UNIVERSITÉ DE NANTES
FACULTÉ DES LETTRES, LANGUES ET SCIENCES HUMAINES

ÉCOLE DOCTORALE 504 - COGNITION, ÉDUCATION, INTERACTIONS
CENTRE ATLANTIQUE DE PHILOSOPHIE (EA2163)

ANNÉE 2010

N° attribué par la bibliothèque

PROPOSITIONS DU SENS COMMUN ET CONNAISSANCE DE BASE

Une solution reidienne au problème du critère

THÈSE DE DOCTORAT
Discipline : Philosophie

présentée
et soutenue publiquement par

Angélique THÉBERT

Le 20 novembre 2010, devant le jury ci-dessous

Rapporteurs : M. Laurent JAFFRO, Professeur, Université de Paris 1
M. Roger POUIVET, Professeur, Université de Nancy 2
Examinateurs : M. Pascal ENGEL, Professeur, Université de Genève
M. François SCHMITZ, Professeur, Université de Nantes

Directeur de thèse : M. Cyrille MICHON
Professeur à l'Université de Nantes

UNIVERSITÉ DE NANTES
FACULTÉ DES LETTRES, LANGUES ET SCIENCES HUMAINES

ÉCOLE DOCTORALE 504 - COGNITION, ÉDUCATION, INTERACTIONS
CENTRE ATLANTIQUE DE PHILOSOPHIE (EA2163)

ANNÉE 2010

N° attribué par la bibliothèque

PROPOSITIONS DU SENS COMMUN ET CONNAISSANCE DE BASE

Une solution reidienne au problème du critère

THÈSE DE DOCTORAT
Discipline : Philosophie

présentée
et soutenue publiquement par

Angélique THÉBERT

Le 20 novembre 2010, devant le jury ci-dessous

Rapporteurs : M. Laurent JAFFRO, Professeur, Université de Paris 1
M. Roger POUIVET, Professeur, Université de Nancy 2
Examinateurs : M. Pascal ENGEL, Professeur, Université de Genève
M. François SCHMITZ, Professeur, Université de Nantes

Directeur de thèse : M. Cyrille MICHON
Professeur à l'Université de Nantes

Remerciements

Toute ma gratitude à l'ensemble de l'équipe du département de philosophie de Nantes, avec laquelle j'ai travaillé en tant qu'allocataire-monitrice de 2004 à 2007. Leur accueil chaleureux et leur disponibilité m'ont permis d'aborder ce travail dans les meilleures conditions.

J'ai également bénéficié d'une bourse de recherche de la Fondation Thiers (Institut de France), en 2007/2008.

Je remercie plus particulièrement Cyrille Michon, pour m'avoir accordé sa confiance en permettant que cette recherche mûrisse, ainsi que François Schmitz qui m'a continuellement assurée de son soutien.

Mes remerciements également à Mark Nelson (pour ses conseils judicieux), Chris Tucker (pour m'avoir évité de commettre un faux pas), Michel Malherbe, Laurent Jaffro et Denis Moreau (pour leurs remarques sur quelques fragments de ce travail).

Enfin, un merci « spécial » à ceux qui, d'une manière ou d'une autre, m'ont accompagnée pendant la course et ont contribué à faire en sorte que j'atteigne la ligne d'arrivée : François Bretin, Camille Dreyfus-Le Foyer, Julie Landais, Pascal Taranto, Michel Pelé, Catherine Drouet, Vincent Ribeil, Johanna Thomas, Pierre-Alain Trichet, Saleha Rémal et Nadine Racineux.

Résumé : Un des arguments du sceptique consiste à dire qu'une source potentielle de connaissance ne peut produire de la connaissance pour un sujet que si et seulement si ce sujet sait que cette source est fiable. Cette exigence correspond au principe du critère. Le problème est que, d'une part, il semble impossible de la satisfaire sans passer par un raisonnement circulaire, ce qui est inacceptable pour le sceptique ; mais que, d'autre part, cette exigence paraît légitime pour qui conçoit la connaissance comme une croyance dont la vérité n'est pas due au hasard. Ce travail montre dans quelle mesure on peut souscrire au principe du critère, sans accéder à toutes les demandes du sceptique. A partir des réflexions de Thomas Reid, nous proposons une réponse qui s'organise en trois temps : nous expliquons en quel sens nous avons une connaissance immédiate de la fiabilité de nos facultés de connaître, et plus généralement de l'ensemble des principes du sens commun ; ce qui nous permet ensuite de comprendre pourquoi la circularité épistémique présente dans toute preuve par induction des principes du sens commun n'est ni vicieuse, ni la source d'une connaissance acquise bien trop facilement. Enfin, nous proposons un nouveau cadre d'analyse de la connaissance : loin d'être une réalisation épistémique admirable, causée par l'exercice de nos vertus intellectuelles dans un environnement bienveillant, la connaissance désigne un ensemble de capacités, aux manifestations variées, allant de la capacité à répondre adéquatement et en toute confiance à des données, à la capacité à formuler les principes présupposés dans notre pratique du jugement et à les placer sous l'éclairage épistémique qui convient.

Title : Propositions of Common Sense and Basic Knowledge
A Reidian Solution to the Problem of the Criterion

Abstract : One of the arguments of the sceptic is to say that a potential source of knowledge can produce knowledge for a subject if and only if the subject knows that this source is reliable. This requirement corresponds to the principle of the criterion. The problem is that, on the one hand, it seems impossible to meet this demand but through a circular reasoning, which (according to the sceptic) amounts to going down the wrong path; but that, on the other hand, this requirement seems legitimate for anyone who conceives knowledge as a belief whose truth has nothing to do with chance. The aim of this work is to show to what extent we can subscribe to the principle of the criterion, without complying with every demand of the sceptic. Taking stock of Reid's analysis, we propose an answer which develops in three parts: we first explain in what sense we have an immediate knowledge of the reliability of our cognitive faculties, and more generally an immediate knowledge of the principles of common sense. It enables us to understand why the epistemic circularity involved in any proof of the principles of common sense, which proceeds by track record, is neither vicious nor the source of an all too easy knowledge. Finally, we propose a new conceptual framework for knowledge: far from being a laudable epistemic achievement, due to the exercise of our intellectual virtues in a friendly environment, knowledge consists in many capacities, whose manifestations are very diverse, ranging from the mere capacity to adequately register facts and respond to them with confidence, to the capacity to extract the

presupposed principles of our natural judgements and to put them under the appropriate light.

Mots-clés : connaissance ; scepticisme ; croyance vraie justifiée ; principes du sens commun ; Thomas Reid ; facultés de connaître fiables ; savoir-faire ; circularité épistémique ; internalisme et externalisme ; particularisme et méthodologisme ; cas de Gettier.

Key-words : knowledge ; scepticism ; justified true belief ; principles of common sense ; Thomas Reid ; reliable cognitive faculties ; know-how ; epistemic circularity ; internalism and externalism ; particularism and methodism ; Gettier cases.

Équipe de recherche : Centre Atlantique de Philosophie (EA2163)
Chemin de la Censive du Tertre - BP 81227
44312 Nantes Cedex 3

Sommaire

Introduction..... 1

PREMIÈRE PARTIE : PARTICULARISME ET CONNAISSANCE DE BASE

Chapitre 1 – Scepticisme et sens commun.....21
I - Le scepticisme : sources et remèdes
II - Les motivations pour une conception fiabiliste de la connaissance
III - Reid et le réalisme direct de la perception
IV - Une démarche particulariste

Chapitre 2 – Reid et la connaissance immédiate..... 83
I - La fausse route du particularisme
II - Sens commun et circularité

DEUXIÈME PARTIE : MÉTA-JUSTIFICATION ET CIRCULARITÉ ÉPISTÉMIQUE

Chapitre 3 – Le statut des propositions-charnières chez Wittgenstein.....145
I - Le « jeu de langage épistémique » : problème et perspectives
II - Présupposés d'une lecture non épistémique des propositions-charnières
III - Perspectives pour une lecture épistémique des propositions-charnières

Chapitre 4 – Le caractère incontournable de la circularité épistémique.....205
I - Quelques preuves de la fiabilité de la perception sensible : les raisons d'un échec
II - La stratégie d'Alston
III - L'épistémologie de la vertu et la question méta-sceptique

TROISIÈME PARTIE : POUVOIRS INTELLECTUELS ET CIRCULARITÉ VERTUEUSE

Chapitre 5 – Les principes du sens commun : des pouvoirs intellectuels.....275
I - L'application des principes du jugement
II - Les principes du sens commun : des codifications de nos pouvoirs de connaître
III - La connaissance comme capacité

Chapitre 6 – Confiance et défense des principes du sens commun.....337
I - L'épistémologie de la capacité face au problème du méta-critère
II - De l'utilité des « preuves » des principes du sens commun

Conclusion.....395

« De sorte qu'il en est de la vérité, semble-t-il, comme de ce que dit le proverbe : Qui ne mettrait la flèche dans une porte ? Considérée ainsi, cette étude est facile. Mais le fait que nous pouvons posséder une vérité dans son ensemble et ne pas atteindre la partie précise que nous visons, montre la difficulté de l'entreprise. »

Aristote, *Métaphysique*

Introduction

Le problème dont il sera traité ici part d'un constat simple : nous nous représentons comme des sujets connaissants ; pourtant, nous ne sommes pas en mesure de remplir les exigences que fait peser sur nous l'attribution de connaissances. Pour comprendre ce paradoxe, partons d'une situation qui met aux prises deux sujets, Pierre et Marie (cette dernière étant particulièrement sensible à la possibilité de réalisation de scénarios sceptiques) :

> 1) Pierre fait un énoncé *p* : « Le président de la République est en visite d'État en Tunisie ». Marie lui demande si ce qu'il vient de dire est quelque chose dont il suppose simplement la vérité, ou s'il sait que les choses sont comme il le dit.
> 2) Si Pierre lui répond qu'il s'agit de quelque chose qu'il sait, Marie est en droit de lui demander comment il sait cela. Pierre devra répondre en citant ou présentant quelque chose qui soutienne son énoncé : en donnant une preuve, en faisant référence à une autorité en la matière, ou bien à autre chose encore. Par exemple, il pourra répondre qu'il sait que *p* parce que *q* : « je l'ai lu dans le journal paru aujourd'hui ».
> 3) Marie peut renouveler sa demande : ce que Pierre vient de mettre en avant afin de soutenir son énoncé de départ, est-ce quelque chose dont il ne fait que supposer la vérité, ou bien est-ce quelque chose qu'il sait ?
> 4) Si c'est la première option, alors Pierre ne peut plus se targuer de connaître ce qu'il commençait par affirmer. Après tout, la supposition que « *q* est vrai » pourrait être compatible avec le fait que Pierre ait rêvé que *q*. Par contre, si Pierre sait que *q*, alors la possibilité qu'il ait rêvé que *q* est exclue. Dans ce cas, Marie est en droit de lui demander à nouveau ce qui le justifie à faire une telle allégation en faveur de son énoncé de départ.
> 5) Suite à la réponse de Pierre, retour à l'étape 3, et ainsi de suite.

Ce type de saynète est le lieu privilégié pour une prise de conscience du paradoxe dont nous sommes partis : c'est en effet dans des situations de discours que nous nous trouvons confrontés à la difficulté de garantir que nous connaissons bien ce que nous disons connaître. Pierre considère qu'il sait que *q*, qu'il n'a aucun doute là-dessus, que si on lui ôtait ce savoir, alors il n'y aurait plus rien dont on pourrait encore lui accorder la connaissance. Pourtant, il n'est pas capable de convaincre son interlocutrice du fait qu'il s'agit bien d'une connaissance, et pas simplement d'une croyance. Quel que soit le niveau auquel il conduit l'enquête, tôt ou tard Pierre s'avère incapable de mentionner quelque chose qui satisfasse Marie et mette un terme à sa demande justificative. C'est dans un contexte dialectique que nous prenons la mesure de ce fait étrange : nous nous considérons comme des sujets connaissants, nous agissons, parlons et pensons en tenant pour acquis que nous savons un grand nombre de choses ; pourtant nous ne pouvons pas montrer à autrui que nous connaissons bien ce que nous prétendons connaître, alors même que nous jugeons essentiel de répondre à la demande justificative. On suppose que la capacité d'un sujet à la prendre en compte est le signe qu'il se porte garant de ce qu'il rapporte. C'est un point décisif pour le bon fonctionnement de la pratique consistant à partager et à confronter des informations, pratique constitutive de notre nature sociale.

Le problème que soulève la réitération de la demande justificative n'est pas propre à la sphère de la discussion publique : si toute assertion de connaissance génère la demande d'une justification, le simple fait de *se représenter* comme sachant que *p* produit également le même effet. C'est sur un tel présupposé que Descartes construit sa réflexion dans la *Première Méditation*. La quête inassouvie de raisons de croire, l'emballement du doute qui suit, ne sont possibles que si le fait que Descartes se représente comme sachant qu' « il est ici, assis près du feu, vêtu d'une robe de chambre, ayant ce papier entre les mains, et autres choses de cette nature »[1] génère à lui seul la contrainte justificative.

C'est l'universalité de cette contrainte justificative qui est à l'origine du « problème des fondements de la connaissance ». Ce problème part de l'exigence de fondements pour la connaissance. Comme on suppose que toute connaissance doit être fondée, il pourrait sembler que la régression de l'ordre des fondements n'implique pas nécessairement une régression de l'ordre de la connaissance. Dans ce cas, il existerait une connaissance bien fondée, mais dont le fondement ne ferait pas lui-même l'objet d'un savoir. Le problème est que l'exigence de fondements n'est pas tant une exigence de fondements *pour la connaissance*, qu'une exigence de fondements *pour le sujet*. Loin d'être une simple demande « structurelle » de fondements, il s'agit d'une demande qui doit pouvoir être *endossée* par le sujet. Dans ces conditions, il faut que le sujet connaisse le fondement. La régression est alors inévitable.

C'est sans compter que l'exigence d'énoncer, ou du moins d'avoir accès à ce qui nous justifie à croire que *p,* paraît tout à fait déraisonnable quand la proposition

[1] *Œuvres philosophiques*, II, éd. Alquié, p. 405 [AT, IX, 14].

à justifier est tellement évidente que le simple fait de rechercher des raisons de la croire contribue davantage à instiller le doute à son égard qu'à l'étayer. Tel est le cas des « propositions du sens commun ». La question est de savoir si on peut malgré tout accorder le statut de connaissance à ces propositions.

i) La famille des propositions du sens commun

L'extension des « propositions du sens commun » est mal délimitée. Les désaccords sont nombreux quant à la liste des propositions qui peuvent bénéficier d'une telle étiquette et quant à la possibilité d'énumérer de telles propositions. Voici néanmoins un échantillon de ces propositions, établi à partir d'exemples fournis par des philosophes qui ont pris le sens commun comme objet explicite de leur recherche (le philosophe écossais Thomas Reid, G. E. Moore[2]) ; ou qui ont discuté du statut des propositions pris comme objet d'étude par les précédents (Wittgenstein, discutant des articles de Moore dans *De la certitude*).

Reid	**Moore**	**Wittgenstein**
(*a*R) Les douze principes premiers des vérités contingentes, énoncés dans [EIP[3], VI, 5]. « Tout ce que nous percevons distinctement existe vraiment et est tel que nous le percevons », « les facultés naturelles, par lesquelles nous distinguons le vrai du faux, ne sont pas trompeuses » (*b*R) Les trois principes originels généraux, énoncés dans [IHM, VI, 24]. - le principe de véracité (nous disons naturellement le vrai) - le principe de crédulité (nous nous fions naturellement aux propos d'autrui) - le principe d'induction (les mêmes effets doivent avoir la même cause) (*c*R) Les principes originels particuliers, ou jugements naturels, ou croyances particulières immédiates.	(*a*M) Les propositions particulières (1) dont Moore sait qu'elles sont vraies [1925, p. 33 ; 1941, p. 227]. « il existe en ce moment un corps humain vivant, qui est *mon* corps », « la Terre existait de nombreuses années avant que je ne naisse », « je vois que mon corps est actuellement plus prêt de la cheminée que de la bibliothèque » (*b*M) Les propositions générales (2), qui impliquent une classe de propositions particulières, et dont chacun de nous connaît la vérité de celle qui se rapporte à son expérience [1925, p. 35]. « chacun de nous connaît les propositions (1) en tant qu'elles lui correspondent, comme par exemple qu' « il existe en ce moment un corps humain	(*a*W) Les propositions-charnières partagées, stables. « il y a des objets physiques », « tous les êtres humains ont des parents », « les vaches ne rient pas » (*b*W) Les propositions-charnières personnelles, stables. « je m'appelle L.W. », « j'ai deux mains » (*c*W) Les propositions-charnières partagées, qui peuvent changer avec le contexte. « l'eau bout à 100°C » (*d*W) Les propositions-charnières personnelles, spécifiques à un contexte. « ma mémoire est fiable » (*e*W) Les propositions-

[2] Voir [Lehrer 1976] pour une mise au point sur la familiarité de Moore avec les écrits de Reid ; [Beanblossom 1978] pour l'influence de Reid sur Russell.

[3] Dorénavant EIP est mis pour les *Essays on the Intellectual Powers of Man* ; IHM pour *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*.

« la balle est dure », « il y un arbre dans le jardin » (*d*R) Les croyances particulières qui découlent des principes précédents. « ceci a le goût du cidre », « j'entends une voiture passer dans la rue »	vivant, qui est *son* corps », etc. » (*c*M) Les négations des hypothèses sceptiques [1939, p. 149]. « je sais que je ne suis pas en train de rêver »	charnières à propos desquelles un doute et une vérification ne sont pas logiquement impossibles. « la lettre postée arrivera à destination », « je suis arrivé en avion de l'Amérique en Angleterre il y a quelques jours »

A la lecture de ce tableau, ce qui retient l'attention, c'est l'hétérogénéité des propositions du sens commun. Les propositions portent soit sur des traits généraux de notre constitution (*a*R ; *b*R ; *b*M) et des faits généraux de la nature (*a*W), soit sur des faits propres à l'expérience d'une personne (*c*R ; *d*R ; *a*M ; *b*W), ou propres à un contexte (*c*W ; *d*W). De plus, ce sont soit des propositions dont nous pouvons considérer que nous les connaissons et qu'elles sont vraies, soit des propositions à propos desquelles cela n'a pas de sens de dire que nous les savons, et qui expriment davantage une confiance ou une attente (*e*W). Ce sont encore des propositions qui décrivent positivement notre pratique du jugement, ou bien des propositions qui constituent des négations d'hypothèses sceptiques (*c*M).

Moore a vu l'étrangeté qu'il y aurait à formuler un critère définitionnel des propositions du sens commun. Il commence ses conférences ou articles [1925, 1941] en faisant une liste (non exhaustive) de propositions de cet acabit. Il ne cherche pas à les définir, mais à nous confronter à des évidences. Les propositions énumérées fonctionnent comme des "*test-cases*" [1941, p. 244], c'est-à-dire comme des propositions représentatives de toute une série de propositions du même genre. Elles n'ont rien de spécifique qui ferait que ce serait ces propositions (et pas d'autres) qui devraient se recommander en particulier à notre attention. Dans les derniers paragraphes de *De la certitude*, Wittgenstein marque son accord sur ce point avec Moore :

> « N'est-il pas difficile de distinguer les cas où je ne peux *pas* me tromper de ceux où je peux *difficilement* me tromper ? Peut-on toujours dire clairement à quelle espèce un cas appartient ? Je ne crois pas.
> Il y a, toutefois, certains types de cas pour lesquels je suis en droit de dire qu'il m'est impossible de faire erreur, et Moore a donné quelques exemples de ces cas. Je peux énumérer plusieurs cas typiques, mais non donner de caractéristique commune. » (§ 673-4)

Tout ce à quoi l'on peut prétendre avec ce type d'objet, c'est à une approche qui procède par analyse de cas particuliers. Ces cas fonctionnent de manière paradigmatique pour un ensemble de propositions du même genre. Ces propositions ne se ressemblent pas matériellement (elles peuvent être générales ou particulières, négatives ou affirmatives, elles peuvent porter sur l'expérience d'un sujet ou sur des faits de la nature), mais elles fonctionnent de manière similaire. C'est la mise à jour de ce fonctionnement typique qui importe, pas la circonscription d'une catégorie de

propositions par l'énonciation de propriétés nécessaires et suffisantes.

Pareillement, même si Reid s'astreint à dresser une liste des « principes premiers des vérités contingentes et nécessaires », il ne considère pas cette liste comme définitive. Ce qui l'intéresse dans cette approche, c'est qu'elle permet d'embrasser d'un seul coup d'innombrables propositions du sens commun (contrairement à celle qui procède par l'énonciation de propriétés nécessaires et suffisantes[4]). Cette méthode a certes des inconvénients : ne procédant pas par spécification progressive d'un genre, elle ne cerne pas avec précision la catégorie de propositions recherchée. Reid reconnaît que sa liste est provisoire et qu'en ce domaine des progrès sont possibles et souhaités.

> « Si l'énumération devait apparaître redondante à certains, déficiente à d'autres, les deux à d'autres ; si ce que je considère comme des principes premiers devait apparaître comme de vulgaires erreurs à d'autres, ou comme des vérités qui dérivent leur évidence d'autres vérités, et donc comme n'étant pas des principes premiers ; à ce sujet, chacun doit juger pour lui-même. Je me réjouirai de voir une énumération plus parfaite du point de vue de l'un ou de tous ces aspects. » [EIP, VI, 5, p. 468]

Même si la formulation d'une liste parfaite à tous les égards doit constituer un objectif pour le philosophe, la possibilité de sa réalisation ne va pas de soi [EIP, VI, 2, p. 426] : Reid reste évasif sur les conditions qui permettraient cette codification des propositions du sens commun. Cinq caractéristiques se dégagent malgré tout :

▸ Tout d'abord, ces propositions ne regroupent pas l'ensemble des croyances que nous acceptons presque tous. Comme le remarque Boulter, « la croyance selon laquelle il est généralement bon de se laver les dents après chaque repas, malgré sa quasi-universalité, ne constitue pas une croyance du sens commun au sens qui nous intéresse. » [2007, p. 27]. Autrement dit, les propositions du sens commun ne correspondent pas forcément à des opinions communément admises[5]. Ce ne sont

[4] Cette démarche est celle que Reid applique dans [EIP, VI, 2], quand il dégage cette propriété essentielle qu'est l'évidence par soi des principes et jugements du sens commun. Dans [EIP, VI, 4], Reid énonce des marques qui nous permettent de *reconnaître* les principes premiers (pas de les définir).

[5] Dans son article “What's in my common sense ?”, Gloria Origgi part de ce constat d'éclectisme, et remarque qu'il y a certaines propositions de sens commun énoncées par Moore qu'elle ne considérerait pas comme faisant partie de « son sens commun ». Il semble effectivement étrange d'intégrer certaines propositions énoncées par Moore (comme « j'ai un corps et ce corps n'a jamais été éloigné de la surface de la Terre ») dans la catégorie des propositions du sens commun. De telles propositions semblent d'une part trop sophistiquées (je me considère avant tout comme une personne, ayant une histoire, pas comme « ayant un corps »), et d'autre part leur formulation semble dépendre de l'état d'avancement des sciences, et plus généralement de l'état de la culture « partagée » de la société à laquelle nous appartenons. Selon Origgi, il n'y a pas de critère permettant de départager les propositions qui sont des propositions du sens commun de celles qui n'en sont pas. Le sens commun désigne un ensemble de croyances qu'une personne accepte dans la mesure où elles contribuent à constituer son « autobiographie », c'est-à-dire ce « mélange unique d'émotions, de pensées et de pratiques, qui font d'elle l'être humain unique qu'elle est ». Le problème est que cette conception part d'un constat d'étrangeté pour exclure une proposition de la catégorie des propositions du sens commun : mais le propre de ces propositions n'est-il pas justement que – la première fois que nous les *formulons* – elles nous paraissent étonnantes, sans que nous voulions pour autant les nier ? Le fait qu'elles ne nous soient pas familières ne constitue pas une bonne raison pour les exclure du sens commun.

pas non plus des propositions triviales (comme « un homme est un homme » ou « un homme n'est pas un cheval »). Ce sont les présuppositions de l'ensemble de nos croyances, et plus généralement de nos actions, discours et pensées.

▸ Ensuite, les propositions du sens commun sont rarement énoncées. Seul le philosophe les prend comme objet de réflexion. Il s'attache à nous faire prendre conscience de ce que nous tenons constamment pour accordé, mais qui est tellement évident que nous ne le remarquons jamais. On est confrontés au premier paradoxe des propositions du sens commun : d'un côté nous les présupposons tous, elles sont présentes en filigrane dans nos actions, discours et pensées ; mais d'un autre côté elles ne sont jamais articulées et explicitement présentes à notre esprit. Elles font leur travail épistémique dans l'ombre. Deux questions surgissent. Tout d'abord, il faudra préciser le type de rapport que les propositions du sens commun entretiennent avec ce qu'elles sous-tendent : s'il s'agit d'un rapport de fondation, n'est-ce pas en un sens différent du rapport qui existe entre des prémisses et une conclusion ? Il s'agira également de préciser ce que se propose de faire le philosophe à leur sujet : est-il possible de procéder à une analyse philosophique des propositions du sens commun *en tant qu'elles fonctionnent comme des propositions du sens commun*, c'est-à-dire de les prendre comme objet de recherche, alors même qu'elles sont présupposées par toute recherche ?

▸ Une autre caractéristique des propositions du sens commun est que nous ne pouvons pas nous empêcher de faire fond sur elles, bien que nous ne puissions pas les justifier. Cette caractéristique est la source du second paradoxe des propositions du sens commun : d'un côté nous ne pouvons pas ne pas les accepter, et nous considérons qu'en cela notre attitude n'est pas illégitime, que nous ne déméritons pas du point de vue de notre responsabilité épistémique ; mais d'un autre côté, le fait que nous ne sommes pas en mesure de les justifier pose problème. Cette absence de fondement pose la question de savoir comment, malgré cela, nous connaissons bien ce que nous prétendons connaître (alors même que ce que nous disons connaître présuppose des propositions non fondées), et comment il se fait que les propositions du sens commun ne souffrent pas d'un déficit épistémique et sont même tout à fait le genre de propositions qui peuvent être connues.

▸ On s'accorde également sur le holisme de ces propositions : elles emportent avec elles tout un réseau de propositions. Ainsi, chez Reid, chaque principe premier « rassemble » toute une classe de propositions : le troisième principe premier des vérités contingentes est mis pour l'ensemble des croyances issues de la mémoire ; le cinquième principe premier des vérités contingentes est représentatif de l'ensemble des croyances perceptives.

Au sein des propositions du sens commun, on peut donc distinguer les jugements du sens commun (comme « la balle est dure ») des principes du sens commun, qui sont moins circonstanciés (comme « tout ce dont je suis conscient existe »). Les principes sont « présupposés » par les jugements. Ainsi, Reid explique que nous croyons en l'existence de nos pensées, sentiments et opérations de l'esprit *pendant que* nous en sommes conscients.

> « Quand un homme est conscient d'avoir mal, il est certain de l'existence de la douleur ; quand il a conscience de douter ou de croire, il est certain de l'existence de ces opérations de l'esprit. » [EIP, VI, 5, p. 470]

Cette certitude ne constitue pas une opération de l'esprit supplémentaire, qui s'ajouterait à celle d'avoir conscience d'avoir mal, ou de douter. Elle est impliquée par le fait d'avoir conscience de quelque chose[6]. De même, Moore considère que dans certaines de nos assertions l'existence du monde extérieur est impliquée. Dans “Certainty”, il commence par affirmer un ensemble de choses qu'il connaît avec certitude :

> « Je suis actuellement, comme vous pouvez tous le voir, dans une pièce et pas à l'extérieur ; je suis debout, ni assis ou allongé ; je suis habillé et pas complètement nu ; je parle sur un ton assez fort, et je ne chante pas, ni ne chuchote ou reste silencieux ; j'ai à la main des feuilles sur lesquelles il y a quelque chose d'écrit ; il y a un bon nombre d'autres personnes dans la même pièce que moi ; et il y a des fenêtres à ce mur et une porte à celui-ci. » (p. 227)

La suite de l'article est consacrée à l'étude des aspects par lesquels ces propositions se ressemblent. Un de leurs points communs est d'impliquer « l'existence d'un monde externe, c'est-à-dire d'un monde extérieur à mon esprit » (*ibid.*, p. 242). Moore n'a pas eu besoin de le dire ou d'effectuer un jugement supplémentaire pour que la proposition « il y a un monde extérieur à mon esprit » soit enveloppée dans les affirmations précédentes. La conséquence en est que si je connais ces propositions (qui sont des jugements du sens commun), alors je suis certain de l'existence d'un monde extérieur (qui est un principe du sens commun) ; si par contre je ne suis pas certain de l'existence d'un monde extérieur, alors je ne peux pas savoir que « je suis actuellement debout, etc. ».

De même, dans *De la certitude*, Wittgenstein montre qu'il existe une catégorie logique de propositions qui constitue un « système de suppositions » (§ 134) qui « va nous aider dans notre jugement de différents faits » (§ 146). Parmi les propositions qui constituent ce système, il faut distinguer les propositions faiblement implantées, qui appartiennent à un arrière-plan personnel (comme « je suis actuellement debout »), des propositions fortement implantées, qui appartiennent à un arrière-plan partagé (comme « il y a un monde extérieur »). On peut traiter les propositions faiblement implantées comme des jugements du sens commun, et les propositions fortement implantées comme des principes du sens commun. Si nous ne nous fions pas à ces dernières, alors d'une part nous ne sommes pas en mesure de douter, présumer, croire ou connaître quoi que ce soit, et d'autre part c'est tout notre arrière-plan personnel qui s'effondre. Ces certitudes primitives sont présupposées (§ 446) par notre pratique du jugement. Je ne peux pas accepter que « la lettre portée aujourd'hui arrivera demain » sans, dans le même temps, « avaler » la proposition qu' « il y a des objets physiques ».

[6] Voir également [EIP, VI, 7, p. 522] : quand je juge que j'ai mal, « nous avons ici deux principes premiers qui sont clairement impliqués (“*implied*”) ».

Il s'agira de préciser le type d'attitude que nous entretenons à l'égard des principes, quand ils sont présupposés par nos jugements : s'agit-il de propositions connues, ou bien simplement de propositions dont on n'a pas de raisons de douter, ou encore de propositions auxquelles on se fie ? Que cela signifie-t-il de dire que, dans les affaires courantes de la vie, les principes du sens commun sont « pris pour accordés » [Reid, IHM, II, 6, p. 33] ? Il s'agira également de préciser en quel sens les jugements sont « dérivés » des principes. Reid qualifie les jugements perceptifs immédiats (comme « j'entends une voiture passer dans la rue ») d'*effets* de notre constitution, de *résultats* des principes du sens commun [IHM, IV, 2, p. 50], ce qui indique l'existence d'une forme de préséance des principes sur les jugements[7].

▸ Enfin, bien que nous ne puissions pas prouver les principes de manière concluante (une multiplicité de jugements empiriques qui parleraient en leur faveur manquerait toujours d'établir leur vérité de manière contraignante), nous en sommes absolument certains. La raison pour laquelle cela peut paraître surprenant est que les principes du sens commun sont des propositions factuelles. Mais il s'agit de propositions factuelles spéciales : leur contenu empirique ne leur ôte pas leur « nécessité ». Ce sont des propositions à l'autorité desquelles nous ne pouvons pas nous soustraire.

La question est de savoir d'où provient cette nécessité (qui s'exerce *dans* la contingence). Si les principes du sens commun sont « nécessaires », ce n'est pas au sens où ils s'imposeraient à nous de manière implacable, il ne s'agit pas d'une pulsion psychologique incontrôlable. Leur caractère irrésistible comporte une force normative. Cette normativité sied aussi bien aux principes premiers des vérités contingentes énoncés par Reid, qu'aux propositions empiriques générales qui, selon Wittgenstein, « jouent un rôle logique particulier dans le système de nos propositions empiriques ». Ces propositions portent sur du « factuel *a priori* ».

ii) Le problème du critère

Dans la mesure où les propositions du sens commun sont des propositions dont nous dirions que nous les connaissons si la question nous était posée, alors même qu'elles se meuvent dans le domaine de l'injustifiable, elles sont le lieu privilégié d'une analyse du « problème des fondements de la connaissance ». Ce sont des propositions « sues sans fondement ». Le problème est qu'il semble que nous pouvons dès lors nous attribuer des connaissances *trop facilement*, c'est-à-dire sans qu'elles ne soient les résultats d'un accomplissement cognitif. Ainsi, je sais immédiatement par la vue que « ceci est une main ». Je n'ai pas besoin de preuve pour considérer que je le sais. En particulier, il n'est pas nécessaire de prouver

[7] Dans son livre *Thomas Reid*, Keith Lehrer souligne ce rapport entre les principes et les jugements (mes italiques) : « Les jugements du sens commun (...) sont le *résultat* des principes premiers innés de l'esprit » (p. 144) ; « les jugements du sens commun *proviennent* des principes premiers » (p. 153) ; « nous donnons notre assentiment aux convictions produites par nos facultés parce que nous *prenons pour accordé* la véracité de nos facultés » (p. 162-3). Mais Lehrer cultive l'ambiguïté présente dans les textes de Reid, sans fournir de modèle de dépendance qui expliquerait comment un principe peut à la fois *produire* des jugements (rapport causal) et *être impliqué* par eux (rapport logique).

préalablement que ma faculté de perception visuelle est fiable. Par conséquent, la catégorie de la « connaissance sans fondement » (ou « connaissance de base ») semble impliquer l'abandon du principe du critère.

Principe du critère
(KR) Une source potentielle de connaissance K ne peut produire de la connaissance pour S que si S sait que K est fiable.

Selon ce principe, il faut que nous sachions que K est fiable pour que nous puissions considérer ses sorties doxastiques comme des connaissances[8]. Cette exigence impose au sujet qu'il se prémunisse contre toute raison de douter de la fiabilité de ses facultés, ou qu'il établisse de manière concluante leur fiabilité, ce sans quoi les jugements qui en sont issus passeront pour mal assurés, et donc comme n'étant pas de la connaissance. Le non respect de cette exigence soulève trois difficultés :

1. Tout d'abord, il ne semble pas possible de concilier l'existence de la connaissance de base avec l'exercice d'une forme de responsabilité épistémique.
2. Ensuite, il faut expliquer comment il se fait que les propositions immédiatement connues bénéficient d'un statut épistémique positif.
3. Enfin, il ne semble pas possible, à partir des seules productions doxastiques d'une faculté, d'acquérir une connaissance de la fiabilité de cette faculté.

▸ Connaissance de base et principe d'attribution

Tout d'abord, on présuppose que connaître, c'est accomplir quelque chose, c'est réaliser une performance cognitive dont on peut s'attribuer la responsabilité. Or si nos croyances vraies sont produites par des facultés fiables, sans que nous n'ayons eu besoin de faire préalablement un « bilan de santé épistémique » de ces facultés, cela nous ôte la responsabilité du succès épistémique. Les croyances produites ne peuvent pas véritablement nous être attribuées, ce qui revient à dire qu'il ne s'agit pas de connaissances. Le principe présupposé par cette objection est ce que, à la suite de B. Reed, nous nommons « principe d'attribution ».

Principe d'attribution
Pour tout état de connaissance k possédé par S, la possession de k est attribuable à S[9].

Ce principe implique que nous ne pouvons savoir que *p* que si ce savoir nous « revient ». Il faut que nous nous considérions comme « étant pour quelque chose »

[8] Notons que, tel qu'il est formulé par S. Cohen dans [2002, p. 309], le principe du critère ne comporte pas d'exigence temporelle précise. C'est le fait de considérer qu'une source de connaissance K ne peut produire de connaissance pour S que si S sait que K est fiable *avant de faire usage de K,* qui a conduit à la critique des conceptions fiabilistes de la connaissance (conceptions selon lesquelles, pour qu'une source K produise de la connaissance, il faut et il suffit que K soit fiable).

[9] Ce que nous nommons « principe d'attribution », Reed le nomme "*attributabilism*" [2007, p. 238].

dans la production de cette sortie doxastique. Cette exigence reformule l'idée classique selon laquelle il n'y a pas de savoir que *p* si nous butons sur *p* par hasard. Il faut que l'état de connaissance soit redevable de nos efforts éclairés, qu'il soit le résultat de nos actions consciemment orientées vers ce but[10].

Par delà leurs divergences, les différentes analyses de la connaissance se retrouvent sur cette intuition. Les théories internalistes développent une version forte du principe d'attribution, selon laquelle, pour qu'un agent sache que *p*, il faut qu'il soit conscient de ce qui constitue une bonne raison de croire qu'il est vrai que *p*, ou qu'il puisse avoir accès à cette raison. A première vue, les théories externalistes ne souscrivent pas à ce principe, puisque la condition nécessaire et suffisante à la possession d'un savoir est que la croyance vraie que *p* soit reliée au fait que *p* de manière adéquate. Pourtant, elles s'efforcent également de ne pas faire dépendre le statut épistémique positif des croyances de leur seul rapport causal au monde. Ainsi en est-il des « épistémologies de la vertu », pour lesquelles une croyance vraie est une connaissance si et seulement si elle est le produit des vertus intellectuelles du sujet. Ce sont les efforts du sujet pour forger ces vertus qui garantissent l'application du principe d'attribution : on lui attribue la possession de connaissances non pas parce qu'il aurait conscience de la fiabilité des facultés qui en sont la source, mais parce qu'il est responsable du développement des facultés qui rendent possible la production de croyances vraies.

> « Quand on attribue de la connaissance à quelqu'un, on implique qu'on lui reconnaît le mérite d'avoir saisi les choses correctement. Ce n'est pas parce que la personne est chanceuse qu'elle croit la vérité – c'est dû à ses propres capacités cognitives (...) S sait que *p* si le fait de croire la vérité de *p* révèle le caractère cognitif fiable de S. » [Greco 2003*b*, p. 123][11]

Ce qui compte, c'est que la possession de croyances vraies puisse être attribuée aux « faits et gestes épistémiques » du sujet. Cependant, les professions de foi en faveur du principe d'attribution ne semblent pas compatibles avec l'idée selon laquelle nous disposons d'une « connaissance de base », c'est-à-dire d'une « connaissance non fondée ». En effet, sa possession ne requiert pas du sujet qu'il sache qu'elle est produite par une faculté fiable. La connaissance de base n'est pas

[10] Sextus Empiricus, *Contre les Professeurs*, VII, 259 : « Imaginons des gens en train de chercher de l'or dans une pièce sombre pleine de trésors. Aucun d'eux ne sera persuadé qu'il est tombé sur de l'or s'il est effectivement tombé dessus. » ; Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, IV : « Les hommes sont la proie d'une si aveugle curiosité qu'ils conduisent souvent leur esprit par des chemins inconnus, et sans aucune raison d'espérer, mais seulement pour courir leur chance d'y trouver par hasard ce qu'ils cherchent ; comme quelqu'un qui brûlerait d'un désir si brutal de découvrir un trésor, qu'il ne cesserait de courir les rues ça et là, cherchant si par hasard il n'en trouverait pas un qu'un voyageur aurait perdu (...) certes je ne nie point que parfois ils ne vagabondent avec assez de bonne fortune pour trouver quelque vérité ; je n'admets pas pour autant qu'ils en soient plus habiles, mais seulement plus chanceux. » [AT, X, 371].

[11] Voir également Sosa : « Notre préférence n'est donc pas juste la présence de la vérité, quelle que soit la manière dont nous y sommes parvenus. Nous préférons la vérité dont la présence est le travail de notre intellect, la vérité qui provient de nos propres exercices vertueux. Nous ne voulons pas juste la vérité qui nous arrive de manière fortuite, ou par l'entremise de quelque chose d'étranger, quand ce qu'on nous donne est une croyance qui atteint la vérité non *pas* du fait de notre propre exercice, non pas du fait de quelque accomplissement que l'on pourrait nous attribuer. » [2003*a*, p. 174]

un accomplissement épistémique remarquable : on se trouve simplement en sa possession. *In fine*, reconnaître l'existence d'une connaissance de base, c'est admettre qu'il peut y avoir une connaissance qui reste d'une certaine manière étrangère au sujet, puisqu'il ne la reconnaît pas comme *sienne*. Pour qu'il puisse la considérer comme telle, il faudrait qu'il sache qu'elle est le produit de son caractère cognitif fiable, ce qui n'est justement pas exigé ici. Par conséquent, le principe d'attribution n'est pas compatible avec la nature même de la connaissance de base. Étant donné ce que suppose le fait de s'attribuer une connaissance (le sujet doit se considérer comme la source de cette connaissance, ou du moins comme constituant une part importante dans l'ensemble des facteurs qui la produisent), et ce que suppose la connaissance de base (elle n'exige pas du sujet qu'il ait conscience de la fiabilité de sa source avant de l'utiliser), il semble qu'on ne puisse pas *s'attribuer* la possession d'une connaissance *de base*[12]. L'abandon du principe du critère constitue donc une difficulté majeure pour qui considère que la connaissance de base est une authentique connaissance, et pas une forme épistémique bâtarde.

▸ Un statut épistémique positif acquis « comme par miracle »

La difficulté qu'il y a à faire une place à la catégorie de la connaissance de base tient également au fait qu'il semble que rien n'est en mesure d'expliquer comment les propositions qu'elle englobe parviennent à bénéficier d'un statut épistémique positif. Le statut épistémique positif de ces propositions semble « sorti de nulle part ».

Si je peux savoir que *p* (« la table est rouge ») sans avoir préalablement besoin de savoir que le fait qu'elle m'apparaisse rouge est une indication fiable du fait qu'elle est rouge, alors je sais que *p* du seul fait que la table m'apparaisse rouge (même si je ne crois pas que « la table m'apparaît rouge »). Autrement dit, je n'ai pas besoin de faire appel à un principe de la forme : « F*x* → G*x* ». Le problème est que, dans ces conditions, je n'ai pas *expliqué* ce qui fait que la croyance que *p* constitue un savoir. Après tout, il aurait pu se faire que la table m'apparaisse rouge sans qu'elle soit rouge (elle pourrait être blanche et éclairée par une lumière rouge). Il semble nécessaire d'ajouter quelque chose qui garantisse que, dans cette situation, je n'aurais pas pu facilement me tromper. Mais un tel ajout revient à nier l'existence de la catégorie de la connaissance de base. Le dilemme est le suivant :

1. soit on admet l'existence de la connaissance de base : le problème est qu'on est confronté à un déficit d'explication de ce qui fait que les jugements en

[12] On trouve une critique similaire chez Sellars [1963, p. 77-81] : faire une place à de la connaissance de base reviendrait selon lui à attribuer de la connaissance à des objets ou sujets qui ne font que « manifester une certaine régularité » dans leur comportement, sans qu'on ne puisse pour autant les considérer comme « suivant une règle » (étant entendu qu'on ne peut suivre une règle sans reconnaître la règle en question) [« pour qu'un compte-rendu puisse être l'expression d'une connaissance, il faut non seulement qu'il possède une autorité, mais de plus que cette autorité soit en un certain sens reconnue par la personne qui le formule (...) En d'autres termes, pour qu'un *Konstatierung* comme « ceci est vert » puisse être l' « expression d'une connaissance observationnelle », il faut non seulement qu'il soit un *symptôme* ou un *signe* de la présence d'un objet vert dans des conditions standard, mais de plus que le sujet percevant sache que les exemplaires de « ceci est vert » *sont* des symptômes de la présence d'objets verts dans des conditions standard eu égard à la perception visuelle » (je souligne)].

question ont un statut épistémique positif. Il semble que ce statut soit produit *ex nihilo*.

2. soit on reconnaît que le fait qu'un objet m'apparaisse *x* ne suffit pas à me faire connaître que cet objet est *x*. Encore faut-il que, d'une certaine manière, je sache que je me trouve dans une situation perceptive normale. Le problème est qu'en introduisant cette condition, j'ôte le statut de connaissance de base au jugement perceptif « la table est rouge », et je fais un pas en direction du principe du critère.

▸ Le problème de la connaissance facile

La dernière difficulté tourne autour des implications de la connaissance de base, quand elle est couplée au principe de clôture épistémique.

Principe de clôture épistémique
Si S sait que *p* ;
Si S sait que *p* implique *q* ;
Alors S sait que *q*.

Ce principe nous permet de faire très facilement l'acquisition de nouvelles connaissances. En effet, si je sais que *p* (« la table est rouge »), et si je sais que *p* implique certaines choses relatives à mes facultés, ou relatives aux conditions environnementales dans lesquelles j'exerce ma perception, alors je pourrai m'attribuer le savoir de ces choses. Il devient possible, à partir de la connaissance de base, d'acquérir la connaissance que mes facultés sont fiables. Le problème est que si nous pouvons savoir que nos facultés sont fiables par une inférence non déductive à partir de notre connaissance de base, alors rien ne nous empêche de considérer que, de la sorte, nous pouvons connaître bien d'autres choses encore. Si rien ne vient freiner l'application du principe de clôture épistémique, alors on peut nous attribuer le savoir de *tout* ce qui est impliqué par notre connaissance de base (et dont nous savons que c'est impliqué par notre connaissance de base), ce qui ne rend pas justice à l'idée selon laquelle la connaissance est le fruit d'une performance cognitive du sujet. Nous tombons dans une forme d'inflation épistémique. Ainsi, si nous autorisons l'acquisition d'une connaissance des caractéristiques *générales* de nos facultés et des conditions de notre perception, par simple application du principe de clôture épistémique, alors nous devons également reconnaître que nous gagnons de la sorte la connaissance de caractéristiques *triviales* les concernant.

> « Le problème est que nous ne pouvons pas limiter la connaissance dont nous faisons l'acquisition de cette manière à la négation des alternatives sceptiques *globales*. Par exemple, si je sais que la table est rouge sur la base du fait qu'elle m'apparaît rouge, alors il suit du principe de clôture que je peux savoir qu'il n'est pas le cas que la table est blanche mais éclairée par des lumières rouges (...) Si vous accordez la connaissance de base, rien ne peut stopper l'acquisition, par des inférences triviales, de *toutes sortes* de connaissance portant sur la manière dont nous ne sommes pas trompés ou égarés par les sources de nos croyances. » [S. Cohen 2002, p. 313-315, mes italiques]

La facilité avec laquelle nous faisons l'acquisition de ces connaissances est d'autant plus suspecte que nous ne pouvons pas la considérer comme une explication satisfaisante de la manière dont nous venons à connaître à la fois des vérités générales très diverses, portant sur nos conditions cognitives (telles que « nous ne sommes pas un cerveau dans une cuve »), et des vérités particulières qui découlent des premières (telles que « la table n'est pas blanche et éclairée par des lumières rouges »). Si à la question de savoir comment nous savons que « la table n'est pas blanche et éclairée par des lumières rouges », nous répondons : « elle m'apparaît rouge, donc elle est rouge, donc elle n'est pas blanche et illuminée par des lumières rouges », il ne serait pas surprenant que notre interlocuteur ne soit pas satisfait de cette réponse. Son insatisfaction naît du constat que nous n'adaptons pas notre réponse aux questions posées. Qu'on nous demande comment nous savons qu' « il n'est pas le cas que la table n'est pas rouge et éclairée par des lumières rouges », ou comment nous savons que « la table est rouge ou la table est éclairée par des lumières rouges », nous répondons toujours de la même manière (« la table m'apparaît rouge, donc la table est rouge, donc... »). Nous n'aurions pas plus d'effort à faire pour savoir qu'une hypothèse sceptique générale est fausse que pour connaître un aspect de notre situation perceptive actuelle.

D'un autre côté, la stratégie consistant à abandonner le principe de clôture épistémique n'est pas satisfaisante non plus. Il semble difficilement tenable de dire à la fois que nous savons que « la table est rouge », mais que nous ne savons pas qu' « elle n'est pas blanche et éclairée par des lumières rouges ». Dans la mesure où la possibilité que la table soit blanche et éclairée par des lumières rouges n'est pas compatible avec notre savoir que « la table est rouge », il semble nécessaire que nous sachions qu'elle n'est pas blanche et éclairée par des lumières rouges pour que notre savoir qu'elle est rouge soit sécurisé. Par conséquent, si nous admettons une connaissance de base, nous sommes confrontés au dilemme suivant :

1. soit nous abandonnons le principe de clôture épistémique : le problème est qu'il ne semble pas que nous puissions nous considérer comme sachant que, par exemple, « la table est rouge », si dans le même temps nous ne nous considérons pas comme sachant que « nous ne sommes pas un cerveau dans une cuve ». Si nous devions accepter une telle « conjonction abominable », cela reviendrait à accepter que les sujets aient des représentations pour le moins incohérentes de leur structure épistémique.

2. soit nous conservons le principe de clôture épistémique : le problème est que cela ne fournit pas d'explication satisfaisante de la manière dont nous venons à savoir que les hypothèses sceptiques sont fausses.

Combiné au principe de clôture épistémique, l'appel à une connaissance de « sens commun » est souvent considéré comme une manière d'esquiver l'explication de la manière dont on connaît, plutôt que comme un moyen de fournir une telle explication. C'est la portée de la critique de Kant, dans *Prolégomènes à toute métaphysique future* :

> « Il est de fait que c'est un précieux don du ciel que d'avoir du bon sens (ou, selon la dénomination récente, d'avoir le sens commun). Encore faut-il en faire la preuve par des actes, par ce que l'on pense et dit de réfléchi et de raisonnable, mais non pas en s'y référant comme à l'oracle quand on ne sait rien alléguer de judicieux pour se justifier (...) tant qu'il subsiste si peu que ce soit d'intelligence, on se gardera bien de recourir à cet expédient. » (p. 17-8).

L'appel au sens commun, à une connaissance « sortie de nulle part », ne serait qu'un subterfuge pour masquer l'indigence d'explication. Ce serait ce à quoi on aurait recours en dernier ressort pour donner une forme présentable à ce qui ne constitue en fait qu'une absence d'explication. Cette critique a été reprise récemment par B. Reed. L'appel à la faculté du sens commun, qui serait la source d'une connaissance de base, ne constitue pas une stratégie adéquate dans la mesure où rien ne permet de différencier la connaissance immédiate ainsi produite de toute autre prétendue connaissance. Cette connaissance serait « tout aussi absolument mystérieuse que la prétendue capacité du magicien charlatan de « voir » dans l'esprit des autres » [2006, p. 196]. En d'autres termes, accepter l'existence d'une connaissance de sens commun serait ouvrir la porte au dogmatisme puisque, de la sorte, nous pouvons expliquer comment il se fait que nous connaissons *n'importe quoi*. Par conséquent, le défi pour une philosophie du sens commun est d'expliquer comment elle peut se passer du principe du critère (du moins sous sa version la plus radicale), tout en échappant au problème de la connaissance facile.

iii) La question de la justification des principes du sens commun

Face au problème du critère, il semble que nous devions choisir une de ces deux voies :

1. soit nous considérons que nous n'avons pas besoin de savoir que K est fiable pour savoir que *p*.

C'est la position adoptée par la théorie externaliste de la connaissance, dans sa version fiabiliste : dans ces conditions, S sait que *p*, si et seulement si S croit que *p*, il est vrai que *p*, et la croyance de S que *p* est produite par des facultés fiables. La fiabilité *de facto* de K suffit. Cette position est également adoptée par ceux qui souscrivent à une démarche particulariste, selon laquelle nous connaissons immédiatement un ensemble de jugements particuliers, à partir desquels nous pouvons (par un processus d'induction) connaître des principes généraux[13]. Le problème est que cette position est vulnérable à l'objection de la connaissance facile[14].

[13] C'est la position de Van Cleve, pour qui le particularisme se développe mieux sur le terrain externaliste (nous verrons – avec Chisholm – que cela n'est pas nécessairement le cas, chapitre 2, I.3). On peut également associer à cette position la conception néo-dogmatiste de Pryor, selon laquelle nos croyances perceptives sont justifiées *prima facie* (chapitre 4, I.3.c).

[14] Objection qui, selon Greco, est symptomatique d'un syndrome ("*the "Is that all there is ?" syndrome*" [2010, p. 6] : « connaître, ce ne serait que cela ? ») ; et à laquelle Bergmann [2006*a*, 2008] donne le nom de "*Anything goes*" (« à ce train là, on peut tout connaître »).

2. soit nous considérons qu'il faut souscrire au principe du critère.

Dans ces conditions, nous devons nous attacher à garantir notre savoir que « K est fiable ». Or pour ce faire, il semble que nous ne pouvons partir que des productions doxastiques de K. Cette démarche étant grevée par la circularité, nous devons conclure que nous ne savons pas que « K est fiable », et plus généralement que nous ne pouvons rien connaître. On aboutit à un scepticisme généralisé.

Pour nous extraire de ce « bourbier philosophique », nous nous appuierons sur l'analyse de Thomas Reid. Confronté aux difficultés que suscitent chacune de ces deux positions (une connaissance trop facile d'un côté, un scepticisme généralisé de l'autre), il propose une troisième voie originale. Il s'agit d'une voie inédite dans la mesure où si Reid s'est attaché à comprendre et à démanteler les arguments du sceptique, si à certains égards il souscrit à une démarche externaliste et particulariste (première voie), il reconnaît également le caractère rédhibitoire de la circularité impliquée dans la preuve (par induction) de la fiabilité de nos facultés (deuxième voie). Reste qu'il propose une manière de nous extraire du dilemme précédent, en dégageant une connaissance de base élargie (incluant principes du sens commun et jugements particuliers) et en reconnaissant la possibilité d'une justification des principes qui, bien qu'en partie circulaire, améliore notre connaissance de ces principes. La raison pour laquelle Reid est capable de répondre aux attentes du sceptique, tout en ne lui concédant rien, est qu'il a pris en compte les différents niveaux de la demande justificative : le niveau de la justification de nos croyances immédiates (portant sur les objets), et le niveau de la méta-justification des principes qui « régulent » nos croyances immédiates. Reid montre que chaque niveau n'appelle pas le même type de réponse. Nous présentons son analyse du premier niveau de la demande justificative dans les deux premiers chapitres, et le traitement du second niveau est traité plus spécifiquement dans les chapitres qui suivent.

PREMIÈRE PARTIE

▸ Chapitre 1

Nous partons de la thèse sceptique selon laquelle, puisque nous ne pouvons pas exclure la fausseté des hypothèses sceptiques, alors nous ne pouvons pas connaître quoi que ce soit. Une des stratégies pour y répondre consiste à adopter la voie du sens commun : nous connaissons de nombreuses choses sans preuves. Reid est un représentant paradigmatique de cette voie, qu'il combine à une position fiabiliste ainsi qu'à un réalisme direct de la perception. Dans ces conditions, la lecture « particulariste » des principes du sens commun se recommande et, ce faisant, nous pouvons établir que pour savoir que *p* (quand *p* est un jugement perceptif immédiat), nous n'avons pas besoin de savoir que notre perception sensible est fiable.

▸ Chapitre 2

La question est alors de savoir si Reid n'est pas en mauvaise posture pour

échapper aux cas de « hasard réflexif ». Il n'en est rien, puisque les principes du sens commun (dont celui posant la fiabilité de nos facultés de connaître) sont évidents par eux-mêmes. Dans ces conditions, comment comprendre que nos jugements particuliers immédiats sont également justifiés par eux-mêmes ? Le particularisme de Reid semble difficilement conciliable avec le fait que, d'une part, les principes premiers sont immédiatement connus ; et le fait que, d'autre part, ils constituent les présupposés indispensables à la connaissance des jugements particuliers immédiats. Une partie de la solution consiste à attribuer à Reid une position évidentialiste de type externaliste. De plus, il est nécessaire de réévaluer le type de rapport existant entre les jugements particuliers immédiats et les principes premiers généraux. Bien que constituant des principes « instanciés », les jugements n'en sont pas déduits.

DEUXIÈME PARTIE

La suite de l'étude est consacrée aux perspectives de réponse à la question méta-justificative du sceptique. Il demande une preuve non circulaire des principes du sens commun. Reid prend acte de la circularité présente dans toute tentative de prouver ces principes. Faut-il en conclure que la demande méta-justificative est insensée ?

▸ Chapitre 3

C'est à première vue la conclusion qui s'impose, celle que Reid aurait tirée et que retrouve Wittgenstein, par d'autres biais. Dans ce cadre, la stratégie la plus rationnelle consiste à opposer une fin de non-recevoir au sceptique. Dans son analyse des « propositions qui ont le caractère de propositions d'expérience, mais dont la vérité est (...) inattaquable » [1949-1951, p. 102], Wittgenstein établit un lien de nature logique entre les jugements empiriques et les principes qui gouvernent notre pratique du jugement empirique. Tout comme l'erreur est impossible au sujet de ces principes, il n'y a pas de sens à affirmer que nous les connaissons, et donc pas de sens à nous poser la question de savoir comment nous pouvons montrer que nous les connaissons. De plus, même si nous proposons une lecture épistémique des principes, cela ne fait que rendre possible la possession d'une connaissance de ces principes, mais cela ne ménage pas de place à l'entreprise *dialectique* de méta-justification.

▸ Chapitre 4

Les stratégies qui abordent de front la question méta-justificative se distinguent entre celles qui proposent des arguments pour *évacuer* la circularité (I, avec par exemple les analyses de BonJour et de Pryor) ; et celles qui au contraire *assument* cette circularité, mais proposent des arguments pour *atténuer* ses effets handicapants (II : l'argument d'Alston ; III : l'argument de Sosa). En particulier, Alston montre que les jugements particuliers ne sont justifiés que si les présuppositions de base (comme « mes pouvoirs intellectuels sont fiables ») sont justifiées, sans que cela implique qu'il faille être capable de justifier ces dernières. Néanmoins, il ménage une place importante à l'évaluation de la rationalité de ces

présuppositions. Nous verrons que, bien que constituant le point de départ d'une réévaluation positive de la notion de « circularité épistémique », l'analyse d'Alston ne va pas assez loin en ce sens : *in fine*, Alston rend les armes et admet que nous ne pouvons pas montrer que nous connaissons les principes présupposés par nos jugements (du moins, dans la limite des moyens que le sceptique met à notre disposition). S'il est rationnel, d'un point de vue *pratique*, d'accepter ces présuppositions, ce constat n'est pas en mesure de satisfaire l'inquiétude profondément *épistémique* du sceptique. Enfin, l'enjeu est de déterminer s'il existe une attitude psychologique à l'égard des présuppositions, qui soit suffisamment positive et forte (pour constituer un fondement adéquat de nos jugements immédiats), mais qui n'exige pas à son tour d'autorisation épistémique (pour éviter une circularité trop flagrante).

TROISIÈME PARTIE

La dernière partie de l'étude montre en quel sens nous trouvons chez Reid la piste pour une solution aux problèmes conjoints que sont le problème du critère et la problème de la circularité épistémique[15] : c'est l'accent mis sur les pouvoirs intellectuels qui en constitue le point d'orgue.

▸ Chapitre 5

Chez Reid, les principes du sens commun désignent avant tout des facultés de connaître. Ce sont des règles *constitutives* de notre esprit, dont les jugements particuliers constituent autant d'applications. Dans ces conditions, de même que comprendre une règle, c'est la maîtriser, savoir en faire des usages corrects ; connaître les principes du sens commun, c'est être capable d'utiliser correctement les pouvoirs dont ils constituent le « mode d'emploi ». De plus, de même que des erreurs dans l'application d'une règle n'annulent pas la règle ; la possibilité que nous fassions des erreurs dans notre pratique du jugement ne remet pas en cause nos capacités cognitives. Enfin, de même qu'une règle est indissociable de ses applications, un pouvoir cognitif est indissociable de ses productions doxastiques. Cela implique qu'il n'y a pas de rapport de priorité épistémique entre les principes du sens commun et les jugements qui en dérivent. Si les seconds dépendent des premiers, il s'agit d'une dépendance structurelle, analogue à celle existant entre un savoir-faire et son exercice. Être capable de faire des jugements empiriques corrects, c'est donc connaître les principes premiers, sans avoir besoin de s'y référer comme à des normes épistémiques qu'il faudrait s'efforcer de suivre. C'est pourquoi, à la base de notre structure épistémique, il y a bien du savoir, même s'il ne s'agit pas nécessairement d'une connaissance qui se sait.

▸ Chapitre 6

Ce modèle de dépendance entre les jugements empiriques et les principes du sens commun nous donne les moyens de répondre à la question de savoir comment

[15] C'est en effet le type de solution que nous avons apportée au premier problème [chapitre 2] qui génère la question de savoir si, dans ces conditions, il est possible de proposer une réponse satisfaisante à la demande méta-justificative du sceptique.

nous pouvons montrer que, par exemple, nous savons que « la perception sensible est fiable ». Bien que nous ne puissions pas prouver de manière non circulaire que « la perception sensible est fiable », nous disposons de différents « moyens rationnels » pour mettre ce principe en perspective et le placer sous une « lumière adéquate ». Il en résulte une amélioration de notre connaissance de ce principe. Ce qu'ordinairement nous savons, mais sans savoir que nous le savons, nous pouvons, sous la pression du sceptique, en faire un objet de connaissance réflexive. En ce sens, la philosophie du sens commun, loin de se concentrer sur des platitudes et des truismes, est une philosophie du relief : en n'exigeant pas de toutes nos connaissances qu'elles soient des « connaissances sues », elle ménage un espace pour le perfectionnement de la connaissance des principes premiers. Ce travail sur les principes nous conduira à réévaluer le rôle de la justification dans la connaissance. Si justifier un principe, ce n'est pas rendre possible sa connaissance, mais c'est améliorer la qualité de cette connaissance, alors l'entreprise consistant à défendre le sens commun acquiert une légitimité.

Cette solution au problème du critère s'appuie explicitement sur une forme de circularité, mais dans la mesure où il s'agit d'une circularité incomplète, et qui plus est vertueuse, elle ne relègue pas la demande méta-justificative du sceptique aux confins de l'absurdité. Au contraire, c'est en entreprenant de satisfaire une telle demande que nous prenons conscience du fait que les principes du sens commun sont tout à la fois des *règles constitutives* de nos facultés de connaître, des *fondements* de notre connaissance, et des *objets* de connaissance.

PREMIÈRE PARTIE
PARTICULARISME ET CONNAISSANCE DE BASE

Chapitre 1

Scepticisme et sens commun

L'impossibilité de satisfaire le principe du critère conduit au scepticisme. Cette conclusion est favorisée par l'adoption conjointe d'une conception phénoménaliste de l' « évidence » (I.1) et du principe d'exclusion des hypothèses sceptiques (I.2). Parmi les différentes stratégies qui ont été développées pour échapper à la conclusion sceptique, l'une d'elles s'appuie sur la mise en avant d'un type spécifique de connaissance (la connaissance de base), qui se matérialise sous la forme de propositions du sens commun (I.3). Cette stratégie, telle qu'elle a été promue par Thomas Reid, trouve un terrain de développement favorable dans l'externalisme, en particulier quand il prend les traits du fiabilisme (II). Associée à la défense d'un réalisme direct de la perception (III), la stratégie du sens commun conduit à l'abandon de la version stricte du principe du critère. Selon cette lecture de l'argument reidien, qui a été proposée par James Van Cleve, les jugements particuliers immédiats constituent par eux-mêmes de la connaissance. Il s'agit d'une lecture « particulariste » dans la mesure où les principes premiers de la connaissance se réduisent à des jugements naturels particuliers.

Introduction

Dans son article « Autrui » [1946], Austin imagine le dialogue suivant : supposez que vous affirmiez : « Il y a un chardonneret dans le jardin », et que quelqu'un vous demande : « comment le savez-vous ? ». Par cette question, on peut vous demander de préciser à quoi vous reconnaissez qu'il s'agit d'un chardonneret, ou bien on peut vous demander comment il se fait que vous connaissiez quelque chose aux chardonnerets. En ce sens, l'interlocuteur vous demande simplement de détailler les faits que vous avancez, mais il ne conteste pas les faits en question. En posant cette même question, un philosophe demande tout autre chose :

> « Mais savez-vous si c'est un *vrai* chardonneret ? Comment savez-vous que vous n'êtes pas en train de rêver ? Ou encore, après tout, ne pourrait-ce pas être un chardonneret empaillé ? Et la tête est-elle vraiment rouge ? Ne se pourrait-il qu'elle ait été teinte, ou qu'une lumière étrange ne s'y reflète ? » (p. 57)

Dans ce cas, c'est la *fiabilité* de l'expérience et/ou du fait examiné qui est mise en cause. Pour pouvoir répondre de manière satisfaisante au philosophe, il semble donc qu'il faille préalablement s'assurer de la fiabilité de nos facultés (nous ne sommes pas en train de rêver, ou de délirer, etc.) et/ou de la normalité de l'environnement (il ne s'agit pas d'un chardonneret empaillé, peint, etc.). Autrement dit, pour répondre de manière satisfaisante au philosophe, il faudrait satisfaire le principe du critère. Ce principe énonce l'exigence selon laquelle il faut qu'un sujet sache que la source de ses croyances est fiable pour que les croyances issues de cette source puissent constituer un savoir :

> *Principe du critère*
> (KR) Une source potentielle de connaissance K ne peut produire de la connaissance pour un sujet S que si S sait que K est fiable[16].

Si nous adoptons le principe du critère, il faut alors montrer comment nous savons que « K est fiable ». A première vue, les perspectives ne sont pas engageantes : en effet, il apparaît que la connaissance de la fiabilité d'une source K ne peut être acquise qu'à partir de la prise en compte des productions doxastiques de K. Ainsi, pour savoir que ma perception sensible est fiable, je ne peux pas faire autrement que de partir d'un vaste échantillon de croyances perceptives, puis de constater que ces croyances sont majoritairement vraies, pour en conclure par un raisonnement par induction que ma perception sensible est fiable. Mais une telle méthode d'acquisition de connaissance, qui procède par "*bootstrapping*", n'est pas légitime[17]. Dans la tentative même d'honorer le principe du critère, nous supposons ce que nous cherchons précisément à établir, à savoir la fiabilité d'une source K. Par conséquent, il semble impossible de satisfaire le principe de critère, et nous devons conclure au scepticisme.

Afin d'échapper à cette voie sans issue, on pourrait penser qu'il faut se passer du principe du critère, car après tout il n'exprime pas une condition nécessaire à la connaissance. Cependant, nous ne pouvons pas si facilement faire fi de ce principe. La raison en est qu'il explicite une de nos plus communes intuitions en matière de

[16] (KR) est mis pour "*knowledge of reliability*". On trouve cette formulation chez S. Cohen [2002]. On trouve une formulation différente chez Zalabardo [2005], qui parle en terme de garantie et non de connaissance [« WR : une source de croyance est une source de connaissance seulement si la proposition que la source est fiable est garantie pour le sujet »]. Huemer [2001, p. 11-13] propose cette formulation : « je ne suis justifié à accepter une croyance formée selon la méthode M que si je sais *d'abord* que M est fiable ». On le voit, la perspective d'une résolution du problème du critère dépend de la formulation du principe qui le sous-tend : tout dépend de la question de savoir si 1/ c'est une *connaissance* de la fiabilité d'une source doxastique qui est exigée, ou si une *garantie* suffit ; et si 2/ on établit un rapport de *priorité* épistémique entre cette connaissance ou garantie d'une part, et les croyances issues de cette source d'autre part. Pour le moment, nous nous cantonnons à la formulation du principe proposée par Cohen.

[17] Sur cette preuve par induction de la fiabilité d'une faculté, et la critique afférente, voir chapitre 2 (II.1).

connaissance, celle selon laquelle la connaissance est close sous implication *connue*. Selon ce principe :

> *Principe de clôture épistémique*
> Si S sait que *p*, et S sait que *p* implique *q*, alors S sait (ou au moins est en position de savoir) que *q*[18].

L'abandon du principe du critère nous place face à une difficulté similaire à celle face à laquelle nous nous trouvons quand nous abandonnons le principe de clôture épistémique : si nous récusons le principe du critère, alors il semble que nous devons accepter que nos croyances perceptives sont de la connaissance, bien que – au même moment – nous ne sachions pas que notre perception sensible est fiable. De même, si nous récusons le principe de clôture épistémique, alors nous devons accepter une forme de « conjonction abominable », qui autorise que – dans un zoo – nous savons que « ceci est un zèbre », mais sans savoir pour autant qu'il ne s'agit pas d'une mule « maquillée en zèbre ». C'est pourquoi l'acceptation du principe de clôture épistémique semble relever d'une forme de « bon sens » avec lequel il serait ridicule d'entrer en contradiction. Il semblerait pour le moins incongru de considérer que nous savons que « ceci est une main », alors que dans le même temps nous ne pourrions pas nous considérer comme sachant que « nous ne sommes pas des cerveaux dans une cuve, manipulés de façon à croire que ceci est une main ». De même, la connaissance que « notre perception sensible est fiable » semble devoir au moins accompagner, pour ne pas dire précéder, notre connaissance que « ceci est une main ».

Par conséquent, soit nous reconnaissons la nécessité d'adopter le principe du critère, mais dans la mesure où nous échouons à le satisfaire (puisque nous ne connaissons pas la fiabilité d'une source K indépendamment et préalablement à l'usage qui en est fait), il en ressort que nous ne connaissons rien de ce que nous pensons intuitivement connaître ; soit nous récusons ce principe, mais il nous faut alors réviser nos jugements relatifs à la manière dont nous faisons l'acquisition de connaissances, être beaucoup plus laxiste, et accepter que la connaissance ne soit pas close sous implication connue.

Le principe du critère semble exprimer une exigence fondamentale de la connaissance, comme en témoigne le fait que, à un philosophe qui nous demande comment nous savons que *p* (« il y a un chardonneret dans le jardin »), lui répondre que « nous le savons parce que nos facultés sont fiables » constitue (au moins pour un temps) une manière de combler son attente. Le principe du critère naît donc d'une confrontation avec le sceptique. Mais pourquoi le sceptique pose-t-il une telle question ? Afin de mieux cerner le type d'inquiétude auquel le principe du critère

[18] Distinguons tout de suite le principe de clôture du principe de transmission. Le principe de transmission énonce que : « si S sait que *p*, et S sait que *p* implique *q*, alors S que *q en vertu de son savoir que p* ». Comme l'explique Tucker [à paraître *a*, *b*], le principe de transmission est plus exigeant que le principe de clôture. Il indique *comment* la conclusion est connue. Il en résulte que l'échec du principe de la transmission ne s'accompagne pas nécessairement de l'échec du principe de clôture. Nous reviendrons sur cette distinction dans les chapitres 3 (III.3) et 4 (I.3.b), au moment de présenter et de discuter la position de Wright.

doit mettre un terme, il convient dans un premier temps de comprendre les raisons pour lesquelles le sceptique doute.

Dans les *Essais sur les pouvoirs intellectuels de l'homme* [VI, 4, p. 461-2], Reid distingue l' « ancien système sceptique » du « scepticisme moderne ».

> « Ce système [l'ancien système sceptique], dont Pyrrhon était connu pour être le père, fut entretenu, à travers une succession d'époques, par des philosophes très compétents et sérieux, qui enseignaient aux hommes de ne rien croire du tout et considéraient comme le plus haut degré de la sagesse humaine la suspension de l'assentiment à toute proposition quelle qu'elle soit. Il fut soutenu avec beaucoup de subtilité et d'érudition, comme nous pouvons le voir dans les écrits de Sextus Empiricus, le seul auteur de cette secte dont les écrits sont arrivés jusqu'à nous. L'assaut des sceptiques contre toute science semble avoir été conduit avec beaucoup plus d'habileté et d'adresse que la défense des dogmatistes.
> Cependant, comme ce système était une insulte au sens commun de l'homme, il s'est éteint de lui-même ; et il serait vain d'essayer de le raviver. Le scepticisme moderne est très différent de l'ancien, sinon on ne lui aurait même pas accordé d'attention ; et quand il aura perdu l'attrait de la nouveauté, il mourra également, bien qu'il ne sera sans doute jamais réfuté.
> Le scepticisme moderne, je veux dire celui de M. Hume, s'érige sur des principes qui furent très communément maintenus par les philosophes, bien qu'ils n'aient pas vu qu'ils conduisaient au scepticisme. M. Hume, en dégageant avec beaucoup de précision et d'ingéniosité les conséquences des principes communément reçus, a montré qu'ils renversent toute connaissance, que pour finir ils s'annulent eux-mêmes, et laissent l'esprit en parfaite suspension. »

Si Reid a consacré l'essentiel de ses analyses à démanteler pièce par pièce les rouages de cette machinerie philosophique qu'est le système sceptique moderne, il s'avère que ce système a trouvé un terrain favorable à son développement dans l'une des options présentée (puis récusée) par le système sceptique ancien : à savoir l'option fondationnaliste. C'est par la mise en évidence de ce lien que nous commençons notre analyse.

I - Le scepticisme : sources et remèdes

Le sceptique démarre son argument en énonçant l'exigence pour le sujet d'avoir accès à ce qui justifie ses croyances pour qu'elles soient de la connaissance (1). A cela s'ajoute la nécessité d'exclure la possibilité que nous soyons dans un scénario sceptique (2). L'impossibilité de remplir ces deux exigences génère la conclusion sceptique, sous la forme de l' « argument par ignorance » : puisque nous ne pouvons pas exclure de manière concluante que nous ne sommes pas dans un scénario sceptique, nous ne pouvons pas

prétendre savoir quoi que ce soit des choses qui nous entourent. Parmi les différentes stratégies qui ont été proposées pour s'extraire de ce paradoxe (3), nous adoptons la voie du sens commun. Cette stratégie part du constat selon lequel nous connaissons de nombreuses choses du monde extérieur sans preuves.

I.1) Le trilemme d'Agrippa

La position sceptique développée par Sextus Empiricus est conçue comme une manière de remettre en cause l'affirmation des Stoïciens selon laquelle ils auraient réussi à dégager un critère de la vérité[19]. Pour contrer une telle affirmation, le sceptique pyrrhonien (du moins sous sa forme tardive avec Sextus Empiricus) montre que nous sommes toujours confrontés à des apparences contradictoires, que nous ne disposons d'aucun critère nous permettant de distinguer le vrai du faux. Dans ces conditions, la conduite qui s'impose est la suspension du jugement. Les apparences constituent alors une sorte de critère pratique pour conduire notre vie. Une fois débarrassé des inquiétudes déclenchées par la recherche d'un critère ferme et unique de vérité, suivies de la prise de conscience de l'impossibilité d'y arriver, le philosophe pyrrhonien prend pour guide les seules apparences. C'est parce qu'il est confronté à la mise en opposition de choses dont la force lui paraît égale qu'il est conduit à ne rien affirmer de manière dogmatique. Le scepticisme pyrrhonien ne débouche pas sur la formulation d'un paradoxe, duquel seule une solution non sceptique pourrait nous extraire, mais sur la recommandation d'une attitude de vie, d'une « posture éthique » [Pritchard 2005, p. 214]. Cette attitude consiste à « vivre » le scepticisme, c'est-à-dire à vivre de manière agnostique, sans affirmer quoi que ce soit de manière dogmatique.

La raison pour laquelle il ne faut pas donner son assentiment à un énoncé qui effectue une assertion de connaissance tient au fait que lorsqu'un sujet effectue une telle assertion, il est exigé qu'il puisse apporter des raisons qui soutiennent ce qu'il affirme connaître. Or, comme le montre le sceptique pyrrhonien, quel que soit le type de raisons apportées, le sujet qui effectue l'assertion n'est pas en mesure de remplir le contrat impliqué par son assertion de connaissance. La raison en est que, pour tout type de raisons apportées, celles-ci sont défectueuses. Nous pouvons distinguer trois manières d'essayer de relever le défi sceptique.

1. soit nous répondons en donnant une raison qui soutient l'assertion de connaissance. Le problème est que l'apport de cette raison appelle à nouveau le questionnement sceptique, ce qui génère une régression à l'infini ;
2. soit nous répondons en donnant une raison qui, pour emporter l'adhésion, suppose que nous acceptions déjà l'affirmation que nous cherchons à soutenir. Nous succombons alors à l'objection de la circularité ;

[19] Pour une mise en perspective historique du problème du critère de la vérité, voir le premier chapitre de [Amico 1993]. Tout en y prenant part, Cicéron [1962] replace également bien les termes de ce débat.

3. soit nous donnons une raison que nous considérons comme « ultime », une raison qui clôt le débat. Le problème est que cette raison fait l'objet d'une assertion dogmatique. Ce faisant, elle ne satisfait pas à l'exigence sceptique d'apport de raisons de croire, exigence qui est *générale*.

Dans la mesure où aucune des voies proposées n'est satisfaisante, le sceptique en conclut qu'il faut suspendre notre assentiment à l'égard de toutes les affirmations de connaissance[20].

Cette problématique sceptique se retrouve aujourd'hui sous la forme d'un questionnement sur la notion de justification épistémique. Chacune des voies préalablement dégagées constitue la source d'une possible théorie de la justification. Étant donné la définition de la connaissance comme « croyance vraie justifiée »[21], la question est de savoir comment il faut comprendre la dernière exigence, celle de justification. A cette question, Chisholm répond en reprenant la liste des options énoncées ci-dessus, tout en y ajoutant quelques modifications :

> « 1) On peut considérer que les questions portant sur la justification, qui suscitent notre problème, sont basées sur des présupposés erronés et donc qu'on *devrait ne pas du tout les poser*.
> 2) On peut considérer qu'aucun énoncé ou affirmation n'est justifié, à moins

[20] Sextus Empiricus qui, selon Diogène Laërce, suit Agrippa sur ce point, présente ces trois voies de la sorte : « Les sceptiques plus récents nous ont transmis cinq modes de la suspension de l'assentiment : le premier qui part du désaccord, le second, selon lequel on est renvoyé à l'infini, le troisième selon le relatif, le quatrième est l'hypothétique, le cinquième, le diallèle (…) Celui qui s'appuie sur la régression à l'infini est celui dans lequel nous disons que ce qui est fourni en vue d'emporter la conviction sur la chose proposée à l'examen a besoin d'une autre garantie, et celle-ci d'une autre, et cela à l'infini, de sorte que, n'ayant rien à partir de quoi nous pourrons commencer d'établir quelque chose, la suspension de l'assentiment s'ensuit (…) Nous avons le mode qui part d'une hypothèse quand les dogmatiques étant renvoyés à l'infini, ils partent de quelque chose qu'ils n'établissent pas mais jugent bon de prendre simplement et sans démonstration, par simple consentement. Le mode du diallèle arrive quand ce qui sert à assurer la chose sur laquelle porte la recherche a besoin de cette chose pour emporter la conviction ; alors n'étant pas capables de prendre l'un pour établir l'autre, nous suspendons notre assentiment sur les deux » [*Esquisses pyrrhoniennes*, I, 15]. Comme l'explique Fogelin [1994, p. 116], les modes du *désaccord* et du *relatif*, partant du constat selon lequel il existe des énoncés sur la nature du monde perçu qui sont en concurrence directe, poussent ceux qui font de tels énoncés à justifier leurs allégations. La fonction des autres modes (la régression à l'infini, l'hypothèse arbitraire et la circularité) est justement de montrer qu'il est impossible de remplir cette exigence de manière satisfaisante.

[21] Définition que l'on fait remonter au *Théétète* [210b], dans lequel Platon distingue « l'opinion vraie obtenue par hasard » de « la connaissance », mais dans lequel il montre également que la science ne peut pas consister qu'en une opinion droite accompagnée de *logos* [traduit par « raison » (Diès), « justification » (Robin) ou « définition » (Narcy)]. Autrement dit, les conditions de « croyance », de « vérité » et de « justification » – si elles sont nécessaires à la connaissance – ne sont pas suffisantes. La définition dite « classique » qui présente la connaissance comme une opinion vraie pourvue de raison se trouve dans le dialogue antérieur qu'est le *Ménon* [98a] : « les opinions vraies (…) ne valent donc pas grand chose, tant qu'on ne les a pas reliées par un raisonnement qui en donne l'explication (…) Mais dès que les opinions ont été ainsi reliées, d'abord elles deviennent connaissances, et ensuite, elles restent à leur place. Voilà précisément la raison pour laquelle la connaissance est plus précieuse que l'opinion droite, et sache que la science diffère de l'opinion vraie en ce que la connaissance est lien ». Pour une mise au point sur la question de savoir si l'on peut attribuer à Platon la définition de la connaissance comme « croyance vraie justifiée », voir [Burnyeat 1991, p. 244]. Burnyeat répond négativement, expliquant que « *logos* » ne désigne pas le fondement adéquat d'une croyance, mais une « formule explicative » qui dit ce qu'est la chose crue (cela s'accompagne de l'idée selon laquelle « *episteme* » ne désigne pas tant la connaissance que la compréhension).

> qu'il ne soit justifié, au moins en partie, par un autre énoncé ou affirmation justifié, qu'il ne justifie pas ; cette croyance peut suggérer que l'on doive continuer le processus de justification *à l'infini*, justifiant chaque affirmation en faisant référence à une affirmation supplémentaire.
> 3) On peut considérer qu'aucun énoncé ou affirmation *a* n'est justifié à moins qu'il ne soit justifié par un autre énoncé ou affirmation justifié *b*, et que *b* n'est pas justifié à moins qu'il ne soit à son tour justifié par *a* ; cela suggérerait que le processus de justification est, ou devrait être, *circulaire*.
> 4) On peut considérer qu'au niveau de certaines affirmations particulières *n*, le processus de justification doive s'arrêter, et on peut dire alors de chaque déclaration *n* soit que : a) *n* est justifiée par quelque chose – à savoir, *l'expérience ou l'observation* – qui n'est pas lui-même une affirmation et qui ne peut donc pas être qualifié lui-même de justifié ou d'injustifié ; b) *n* est elle-même *injustifiée* ; c) *n se justifie elle-même* ; d) *n* n'est *ni justifiée ni injustifiée.* » [1982, p. 129]

Les modes de la régression à l'infini (2) et de la circularité (3) sont repris. Ils correspondent à deux stratégies contemporaines qui ont été développées pour échapper au dogmatisme : l'infinitisme[22] et la théorie cohérentiste de la justification[23]. Chisholm ajoute deux modifications à la présentation des modes sceptiques faites par Sextus Empiricus. Tout d'abord, il érige en une voie à part entière le constat selon lequel le problème de la justification n'est finalement qu'un faux problème, et que pour certaines propositions il n'y a aucun sens à poser la question de leur justification[24]. De plus, il envisage le mode de l'hypothèse arbitraire (ce que nous avons nommé « dogmatisme ») sous différents aspects :

1. l'option b) est celle qui se rapproche le plus du quatrième mode d'Agrippa, puisqu'elle considère que la proposition à laquelle nous nous arrêtons n'est posée que de manière arbitraire et dogmatique, aucune raison ne pouvant être alléguée en faveur de cette assertion de connaissance ;

2. les options a), c) et d) constituent quant à elles différentes stratégies de type fondationnaliste.

- L'option d), selon laquelle les propositions de base sont « ni justifiées ni injustifiées », se rapproche de la première voie dégagée par Chisholm. Dans les deux cas, il est incongru de poser la question de la justification à propos de ce type de croyances. Le fait qu'aucune réponse ne puisse être apportée

[22] Bien que peu prise en compte, cette voie a été défendue par Klein [2005]. Elle échappe à l'objection de la circularité, sans passer par le recours à des propositions de base, en soutenant que la garantie d'une proposition augmente au fur et à mesure que s'allonge la série des raisons. L'infinitisme ne requiert pas que le sujet soit en mesure de saisir la série complète des raisons pour que l'on puisse lui attribuer de la connaissance.

[23] On trouve une telle stratégie chez BonJour [1985] et Elgin [2005]. Brièvement, la théorie cohérentiste de la justification soutient deux idées essentielles : d'une part ce qui justifie nos croyances doit être de la même nature qu'une croyance ; d'autre part ce qui justifie une croyance n'est pas la relation privilégiée que cette croyance entretiendrait avec une autre croyance ou quelques autres croyances qui seraient « épistémiquement premières », mais une croyance est justifiée si elle entretient des relations de soutien mutuel, de renfort réciproque, avec l'*ensemble* des croyances qui forment le système doxastique d'un sujet.

[24] On trouve une telle stratégie dans *De la certitude* de Wittgenstein, qui sera analysée dans le chapitre 3.

n'est pas le signe du caractère non fondé de la croyance, sans être pour autant l'indice qu'il s'agit là d'une croyance au statut épistémique spécial.

- Les options a) et c) sont celles qui ont été le plus communément développées sous la bannière du fondationnalisme. Loin de s'exclure, elles constituent deux manières possibles pour une croyance d'être une « croyance de base ». La stratégie fondationnaliste s'appuie sur deux exigences :

Théorie fondationnaliste de la justification
S est justifié à croire que *p* si et seulement si :
a) soit *p* est inféré de manière non nécessairement déductive à partir d'une croyance de base ;
b) soit *p* est une croyance de base. *p* est une croyance de base si et seulement si *p* ne tire pas sa justification d'une autre croyance.

Si une croyance ne tire pas sa justification d'une autre croyance, alors soit elle la tire d'elle-même (c), soit la justification lui est fournie par une instance non doxastique : par exemple, pour les croyances perceptives, par l'expérience (a).

La première option semble particulièrement adéquate pour rendre compte de la manière dont certaines croyances se justifient « par elles-mêmes », c'est-à-dire du seul fait de leur prise en compte par le sujet. Ainsi, la seule considération de la proposition « le tout est plus grand que la partie » suffit à faire en sorte que je suis justifié à la croire. Ces propositions sont « évidentes par elles-mêmes » dans la mesure où elles n'acquièrent pas leur justification du fait de leur mise en rapport avec une proposition ou un quelque autre type d'évidence. La propriété épistémique de la "*self-evidence*" s'applique aux propositions qui sont crues dès qu'elles sont comprises. Non pas que le caractère irrésistible de l'assentiment soit ce qui définisse l'évidence par soi d'une croyance, mais ils sont indissociables en pratique.

Bien que les croyances évidentes par elles-mêmes soient avant tout des propositions nécessaires, comme des axiomes mathématiques, les propositions contingentes ne sont pas pour autant exclues de la catégorie des croyances de base. De telles croyances (comme « je suis triste ») tirent leur justification d'une instance non doxastique, comme les états mentaux du sujet. Le fondement ultime de ces croyances se situe dans des données, objets ou faits qui ne sont pas des croyances, et qui – plus radicalement – sont de nature non propositionnelle. On a alors affaire à un fondationnalisme de type non doxastique[25].

C'est dans l'intérêt porté à cette forme de fondationnalisme que nous pouvons situer l'articulation entre le scepticisme pyrrhonien et le scepticisme moderne. En effet, si le fondationnalisme non doxastique constitue une stratégie pour échapper au trilemme d'Agrippa, il s'avère que c'est en son sein que l'on trouve les germes qui favorisent le développement du scepticisme moderne. Le lien se noue au niveau du traitement de l' « évidence ». Contrairement aux croyances qui sont évidentes par elles-mêmes (« 2 + 2 = 4 »), les croyances qui portent sur ma

[25] Pour une discussion des développements contemporains sur le fondationnalisme doxastique et le fondationnalisme non doxastique, voir [DePaul 2001].

perception immédiate du monde (« J'entends un bruit dans cette direction », « Il y a quelque chose qui exerce une pression sur mon corps »), bien que n'étant pas inférées à partir d'autres croyances, ont besoin d'être mises en évidence par autre chose qu'elles-mêmes. En quoi consiste cette évidence[26] ? Dans la mesure où il s'agit d'éviter la menace de la régression à l'infini, il semble qu'elle doive être de nature non propositionnelle. C'est pourquoi les objets du monde, mais aussi les données sensibles, les expériences et plus généralement les états mentaux du sujet constituent de bons candidats. Plus précisément, au sein de cette catégorie d'objets non propositionnels pouvant constituer un fondement ultime pour nos croyances, nous devons encore distinguer les théories qui considèrent que l'évidence de nos croyances consiste entièrement dans les états mentaux non factifs du sujet[27], de celles qui considèrent que l'évidence de nos croyances réside en partie dans les états du monde.

C'est la première voie de cette subdivision qui a été la plus développée[28]. Elle attire les faveurs des philosophes rationalistes et empiristes. Sur ce terrain se retrouvent ceux qui considèrent que l'évidence de nos croyances de base (qui sont contingentes) consiste entièrement dans nos états mentaux, ceux-ci englobant les données sensibles et la conscience que nous avons d'être affectés de telle ou telle manière. Dans cette perspective, les croyances de base portent sur la manière dont les choses nous apparaissent dans une intuition sensible ou intellectuelle. Elles ne portent pas sur les objets du monde, mais sur la manière dont ces objets se manifestent à nous. Dans la mesure où nous sommes directement mis en rapport avec ces états, où ils s'imposent à nous de manière irrépressible, nous ne pouvons pas douter les avoir au moment même où nous les avons. Les croyances de base incluent alors des croyances de type : « Il me semble entendre un bruit dans cette direction », « J'ai la sensation de quelque chose qui exerce une pression sur mon corps ».

Cette théorie de la justification, conçue comme une manière d'échapper à l'argument sceptique pyrrhonien, n'est pas sans soulever un certain nombre de difficultés[29]. Nous nous concentrerons sur le traitement de l'évidence qu'elle

[26] A ce stade de l'analyse, nous ne faisons pas de distinction entre 1/ l' « évidence » comme ce qui fonde une croyance de manière adéquate, et 2/ une justification, une raison de croire une proposition. Nous verrons dans le chapitre 2 (I.2) dans quelle mesure cette assimilation est contestable.

[27] Un état mental non factif est un état mental dont la vérité n'implique pas la réalisation d'une composante non mentale (un fait du monde) correspondante.

[28] Pour des développements récents en ce sens, voir Ayer [1940, 1956], Conee et Feldman [2004], Fumerton [1995], BonJour [1999*a*, *b*].

[29] Un autre problème important concerne la difficulté qu'il y a à comprendre comment quelque chose de non propositionnel (un *sense-datum*) peut justifier quelque chose de propositionnel (une croyance). Ce qui conditionne la position de ce problème, c'est que l'on considère que seul quelque chose de propositionnel, donc susceptible d'être vrai ou faux, est en mesure de justifier une croyance. Si une croyance entretient une relation avec quelque chose qui n'est pas une proposition, cette relation ne peut être que de nature causale. Or ce que nous recherchons, ce n'est pas simplement l'origine causale de nos croyances ; nous ne voulons pas simplement « disculper » nos croyances en retraçant tout le parcours causal qui nous a conduit à les croire [pour la distinction entre la disculpation et la justification d'une croyance, voir McDowell, 1996]. Nous voulons donner les raisons que nous avons de penser que nos croyances sont vraies. Le problème est que si le donné est de nature propositionnelle, la menace de la régression à l'infini refait surface. Cette difficulté est formulée par Davidson [1981], Sellars [1963, p. 80], Williams [1977, p. 32].

implique. Dans la mesure où les croyances de base ont pour contenu la manière dont les choses nous apparaissent, il semble que seule une justification de type internaliste peut constituer une justification adéquate. Par là, il faut entendre que seule une justification accessible au sujet qui entretient la croyance de base sera considérée comme une bonne raison de croire. La raison en est que, par exemple, pour un sujet auquel il « semble entendre un bruit dans cette direction », la seule information sur la base de laquelle il peut considérer sa croyance comme justifiée (ou pas) porte sur le mode d'apparaître des objets. Une telle information n'est accessible qu'à lui seul.

Par conséquent, le fondationnalisme non doxastique va de pair avec la défense d'un « évidentialisme interne »[30]. Selon cette position, seul ce qui est susceptible d'être immédiatement accessible au sujet peut constituer une raison de croire. Autrement dit, il ne suffit pas que le sujet dispose de raisons (internes[31]) de croire, sans être en mesure d'en prendre conscience ; encore faut-il qu'il soit directement mis en rapport avec elles et qu'il en ait conscience (qu'il soit « frappé » par elles). Quand l'évidence de nos croyances consiste également entièrement dans nos états mentaux non factifs (sensation, conscience, manière d'apparaître), nous sommes alors en présence d'une « conception phénoménaliste de l'évidence »[32].

Dans ces conditions, pour avoir des jugements vrais sur le monde qui puissent constituer un savoir, il faut partir de ce qui est épistémologiquement premier, à savoir nos idées et impressions, et plus généralement de l'ensemble des entités mentales dont nous sommes conscients. Cette conception, bien que conçue pour terrasser le sceptique (elle permet de remplir les exigences qu'il impose[33]), est pourtant ce qui favorise la gestation d'une nouvelle forme de scepticisme. Sous ces traits, l'argument du sceptique ne porte plus sur la structure justificative et la

---

Pour résoudre ce problème, une stratégie consiste à montrer que le contenu des états mentaux susdits, bien que n'étant pas de nature propositionnelle, est de nature *conceptuelle*, et que dans ces conditions ces états peuvent constituer des fondements appropriés aux croyances de base. Pour une présentation de la position conceptualiste, selon laquelle la perception du donné fournit des raisons de croire si et seulement si son contenu est conceptuel, voir [Engel 2003]. On trouve cette position chez McDowell [1996, p. 140-6]. Pour une analyse des limites de la position qui attribue un contenu conceptuel au donné perceptif, voir l'article d'Engel ci-dessus, et Dokic [2004, p.111-118]. Afin de montrer comment un contenu perceptif non-conceptuel peut constituer la pierre de touche indispensable à l'attribution d'une justification aux croyances de base, on peut soit montrer que ce contenu a au moins un certain degré d'intentionnalité et est représentationnel (solution développée par Peacocke [1992] ; Huemer [2001, chap. 4.2] et – dans une optique naturaliste – par Dretske [1981, en particulier les chapitres 6, 7 et 8]) ; soit analyser différemment la relation entre le donné et la croyance de base (solution développée par BonJour, qui consiste à établir un rapport de nature descriptive – ni logique, ni causale – entre la croyance de la base et la conscience du contenu de l'expérience. Voir chapitre 4, I.2).

[30] Cette terminologie est due à Silins [2005].

[31] Ici, « internes » au sens de « dissimulées sous la peau du sujet ».

[32] Voir Williamson [2000*a*] pour une critique de cette conception (sur laquelle nous revenons dans le chapitre 2, I.2.c). Pour une présentation de cette conception, voir Kelly [2006], [2008]. A ne pas confondre avec le « phénoménalisme », tel qu'on le trouve par exemple chez Ayer [1956, 3.6], et qui désigne la position selon laquelle les propositions affirmant l'existence d'objets physiques sont « analysables en », ou « réductibles à » des propositions portant sur les séquences de sensations des sujets percevant ces objets. Plus radicalement, les objets physiques seraient des constructions logiques à partir de *sense-data*.

[33] Nos croyances de base (portant sur la manière dont les choses nous *apparaissent* plutôt que sur ce que *sont* les choses elles-mêmes) sont absolument certaines et infaillibles.

manière dont nous hiérarchisons nos croyances ; mais il interroge la capacité qu'a l'évidence comprise de manière « phénoménale » de faire taire un certain nombre de doutes. En particulier, la question est dorénavant de savoir comment, à partir de croyances de base portant sur nos idées et impressions, nous sommes en mesure de passer à des croyances portant sur le monde physique. Après tout, le fait qu'il me semble entendre un bruit dans cette direction peut aussi bien constituer une bonne raison de croire qu' « il y a un bruit dans cette direction », que de croire qu' « il me semble entendre un bruit dans cette direction », alors même que – dans ce second cas – la sensation auditive peut ne renvoyer à aucun fait externe correspondant. Autrement dit, à partir de cette évidence interne, il n'est pas plus raisonnable de croire que la croyance qu' « il y a de bruit dans cette direction » est vraie que de croire qu'elle est fausse. Pourtant, nous faisons comme si elle constituait une bonne raison de la croire. Mais de quel principe nous autorisons-nous pour inférer cette croyance à partir de la croyance de base selon laquelle « il me semble entendre un bruit dans cette direction » ? Un principe de déduction ? Un principe d'induction ? Ou encore un principe de traduction des énoncés ? Comme l'a montré Ayer [1956, 2.9], aucun de ces principes ne nous autorise à convertir nos croyances de base, portant sur nos *sense-data*, en des croyances portant sur des objets. Par conséquent, même si nous accordions que les premières croyances sont justifiées, la justification des secondes ne pourrait en être impliquée. Dans l'attente d'une solution permettant de progresser avec assurance des données internes aux objets physiques, nous pouvons toujours craindre que ces données ne soient pas causées par les objets physiques qu'elles suggèrent, mais qu'elles s'intègrent aussi bien dans un scénario sceptique.

I.2) L'indiscernabilité des situations normales et des scénarios sceptiques

Si nous partons du principe que la seule évidence légitime consiste dans les états mentaux non factifs dont nous sommes conscients, il ne va pas de soi qu'ils sont suffisants pour nous garantir la connaissance des objets du monde extérieur. La raison en est que ces états mentaux peuvent *aussi bien* être causés par la perception de ces objets qu'être le fruit d'une illusion persistante. La présence de ces états mentaux ne justifie *pas plus* la croyance en la présence d'objets extérieurs (dont ils seraient les effets, ou les représentants immédiats), que la croyance selon laquelle nous sommes enrôlés dans un scénario sceptique. Par « scénario sceptique », il faut entendre une situation dans laquelle se trouve un sujet quand il a des croyances fausses sur le monde, alors même que ses expériences sont exactement identiques à celles qu'il aurait s'il n'était pas dans l'erreur[34]. Autrement dit, d'un point de vue

[34] Pour qu'il y ait « scénario sceptique », il faut que les croyances du sujet portent sur le monde extérieur. C'est pourquoi le cas du rêve ne constitue pas le paradigme des scénarios sceptiques. Dans le rêve, nous n'affirmons rien. Nous ne formulons pas de croyances. De plus, outre la question de savoir si les représentations du sujet rêvant peuvent être traitées comme des croyances ; reste que ses représentations ne

interne, la situation du sujet qui se trompe est indiscernable de celle dans laquelle il se trouve quand il a des croyances vraies sur le monde. « Phénoménalement », il dispose des mêmes évidences. Mais d'un point de vue externe, il s'agit de deux situations radicalement distinctes, puisque dans la première situation le sujet n'a aucune croyance vraie sur le monde, contrairement à ce qui se passe dans la seconde situation. Le problème est que, dans les limites imposées par la conception de l'évidence retenue, rien ne permet au sujet de déterminer s'il se trouve dans l'une ou l'autre situation.

Or, ainsi va l'argument sceptique, nous ne pouvons pas savoir quoi que ce soit du monde si, préalablement à une attribution de connaissance, nous ne sommes pas en mesure d'exclure la possibilité que nous sommes dans un scénario sceptique. Cet argument prend la forme de l'argument « par ignorance ».

Argument par ignorance
1) Je ne sais pas que je ne suis pas dans un scénario sceptique.
2) Si je ne sais pas que je ne suis pas dans un scénario sceptique, alors je n'ai aucune connaissance sur le monde extérieur.
3) Donc je n'ai aucune connaissance sur le monde extérieur.

I.2.a) Première prémisse de l'argument par ignorance

La première prémisse de l'argument par ignorance pose que je ne sais pas que « je ne suis pas dans un scénario sceptique ». Par commodité, nous adopterons cette formulation : je ne sais pas que non *sh*[35]. Deux arguments peuvent être apportés en faveur de cette prémisse :

1. Tout d'abord, la croyance que non *sh* n'est pas sensible à l'état du monde.
2. Ensuite, je ne dispose d'aucune raison qui favorise la croyance que *p*[36] sur la croyance que *sh*.

i) Le principe de sensibilité

Pour qu'on puisse attribuer à un sujet le savoir qu'il n'est pas la victime d'un scénario sceptique, il faut que sa croyance selon laquelle « il n'est pas dans un scénario sceptique » soit sensible à la vérité. Le principe de sensibilité peut être formulé comme suit :

---

portent pas sur le monde extérieur. Nous prendrons comme paradigmes de scénario sceptique l'hypothèse du Malin Génie formulée par Descartes dans la première des *Méditations métaphysiques*, l'hypothèse des cerveaux dans une cuve formulée par Putnam [1981].

[35] *sh* est mis pour "*sceptical hypothesis*".

[36] *p* est une croyance particulière portant sur un état du monde, comme : « j'écoute un CD des *Strokes* », « j'ai deux mains ».

Principe de sensibilité
S sait que *p* si :
(*i*) Quand il est vrai que *p*, S croit que *p* ;
(*ii*) S'il est faux que *p*, S ne croit pas que *p*.

Les croyances portant sur un scénario sceptique ne remplissent pas la seconde condition. Soit la situation dans laquelle j'envisage la croyance selon laquelle « je ne suis pas la victime d'un Malin Génie, qui placerait dans mon esprit des représentations que je prendrais naïvement pour des représentations du monde ». Cette croyance ne souscrit pas au principe de sensibilité dans la mesure où, à supposer qu'elle soit fausse, donc à supposer que je sois véritablement la victime d'un Malin Génie, je continuerais malgré tout de croire que non *sh*. Les croyances relatives à un scénario sceptique résistent à tout changement des états du monde, c'est-à-dire que nous continuons de croire en leur fausseté quand bien même les situations qu'elles décrivent se réalisent. En cela, elles se distinguent des croyances contingentes relatives à mon environnement immédiat, du type « Je crois que j'écoute un CD des *Strokes* » : si une telle croyance était fausse, alors que tout le reste était semblable (si j'écoutais un CD des *Weezer* par exemple), alors je ne croirais plus que j'écoute les *Strokes*, mais bien que j'écoute les *Weezer*.

Dans la mesure où les croyances portant sur les scénarios sceptiques ne varient pas en fonction des changements des états du monde, rien ne garantit que nous n'ayons pas des croyances fausses à leur sujet. C'est pourquoi nous ne pouvons pas nous considérer comme sachant que non *sh*[37].

ii) Le principe de sous-détermination

Un deuxième argument en faveur de l'idée selon laquelle nous ne pouvons pas nous attribuer le savoir que non *sh* part de l'exigence de justification qui accompagne toute attribution de savoir. Pour que je sache que non *sh*, il faut que je sois en mesure d'apporter des raisons de penser qu'il est vrai que non *sh*. Plus particulièrement, il faut que je sois en mesure de présenter des raisons qui favorisent la croyance que non *sh* sur la croyance que *sh*. Or je ne dispose pas de ces éléments. Par conséquent, je ne sais pas que non *sh*. Cet argument repose sur l'adoption du principe de sous-détermination :

Principe de sous-détermination
S sait que non *sh* si les données dont il dispose favorisent non *sh* plutôt que *sh*.

Reste à préciser pourquoi nous devons accorder que les croyances relatives aux scénarios sceptiques sont « sous-déterminées » par les données dont nous disposons. Le principal argument en faveur de ce constat s'appuie sur la conception

[37] Le principe de sensibilité est défendu par Nozick [1981], Dretske [1970]. Nozick formule ce principe en termes de mondes possibles plus ou moins proches du monde actuel : S ne sait pas que *p* si, dans les mondes possibles les plus proches du monde actuel, et dans lesquels il est vrai que *sh*, S continue de croire – faussement – que non *sh*. Autrement dit, S ne sait pas que *p* si sa croyance « ne suit pas à la trace » la vérité de la proposition crue.

de l'évidence que nous avons présentée plus haut, à savoir la conception phénoménaliste de l'évidence. Si nous combinons cette conception de l'évidence avec le principe de sous-détermination, il apparaît que rien ne nous permet de nous déterminer davantage en faveur de non *sh* qu'en faveur de *sh*. La raison en est que ce qui nous apparaît alors que nous ne sommes pas les victimes d'un scénario sceptique ne peut pas être distingué de ce qui nous apparaît quand nous en sommes les victimes. Les expériences que nous faisons dans ces deux cas (le bon cas et le mauvais cas) sont indiscernables.

Cet argument suppose l'adoption de ce que, à la suite de la reconstruction qu'en propose McDowell [1982, p. 381 et suivantes], nous appellerons le principe du « plus grand facteur commun » :

> *Principe du plus grand facteur commun*
> L'expérience sensible de S quand il est vrai que non *sh*, et l'expérience sensible de S quand il est faux que non *sh*, partagent quelque chose en commun : un état mental neutre (que l'on peut nommer « apparence », « représentation », « idée » ou « *sense-datum* »).

C'est parce que, dans les deux cas, les expériences sensibles de S partagent quelque chose en commun qu'il est possible que S prenne l'une pour l'autre, et qu'il croie que non *sh* alors même qu'il est vrai que *sh*. Selon cet argument, les données auxquelles S a immédiatement accès sont compatibles avec les deux possibilités : le bon cas comme le mauvais cas. Or dans la mesure où, selon la conception phénoménaliste de l'évidence, les seules données probantes incontestables dont je dispose sont celles fournies par ma conscience, il en résulte que – à partir de ces données internes – rien ne me permet de distinguer l'expérience sensible dans laquelle, par exemple, je perçois que j'ai deux mains et il est vrai que j'ai deux mains, de l'expérience sensible dans laquelle, suite à une manipulation de mon cerveau par un savant fou, il me semble percevoir que j'ai deux mains (alors même que je ne suis qu'un cerveau dans une cuve). A partir des données auxquelles j'ai immédiatement accès, rien ne me permet de détecter si mon expérience sensible d'avoir deux mains est causée par le fait d'avoir véritablement deux mains et d'en faire une perception visuelle, ou bien si elle est le résultat d'une manipulation de mon cerveau par un savant fou. Cette évidence interne qu'est le fait qu' « il me semble avoir deux mains » n'implique pas plus la possibilité que je fais l'expérience visuelle véridique de mes deux mains, que la possibilité que je ne suis qu'un cerveau dans une cuve qui, à la suite de certains stimuli, forme la croyance qu'il a deux mains. C'est pourquoi je peux si facilement me tromper et prendre une situation dans laquelle je suis la victime d'un scénario sceptique pour une situation perceptive ordinaire.

Dans ces conditions, je ne peux pas m'attribuer le savoir que *p*[38]. Cette

[38] La conclusion de cet argument présuppose également le principe de sécurité. Ce principe énonce que S connaît une proposition s'il n'avait pas pu aisément se tromper à propos d'un cas semblable. Par conséquent, il est possible qu'un sujet ne sache pas que *p*, même s'il est vrai que *p* et qu'il croit que *p*, car il existe des cas proches de sa situation actuelle dans lesquels il aurait continué de croire que *p* (par exemple : « ceci est une

conséquence suppose l'acceptation de deux autres principes, mis en œuvre dans la seconde prémisse de l'argument par ignorance.

I.2.b) Seconde prémisse de l'argument par ignorance

Je ne sais pas que non *sh* d'une part parce que ma croyance que non *sh* est insensible à la vérité, et d'autre part parce que je ne suis pas capable de montrer que je dispose de davantage de raisons de croire que non *sh* que de raisons de croire que *sh*. Les données dont je dispose ne donnent pas plus de crédit à *sh* qu'à non *sh*. De cette indétermination, le sceptique conclut qu'il ne possède aucune connaissance relative au monde extérieur. Cette conclusion suppose l'acceptation du principe d'exclusion et du principe de clôture épistémique.

i) Le principe d'exclusion

Ce principe énonce que, pour savoir que *p*, S doit être en mesure d'exclure – c'est-à-dire d'éliminer complètement – toute alternative dont il sait qu'elle est incompatible avec *p*. Étant donné ce que nous venons de voir avec l'exposé de la première prémisse, il est évident que nous ne sommes pas en mesure de satisfaire ce principe. En effet, le principe d'exclusion est encore plus exigeant que le principe de sous-détermination : il ne s'agit pas tant de montrer que je suis *plus* justifié à croire que non *sh* que *sh*, mais il s'agit plus radicalement de montrer que je suis complètement justifié à croire que non *sh*, ce qui revient à éliminer totalement la possibilité que *sh*. Dans la mesure où S n'est même pas en mesure de montrer que les données dont il dispose placent ses croyances ordinaires en meilleure posture que les hypothèses sceptiques, il est évident qu'il n'est pas du tout en mesure de prouver l'absolue fausseté de ces hypothèses. Le principe d'exclusion demande des raisons *concluantes* de croire que non *sh,* c'est-à-dire des raisons qui établissent de manière contraignante la fausseté de *sh*[39].

Reste à déterminer pourquoi, pour savoir que *p*, je dois être en mesure

grange ») quand bien même il aurait été faux que *p* (s'il se trouve dans la situation des granges factices, décrite par Goldman [1976] : le sujet se trouve alors dans un scénario sceptique *proche du monde actuel*). Le principe de sécurité exige une certaine fiabilité du sujet (même si cette fiabilité n'est pas suffisante pour en faire à tous les coups un sujet connaissant). Nous y revenons plus loin (II.3.b) et dans le chapitre 5 (III.2.a).

Le principe de sécurité permet de traiter comme de la connaissance des cas qui n'auraient pas été traités comme tels par le principe de sensibilité. Ainsi, ma croyance que « non *sh* », bien que non sensible, peut être sûre : en effet, il n'existe pas de cas *proches de ma situation actuelle*, dans lesquels je crois que « non *sh* » (« je ne suis pas un cerveau dans une cuve ») alors qu'il est faux que « non *sh* ». Un tel cas serait *radicalement différent* de ce que je suppose être ma situation actuelle. Sur la différence entre le principe de sécurité et le principe de sensibilité, voir [Pritchard 2005, chap. 6.3].

[39] Cette exigence est liée à une certaine conception de la connaissance, selon laquelle la connaissance est une affaire « de tout ou rien » : soit nous savons que *p*, soit nous ne le savons pas, il n'y a pas de place pour une plus ou moins bonne connaissance (cf. Dretske [1981*b*]). C'est pourquoi, si la connaissance est une croyance vraie justifiée, nous devons disposer de la justification optimale. Pour une critique de cette idée, voir chapitre 6, I.1.a.

d'exclure la possibilité d'un scénario sceptique dont je sais qu'il est incompatible avec la vérité de *p*. Cela tient à l'acceptation du principe de clôture épistémique.

ii) Le principe de clôture épistémique

Selon ce principe, la connaissance est close sous implication connue.

Principe de clôture épistémique
Si S sait que *p*, et S sait que *p* implique *q*, alors S sait que *q*.

A première vue, ce principe n'énonce rien de surprenant. Ainsi, si je sais que « j'ai les yeux marrons », et si je sais qu'avoir les yeux marrons implique de ne pas avoir les yeux bleus, alors je sais que « je n'ai pas les yeux bleus ». J'effectue alors une banale inférence déductive.

Mais le sceptique va plus loin. Il applique ce principe à rebours et montre que si je ne sais pas que *p, p* désignant alors la négation d'une hypothèse sceptique (« je ne suis pas un cerveau dans une cuve »), alors je ne sais pas toutes les choses dont je sais qu'elles sont impliquées par le fait que l'hypothèse sceptique n'est pas réalisée (ici, par le fait que je ne suis pas un cerveau dans une cuve). Par exemple, je ne peux pas savoir que *q* (« j'ai deux mains »). La raison en est que je sais qu'être un cerveau dans une cuve est un état de fait totalement incompatible avec le fait d'avoir deux mains.

Si le principe de clôture épistémique semble aller de soi, les exigences qui l'accompagnent aboutissent à la formation d'un paradoxe. Le paradoxe sceptique naît de notre tiraillement entre ces deux constats : d'un côté, en accord avec le principe de clôture épistémique, nous nous tenons comme sachant que *non p* n'est pas compatible avec *q* ; mais d'un autre côté, en accord avec les principes d'exclusion et de sous-détermination, il nous faut admettre que nous ne pouvons ni éliminer de manière concluante que *non p*, ni même apporter une raison de croire qui place l'hypothèse non sceptique en meilleure posture épistémique que le scénario sceptique. Dans ces conditions, si je ne sais pas que *non p*, alors je ne sais pas non plus que *q*. Ma connaissance de propositions ordinaires devient dépendante et tributaire de ma connaissance de la non réalisation des hypothèses sceptiques. Mon absence de connaissance de la fausseté de ces hypothèses implique mon absence de connaissance ordinaire.

I.2.c) Conclusion de l'argument par ignorance

L'argument par ignorance n'aboutit pas seulement à la mise en doute de mon savoir que *q*. Il conduit plus généralement à la mise en doute de toutes les propositions portant sur un état du monde. Ce qui vaut pour la proposition particulière (« j'ai deux mains ») vaut pour toute proposition ordinaire dont je

m'attribue naturellement la connaissance, et qui porte sur un état de mon esprit ou sur un état du monde extérieur. A ce stade du raisonnement, l'argument par ignorance mobilise le « principe de généralité » : ce principe énonce qu'à partir d'un doute circonscrit à une proposition particulière, nous pouvons conclure à un doute général (et donc recommander la suspension de tout jugement). Ce principe suppose que ce qui vaut pour une proposition particulière vaut pour toutes les propositions du même type, c'est-à-dire pour toutes les propositions dont la connaissance implique de connaître la fausseté d'hypothèses sceptiques radicales (dont nous savons par ailleurs qu'elles ne sont pas compatibles avec les premières). A partir du moment où le doute est en place, il gangrène et contamine l'ensemble de la structure doxastique. Il a besoin de peu d'aliments pour se propager. Dans son étude dédiée à la compréhension de l'argument sceptique, Barry Stroud a montré le caractère impérieux de cette conclusion : étant donné la manière dont le problème est posé, et étant donné les principes dont se dote le sceptique, on ne peut qu'aboutir à une telle prolifération du doute[40].

Cette conclusion radicale suppose l'adoption d'un dernier principe : le principe d'infaillibilité. Ce principe énonce que la connaissance n'est aucunement compatible avec une possibilité d'erreur. C'est parce que le sceptique souscrit à ce principe qu'il exige que – pour savoir que *q* (« j'ai deux mains ») – nous ayons préalablement éliminé toute hypothèse dont nous savons que la réalisation mettrait en péril la connaissance recherchée. Ce principe est un principe que l'on peut qualifier d' « hygiéniste » : il refuse d'attribuer le statut de sujet connaissant à un sujet qui, alors même qu'il croit que *q* et qu'il est vrai que *q*, aurait pu aisément se tromper, ou est « tombé sur » la proposition que *q* par hasard. Ce principe implique que nous n'utilisions pas les termes de « connaissance » et de « savoir » à tout va, mais que nous en fassions un usage circonspect, conformément à des exigences très strictes. Mais s'il n'y a de connaissance que là où le risque d'erreur est totalement exclu, il en découle rapidement que nous ne pouvons pas connaître quoi que ce soit et que, si nous parlons de « connaissance », ce n'est que parce que nous utilisons le terme de manière relâchée (et donc de façon incorrecte)[41].

[40] [1984, chapitre 1] : à partir de l'analyse de l'argument du rêve présenté dans la première des *Méditations métaphysiques*, Stroud montre que Descartes raisonne correctement et a bien compris la structure pyramidale de la connaissance. Ainsi, l'impossibilité de savoir qu'il est faux que « je rêve » signe l'échec de la connaissance d'une proposition particulière (en l'occurrence, l'échec de la connaissance perceptive que « je suis assis près du feu, une feuille de papier à la main »), qui elle-même signe l'échec de *toute* connaissance sensible. Sur la base d'un exemple particulier, Descartes établit un verdict général sur la connaissance.

[41] Unger [1975] défend cette exigence d'infaillibilité, à laquelle il associe celle de certitude complète. Cette exigence rejoint la conception absolutiste de la connaissance, selon laquelle il n'y a pas différents degrés de connaissance : soit nous savons de manière absolument certaine que *p*, soit nous ne savons pas du tout que *p*.

I.3) Les stratégies anti-sceptiques contemporaines

I.3.a) La théorie des alternatives pertinentes

Si l'argument par ignorance semble aussi déstabilisant, c'est parce qu'il mobilise des principes que nous considérons comme évidents (car exprimant nos intuitions pré-théoriques sur la connaissance), mais qu'en même temps leur combinaison aboutit à la mise en doute d'un ensemble de propositions dont nous considérons pourtant que nous les savons. Une manière de s'extraire de ce paradoxe consiste à montrer que l'acceptation de l'un de ces principes ne va pas de soi, et que son abandon permet de préserver bon nombre de connaissances, sans que l'on puisse pour autant se voir accusé de laxisme.

Cette stratégie s'est notamment développée autour du principe de clôture épistémique. On a vu que si la connaissance est close sous implication *connue*, alors on ne peut s'attribuer la connaissance d'une proposition *p* que si l'on est en mesure de supporter le poids de ses implications, c'est-à-dire que si l'on est en mesure d'assumer l'exigence qu'impose la connaissance des propositions dont on sait qu'elles sont impliquées par *p*. Cette exigence très forte : il s'agit d'apporter des raisons de croire ces propositions qui soient concluantes. L'incapacité à remplir cette exigence pour la négation des hypothèses sceptiques conduit à penser que la solution consiste à abandonner la clôture épistémique. Pour s'attribuer le savoir que *p*, il n'est pas nécessaire d'être capable d'apporter des raisons concluantes de la fausseté de *toutes* les propositions dont on sait qu'elles sont incompatibles avec *p*, mais simplement des propositions qui décrivent un scénario sceptique ou un risque d'erreur *pertinent* eu égard à la situation envisagée. Rien ne sert d'exiger l'élimination des propositions décrivant toutes les situations contrefactuelles à la situation actuelle, même les plus éloignées et les plus radicales : seule importe l'élimination de propositions décrivant des situations contrefactuelles pertinentes, car proches de l'état du monde que nous prétendons connaître.

La question est de savoir comment nous délimitons la classe des situations contrefactuelles qui méritent d'être prises en compte, celles par rapport auxquelles un sujet doit se positionner. Autrement dit, quelles sont les alternatives à l'état du monde actuel, dont les chances de réalisation sont telles que leur exclusion est nécessaire pour l'attribution d'une connaissance à un sujet ? A cette question, Dretske apporte la réponse suivante : une alternative pertinente à la situation envisagée est une possibilité qui constitue une « rivale crédible » à l'état de fait que nous voulons connaître. C'est une possibilité qui fait partie d'une classe d'alternatives sur le fond de laquelle la proposition que l'on veut connaître doit se détacher, qui constitue une option adéquate relativement au contexte envisagé, aux intérêts du locuteur, etc. Prenons un exemple de Dretske :

> « Vous emmenez votre fils au zoo, vous voyez plusieurs zèbres, et – questionné par votre fils – vous lui dites que ce sont des zèbres. Savez-vous que ce sont des zèbres ? Sans aucun doute, la plupart de nous aurait peu d'hésitation à dire que nous le savons. Nous savons ce à quoi ressemblent les zèbres, et en plus c'est le zoo de la ville (pas Disneyland), et les animaux sont clairement indiqués comme étant des « zèbres ». Cependant, le fait que quelque chose soit un zèbre implique que cela ne soit pas une mule, et en particulier que cela ne soit pas une mule ingénieusement maquillée par les responsables du zoo afin qu'elle ressemble à un zèbre. Savez-vous que les animaux *ne* sont *pas* des mules ingénieusement maquillées par les responsables du zoo afin qu'elles ressemblent à des zèbres ? Pouvez-vous éliminer cette possibilité ? Disposez-vous de *cette* information ? Si ce n'est pas le cas, comment pouvez-vous disposer de l'information (et donc savoir) que ce sont des zèbres ? Et si le fait d'être trompé par les responsables du zoo n'est pas une possibilité pertinente, pourquoi ne l'est-ce pas ? Et si le directeur du zoo était un farceur réputé ? » [1981*a*, p. 130]

Dans cette situation, S aurait très bien pu croire que *p* (« ce sont des zèbres ») alors que les animaux en question n'étaient pas des zèbres. La solution de Dretske consiste à dire que si le sceptique a raison de nous signaler la possibilité de l'alternative comme quoi il s'agit peut-être d'une mule déguisée, il n'empêche qu'envisager une situation comme une alternative possible à la nôtre ne revient pas à en faire une alternative pertinente. On peut toujours imaginer une quantité d'alternatives à notre situation, toutes aussi farfelues et inquiétantes les unes que les autres. Mais cela ne revient pas à montrer que ces possibilités imaginées peuvent se produire. Ou plutôt, si ces possibilités peuvent se réaliser, il n'empêche que la prise en considération de certaines d'entre elles ne suffit pas à nous faire douter. La raison en est que quand une personne dit connaître quelque chose, elle signifie implicitement qu'elle exclut *a priori* certaines alternatives. Quand S dit que ce qu'il voit, ce sont des zèbres, et qu'il sait que ce sont des zèbres, il signifie par là que ce ne sont pas des gazelles ou des daims. Il ne veut pas dire qu'il sait que ce sont des zèbres plutôt que des mules maquillées.

> « Savoir que *x* est A, c'est savoir que *x* est A au sein d'un cadre d'alternatives pertinentes, B, C et D. Cet ensemble de contrastes, avec le fait que *x* est A, sert à définir ce qui est connu quand on sait que *x* est A. On ne peut pas changer cet ensemble de contrastes sans changer ce qu'une personne dit savoir quand elle dit savoir que *x* est A. » [Dretske 1970, p. 1022]

Autrement dit, quand S identifie des animaux comme des zèbres (A), ce qui le préoccupe c'est de ne pas les confondre avec d'autres types d'animaux (B, C et D), ce n'est pas de déceler un éventuel traquenard fomenté par le directeur du zoo qui s'amuserait à peindre les mules de telle sorte qu'elles ressemblent à s'y méprendre à des zèbres. Quand S dit qu'il sait que *p*, il dit qu'il sait que ce ne sont pas d'autres animaux de la même espèce, ou d'autres animaux rayés. Donc, quand bien même S ne sait pas que ce ne sont pas des mules savamment maquillées (cette éventualité ne lui traversant pas l'esprit), alors qu'il sait que des zèbres ne sont pas

des mules savamment maquillées (c'est une vérité triviale dont il n'a pas nécessairement actuellement conscience), dans ce cas S sait que ce sont des zèbres. Ce qui est intéressant dans cet exemple de Dretske, c'est qu'il ne fait pas appel à des alternatives radicales, du type « cerveau dans une cuve ». Pourtant, l'alternative de la mule maquillée n'est pas qualifiée de pertinente. La raison en est que rien dans l'exemple ne permet de l'insérer dans le « cadre des alternatives pertinentes » dont parle Dretske, c'est-à-dire dans « l'ensemble des contrastes » par rapport auxquels la croyance que *p* se distingue et se précise. Si S avait préalablement vu dans ce même zoo des lions rasés et peints de telle sorte qu'ils ressemblent à des tigres, alors son attitude épistémique aurait changé, son niveau de vigilance se serait accru et il n'aurait accepté que *p* qu'après avoir éliminé la possibilité que ce ne sont pas d'autres animaux peints afin qu'ils ressemblent à des zèbres. Le seul fait d'envisager de telles possibilités suffit à augmenter le niveau de la recherche et à élargir le cadre des alternatives pertinentes. Dans ce contexte, c'est à l'objecteur de prouver à S qu'étant donné les éléments dont il disposait, il aurait dû envisager la possibilité d'une telle alternative, à première vue non pertinente.

Il en résulte que S peut savoir que *p*, quand bien même il ne sait pas que non *sh*. S n'a pas à endosser la connaissance de l'ensemble des propositions impliquées par *p* pour pouvoir se considérer comme sachant que *p*. L'affaiblissement de l'exigence d'exclusion des propositions incompatibles avec *p* entr'ouvre la voie de la connaissance. Cependant, ce n'est pas cette solution que nous retiendrons. Deux raisons à cela :

Tout d'abord, S ne dispose pas toujours de l'ensemble des informations nécessaires pour dessiner correctement le contour des alternatives pertinentes. Dans la plupart des scénarios sceptiques, même pour les moins radicaux (comme celui de la mule déguisée), seul l'observateur extérieur (en l'occurrence le concepteur du scénario, et nous-mêmes qui sommes les lecteurs mis dans la confidence) dispose des informations supplémentaires suscitant la nécessité d'inclure dans le cadre des alternatives pertinentes des alternatives qui sinon n'en relèveraient pas. C'est bien la caractéristique des scénarios sceptiques que de construire des situations dans lesquelles *nous* sommes au courant – voire dans le secret – d'informations qui défont la croyance du sujet concerné, informations dont nous ne pouvons pourtant pas raisonnablement attendre du sujet qu'il envisage leur possibilité comme des « options vivantes ».

La seconde raison pour laquelle la solution des alternatives pertinentes ne sera pas retenue tient au caractère contre-intuitif que constitue l'abandon du principe de clôture épistémique. Accepter que nous savons que *p*, tout en acceptant que nous ne savons pas pour autant que non *sh* (*sh* désignant ici une alternative *non* pertinente), revient à accorder que nous donnons notre assentiment à une « conjonction abominable » [DeRose 1995]. Comment pouvons-nous à la fois *affirmer* que nous savons que *p* (« ce sont des zèbres ») et *affirmer* que nous ne savons pas que non *sh* (« ce sont des mules maquillées en zèbre ») ? On voit mal comment un sujet, auquel on mentionnerait cette alternative, pourrait résister à la

pression du doute en se réfugiant derrière l'affirmation selon laquelle il s'agit d'une alternative non pertinente[42]. Une fois la question explicitement soulevée, il ne semble pas possible de l'esquiver. L'alternative devient par cela seul pertinente. Si le sceptique demande que lui soient apportées des raisons concluantes de croire que non *sh*, c'est qu'il a de bonnes raisons de douter qu'il est faux que non *sh*. Le seul fait de prendre conscience d'une telle alternative et d'en faire l'objet d'une affirmation suffit à la faire basculer dans la classe des alternatives pertinentes.

On le voit, si le maintien du principe de clôture épistémique pose tant problème, c'est essentiellement parce qu'il est couplé avec l'exigence internaliste qui pose que pour être justifié à croire que non *sh*, il faut avoir accès aux raisons que nous avons de croire que non *sh*, et à être capable de les énoncer précisément. C'est sur cet accès et sur l'énoncé de ces raisons que pèche le sujet. On peut présumer que, une fois cette exigence abandonnée, on pourra maintenir le principe de clôture épistémique et contourner ainsi les occasions de faire des « conjonctions abominables »[43].

I.3.b) Le contextualisme

Une autre manière de s'extraire du paradoxe sceptique consiste à mettre en cause non pas le principe de clôture épistémique, mais le principe d'infaillibilité. Ce principe pose que la connaissance exclut tout risque d'erreur. Nous avons vu que, dans ces conditions, nous ne pouvons garantir avec certitude aucune connaissance, et que si nous faisons usage des termes « savoir » et « connaissance », ce n'est que parce que nous sommes trop permissifs.

A l'encontre d'un tel radicalisme, on peut développer une position qui se montre davantage sensible aux contextes d'illocution. Dans ce cadre, l'ensemble des alternatives pertinentes à une situation donnée varie en fonction des contextes dans lesquels la croyance que *p* est entretenue ou attribuée (il peut s'agir du contexte pour le sujet qui entretient la croyance, ou du contexte pour celui qui attribue au sujet la croyance que *p*). On part du principe que le sens des mots « savoir » et « connaître » varie en fonction des contextes dans lesquels ces mots sont employés. Plus précisément, ils varient en fonction des intentions, intérêts et attentes du locuteur et/ou de l'attributeur. Il en résulte que les critères en fonction desquels nous intégrons ou excluons les alternatives pertinentes à la situation envisagée ne sont pas fixes. Le contextualisme peut être envisagé comme un ensemble de règles méthodologiques qui nous indiquent en fonction de quoi et comment nous devons dessiner le contour du champ des alternatives pertinentes.

[42] C'est un point que Reid formule en ces termes : celui qui n'est pas capable d'endosser l'exigence que fait poser la connaissance des implications de *p* ne doit pas se prévaloir de la connaissance de *p* [EIP, VI, 4, p. 464]. Le maintien du principe de clôture épistémique revient à adopter l'exigence structurelle de cohérence interne entre nos attributions de connaissance.

[43] Sur le présupposé internaliste qui accompagne l'usage que font le sceptique (et Dretske) du principe de clôture épistémique, voir [Pritchard 2005, 2.2]. Nous y revenons dans le chapitre 3, III.3.

Autrement dit, c'est une position qui nous permet de répondre aux questions suivantes :

> « Qu'est-ce que nous pouvons légitimement présupposer lors de nos attributions de connaissance ? Quelles sont, parmi toutes les possibilités alternatives non-éliminées, celles qui ne peuvent être légitimement ignorées ? Quelles sont les « alternatives pertinentes » ? C'est-à-dire, pertinentes pour ce que le sujet sait ou ne sait pas. » [Lewis 1996, p. 365]

A ces questions, Lewis répond en énonçant une liste de règles qui contribuent à délimiter le contexte dans lequel nous effectuons une attribution de connaissance. Cette position a l'avantage de concéder au sceptique qu'il y aura toujours certaines alternatives que nous ne pourrons jamais légitimement exclure, tout en soutenant que cela ne nous empêche pas pour autant de légitimement les *ignorer*. Le fait d'ignorer certaines possibilités alternatives est un trait propre à chaque contexte conversationnel. Par exemple, aussi légitime soit-il – dans un certain contexte – d'ignorer la possibilité que je suis la victime d'une conspiration ou d'hallucinations en tout genre, rien ne m'empêche dans un autre contexte d'y prêter attention (selon la règle de l'attention) : elle devient alors une alternative pertinente. Le contextualisme permet ainsi de concilier le discours du sceptique et le discours que nous tenons ordinairement à propos des choses que nous considérons connaître : si le sceptique et l'homme du commun diffèrent à ce point dans leurs attributions de connaissance, ce n'est pas parce que le premier accepterait le principe de clôture épistémique, alors que le second le rejetterait. Tous les deux acceptent ce principe. Simplement, le premier y associe l'exigence d'exclure les alternatives dont on sait qu'elles sont incompatibles avec la proposition que l'on veut connaître, alors que le second n'y associe rien de tel. Il place ses attributions de connaissance dans un contexte beaucoup plus précis, ce qui le conduit à filtrer les alternatives pertinentes. La prise en compte de la variation de ces contextes permet de rendre intelligible à la fois le discours du sceptique et le discours de l'homme ordinaire : la thèse sceptique selon laquelle nous ne connaissons rien de ce que nous croyons connaître, et l'idée commune selon laquelle nous savons beaucoup de choses sur le monde qui nous entoure. Simplement, les critères du sceptique sont très stricts (toutes les alternatives doivent être prises en compte, le contexte est très indéterminé) ; alors que les critères de l'homme ordinaire sont plus relâchés. Dans un contexte non philosophique, il n'est pas requis que le sujet ait accès et énonce les raisons qu'il a de croire que non *sh*. L'application du terme de « savoir » n'étant pas tributaire de la capacité à remplir cette exigence, on peut donc attribuer au sujet le savoir que non *sh*.

Cependant, là encore, ce n'est pas une solution que nous allons retenir. Bien que la position contextualiste ait été déclinée de diverses manières[44], ces raffinements se heurtent à la difficulté suivante : une solution adéquate au problème sceptique doit être en mesure de nous expliquer pourquoi nous connaissons la fausseté des hypothèses sceptiques *quel que soit le contexte*. Plus précisément, nous

[44] Voir [Lihoreau 2005] ; [Engel 2007, p. 72-95].

sommes à la recherche d'une solution qui ne démantèle pas notre vie épistémique selon nos activités (nous mènerions alternativement la vie de l'homme ordinaire, puis la vie du philosophe, et en fonction de nos préoccupations nos attributions de savoir varieraient). Nous recherchons une solution qui rende compte du caractère unifié de notre vie épistémique. Il semble incongru de considérer que le moment de l'analyse philosophique et le moment de la vie ordinaire sont complètement détachés l'un de l'autre. Quand j'entre dans la salle de philosophie, je n'ouvre pas une parenthèse qu'il faudrait que je prenne soin de refermer à chaque fin de cours. Je mobilise simplement des outils conceptuels pour résoudre des problèmes philosophiques que je ne me pose pas dans la vie ordinaire, bien qu'ils y soient également présents. A ce titre, nous pouvons faire nôtre cette remarque de Reid :

> « (…) ce qui est absurde à la barre l'est également dans le fauteuil du philosophe. Ce qui serait ridicule si c'était prononcé devant un jury composé de citoyens honnêtes et sensés, ne le serait pas moins si c'était prononcé sérieusement dans une dissertation philosophique. » [EIP, VI, 5, p. 475]

Autrement dit, ce qui est valable dans la vie ordinaire doit l'être également dans le cadre d'une analyse philosophique. La raison en est que dans les deux cas nos jugements sont issus de ce que Reid nomme le « sens commun ». Par là, il désigne cette capacité partagée par tous les hommes (philosophes ou non), et qui leur permet de prendre place au sein d'échanges (conversationnels, matériels)[45]. C'est cette capacité qui unifie notre vie épistémique. Dans ces conditions, on voit mal comment elle pourrait être la source d'une telle conjonction : « quand je témoigne à la barre, je sais que ma mémoire est fiable ; mais quand je fais cours de philosophie, je ne le sais pas ». Le sens commun est la source de nos jugements à la fois dans nos affaires quotidiennes et quand nous discutons philosophie. Plus précisément, les jugements énoncés dans le cadre d'une discussion philosophique n'ont pas pour vocation de balayer momentanément ceux prononcés dans la vie ordinaire : ils s'y superposent, ils en sont le prolongement. Par conséquent, si faire varier le sens de nos attributions de connaissance implique de ne pas mobiliser la même capacité de jugement, il ne s'agit pas d'une option satisfaisante. Le problème sceptique reste donc entier.

I.3.c) L'évidence des propositions du sens commun

Un dernier groupe de solutions au problème sceptique s'articule autour de l'utilisation du principe de clôture épistémique, mais cette fois à l'avantage des énoncés de connaissance ordinaire. Le « tour » de ces solutions consiste à renverser l'argument par ignorance, en partant non pas de l'aveu d'ignorance de la fausseté des hypothèses sceptiques, mais du constat que nous connaissons les propositions

[45] « Le sens commun est ce degré de jugement commun aux hommes avec lesquels nous pouvons discuter et conclure des affaires. » [EIP, VI, 2, p. 424]

empiriques ordinaires. Ces théories s'inspirant de la démarche adoptée par Moore dans ses articles portant sur la question de la connaissance (il commence par énoncer ce qu'il connaît de lui-même et des choses qui l'entourent[46]), nous qualifions ce groupe de réponses de « réponses mooréennes », ou de « réponses du sens commun »[47].

Argument du sens commun

1) Je sais que *p* (« ceci est un crayon »),
2) Si je sais que *p*, alors (en vertu du principe de clôture épistémique) je sais que non *sh* (« ma perception est produite par un Malin Génie »),
3) Donc je sais que non *sh*.

Le parti pris de cet argument consiste à accepter le principe de clôture épistémique, mais en lisant le rapport d'implication dans le sens inverse du sceptique. En effet, en lui-même, le principe de clôture n'indique pas d'ordre de priorité. Dans ces conditions, il est tout à fait légitime de partir de ce que l'on sait pour en tirer les implications qui s'imposent[48].

Moore considère qu'il connaît *immédiatement* un grand nombre de choses le concernant et relatives au monde qui l'entoure. Dire qu'il s'agit d'une connaissance immédiate signifie qu'il s'agit d'une connaissance qui n'est pas inférée à partir d'une connaissance préalable[49]. Ces connaissances immédiates couvrent un champ très étendu de propositions, allant des propositions relatives à ce dont il est conscient, ce qu'il perçoit, ce dont il se souvient, et englobant également des propositions relatives à ses ancêtres, à la formation de la Terre, etc.

---

[46] Démarche adoptée dans “A defence of Common Sense”, “Proof of an External World”, “Four Forms of Scepticism”, “Certainty”. Voir [Burnyeat 1978] sur la pertinence de la démarche consistant à partir d'exemples ou de cas particuliers de connaissance pour comprendre la nature de la connaissance et pour prouver la fausseté des arguments sceptiques.

[47] Dans le chapitre 3, III.3, on distinguera la position de Moore des théories contemporaines (dites « néo-mooréennes ») qui s'inspirent de sa démarche, tout en s'en démarquant sur certains points.

[48] La possibilité d'une réversibilité de la proposition de départ et de la proposition impliquée suppose une conception large de l'implication. En un premier sens, mon savoir que *p* implique mon savoir que non *sh*, s'il est possible d'*inférer* mon savoir que non *sh* à partir de mon savoir que *p*. En ce sens, mon savoir que non *sh* est la conséquence de mon savoir que *p*. En un second sens, mon savoir que non *sh* peut être considéré comme une condition de mon savoir que *p* : savoir que p *présuppose* de savoir que non *sh*. Dans cette perspective (adoptée par le sceptique), je ne peux savoir que *p* que si je sais que non *sh*. Moore valide ces deux interprétations des rapports d'implication :

> « Par conséquent, je suis d'accord avec cette partie de l'argument qui dit que si je ne sais pas actuellement que je ne suis pas en train de rêver, il s'en suit que je ne *sais* pas que je suis debout, même si en fait je suis à la fois debout et pense que je le suis. Mais cette première partie de l'argument est une considération à double tranchant. Car, si elle est vraie, il s'en suit qu'il est également vrai que si je *sais* que je suis debout, alors je sais que je ne suis pas en train de rêver. Je peux donc tout aussi bien argumenter de la sorte : puisque je sais que je suis debout, il s'en suit que je sais que je ne suis pas en train de rêver ; de même que mon objecteur peut argumenter ainsi : puisque vous ne savez pas que vous n'êtes pas en train de rêver, il s'en suit que vous ne savez pas que vous êtes debout. Les arguments sont aussi bons l'un que l'autre, à moins que mon objecteur puisse me donner de meilleures raisons de dire que je ne sais pas que je ne suis pas en train de rêver, que j'en puis donner de dire que je sais que je suis debout. » [1941, p. 247]

[49] « Je peux savoir des choses que je ne peux pas prouver. » [1939, p. 150]

Bien que sues sans preuve, ces propositions constituent la pierre de touche pour tester les théories philosophiques : comme l'explique Moore à la fin de son article “Four Forms of Scepticism”, dans la mesure où rien ne saurait être plus certain que ces propositions (comme la proposition que « ceci est un crayon »), et où la vérité des hypothèses sceptiques impliquerait que ces propositions soient mises en doute, nous pouvons raisonnablement conclure que les hypothèses sceptiques ne peuvent pas atteindre le degré de certitude de ces propositions. Cela constitue une bonne raison de penser qu'elles sont fausses. Certes, il ne s'agit pas d'une raison concluante, qui exclurait de manière contraignante et définitive les hypothèses sceptiques ; ni d'une raison qui pourrait convaincre le sceptique. D'ailleurs, si nous sommes à la recherche de telles raisons, Moore avoue qu'il ne peut nous les fournir[50]. Il s'agit néanmoins d'un argument qui – s'il ne justifie pas que non *sh* – justifie qu'il est plus raisonnable de croire que *p* que de croire que *sh*.

Comparant l'argument sceptique selon lequel « si je ne sais pas que je ne rêve pas, alors je ne sais pas que ceci est un crayon » à l'argument anti-sceptique selon lequel « si je sais que ceci est un crayon, alors je sais que je ne rêve pas », Moore reconnaît qu'ils sont aussi valides l'un que l'autre. Néanmoins, l'argument sceptique repose sur une prémisse (« je ne sais pas que je ne rêve pas ») qui est, en comparaison, *moins certaine* que la prémisse de l'argument anti-sceptique (« je sais que ceci est un crayon »). Tant que je ne dispose pas de bonnes raisons de croire que « je ne sais pas que je ne rêve pas », c'est-à-dire de raisons qui soient *plus certaines* que celles que j'ai de croire que « je sais que ceci est un crayon », alors – bien que les arguments soient aussi bons (“*at least as good as*” [1941; p. 247, 250]) – je ne me rendrai pas à l'argument sceptique. Moore est plus certain du fait qu'il sait que « ceci est un crayon » que de la vérité d'aucun des présupposés du sceptique. Plus précisément, il ne se sent pas *aussi certain* de ces présupposés que du fait que ceci est un crayon.

La certitude dont il s'agit ici est d'un genre différent de la certitude propre à la connaissance. Contrairement à cette dernière, qui implique la vérité de la proposition considérée comme certaine, la certitude invoquée dans la comparaison des deux arguments est une certitude subjective. Le fait que je sois certain que *p* n'implique pas la vérité de *p*. Moore utilise l'argument de la certitude différentielle, dont les différents degrés correspondent à autant de degrés de rationalité, non pas pour évaluer ses raisons de croire que *p*, mais pour évaluer les arguments en épistémologie. Ses raisons de croire que *p* sont plus certaines que ses raisons de croire que non *p* ou que ses raisons de croire que *sh*. Il s'agit d'un argument de « méta-épistémologie »[51].

[50] Moore est conscient du fait que ses preuves ne *convaincront* pas ceux qui ne sont pas certains qu'ils ne rêvent pas [1939, p. 148]. Voir [Greco 2003*a*, p. 133], pour l'idée selon laquelle, quand il présente « sa » preuve qu' « il sait qu'il y a un monde extérieur », Moore est « ironique » : il prend la demande sceptique au pied de la lettre, entreprend de donner au sceptique ce qu'il demande littéralement, tout en sachant que ce qu'il apporte ne correspond pas à ce que veut le sceptique.

[51] C'est pourquoi l'*argument* selon lequel « aucune raison de douter de *p* n'est plus certaine qu'une raison de croire que *p* » doit être dissocié du *principe* selon lequel « une raison de croire que *p* doit être plus certaine que la croyance que *p* elle-même ». Si l'on trouve bien chez Moore des évidences textuelles en faveur de l'argument méta-épistémologique, il n'en est pas de même pour le principe. Pritchard confond ces deux

Cependant, même si la position mooréenne nous met sur la piste d'une solution au problème sceptique, nous ne la conserverons pas telle quelle. Deux raisons à cela :

Tout d'abord, la théorie de la perception qui accompagne ce traitement du scepticisme ne fait pas bon ménage avec la ligne générale de la voie du sens commun. En effet, même si Moore n'apporte pas de preuves au sens strict du terme en faveur de son savoir que *p*, il dispose néanmoins de nombreuses évidences. Ainsi, à propos des jugements de perception (tels que « je perçois ma main »), Moore possède un certain nombre d'évidences sensibles qui les attestent. Mais le traitement qu'il réserve à ces évidences ne semble pas compatible avec l'idée d'une connaissance immédiate des objets extérieurs. Moore développe une théorie réaliste indirecte de la perception, selon laquelle ce que je perçois directement, ce n'est pas ma main par exemple, mais un « représentant[52] de ma main » (une partie de la surface de ma main). Ces choses directement perçues, Moore les nomme *sense-data*. Même s'il traite les *sense-data* comme des entités physiques existant indépendamment du fait que nous les appréhendons[53], il reste que ce sont bien eux qui constituent des évidences en faveur des jugements de perception.

La voie du sens commun s'accommode mal de cette position, selon laquelle les objets du monde ne sont perçus qu'*en vertu de* la perception des *sense-data*. Bien que cela n'implique pas nécessairement que nos jugements sur les objets soient fondés sur nos jugements sur les *sense-data* (ce qui remettrait en cause la possibilité d'une connaissance perceptive immédiate des objets), nous retrouvons néanmoins la question de savoir comment nous pouvons être certains que les *sense-data* sont reliés causalement aux objets du monde extérieur (et pas, par exemple, à des stimulations électriques provoquées par un savant fou)[54]. Il apparaît que la

points, ou du moins considère qu'ils établissent la même chose. Par exemple, dans [Pritchard 2007*a*, p. 196], il écrit : « C'est parce que *p* joue ce rôle [de « proposition-cadre »] que nous ne voulons pas laisser n'importe quoi aller à son encontre, dans la mesure où quoi que ce soit qui pourrait aller à son encontre ne pourrait pas être plus certain que *p* lui-même (1). C'est donc une erreur de penser, comme Moore le fait, que notre croyance en *p* est fondée sur des évidences. Comme Wittgenstein le souligne, pour qu'une évidence soit considérée de manière cohérente comme comptant comme un fondement pour la croyance en une certaine proposition, alors cette évidence doit être considérée comme étant plus certaine que la croyance elle-même (2) ». Pritchard passe de (1) à (2), comme si la seconde remarque était dans le droit prolongement de la première. C'est faux : la première remarque est une remarque de méta-épistémologie (il s'agit de comparer la portée des arguments sceptique et anti-sceptique), alors que la seconde remarque est une remarque d'épistémologie (qui porte sur ce que doit être une évidence adéquate pour une croyance). cf. chapitre 3, III.1.a.

[52] Voir [Greco 2010, p. 188-191] pour l'idée selon laquelle la théorie des *sense-data* de Moore n'implique pas de sa part l'adoption d'une forme de représentationalisme, selon lequel nous ne connaissons les objets extérieurs que l'intermédiaire d'idées dans l'esprit, qui en sont les images, les représentants.

[53] Par exemple, dans "The Status of *Sense-Data*" [1922] : Moore affirme que les *sense-data* (qu'il nomme ici « sensibles ») existent alors même que nous n'en faisons pas l'expérience ("*sensibles* (…) *do exist unexperienced*"). Il continue : « les sensibles visuels que j'appréhende directement quand je regarde ce papier, existent toujours inchangés quand je modifie simplement la position de mon corps en détournant ma tête ou en fermant mes yeux, *à condition* que les conditions physiques à l'extérieur de mon corps restent inchangées » (p. 181). Pour le développement d'un ensemble d'objections à la conception selon laquelle les *sense-data* existent indépendamment de l'esprit qui les perçoit, et sont situés dans l'espace (quoiqu'un espace différent de l'espace physique des objets matériels), voir [Huemer 2001, chap. 7].

[54] Moore lui-même reconnaît un certain malaise à l'égard de cette question [*Lectures on Philosophy*, p.

défense d'un réalisme indirect de la perception est propre à générer les scénarios sceptiques. Dans un tel cadre d'analyse, quand il s'agit de rendre compte de la nature de nos expériences sensibles, les hypothèses sceptiques peuvent légitimement entrer en concurrence avec l'explication fournie par le sens commun (qui dit que l'expérience visuelle d'un crayon est causée par la perception directe d'un objet matériel qu'est un crayon). Autrement dit, si on adopte un réalisme indirect de la perception, l'explication fournie par le sens commun n'acquiert de crédit que si elle a préalablement éliminé les explications concurrentes. Mais on a vu que, dans un tel cadre d'analyse, une telle exclusion absolue n'était justement pas envisageable.

La seconde raison pour laquelle la position mooréenne, bien que satisfaisante du point de l'orientation générale qu'elle promeut, devra subir des aménagements substantiels, tient au fait que Moore réfléchit sur le scepticisme à partir d'assertions de connaissance. Cependant, le simple fait de faire une assertion de connaissance (voire le simple fait de faire un énoncé qui implique que nous nous en attribuions la connaissance, comme l'énoncé « ceci est un crayon ») suffit à générer le questionnement sceptique. Le sceptique demande en retour que nous lui apportions des raisons de croire ce que nous affirmons connaître. Et ces raisons – pour être clairement énoncées – doivent être accessibles au sujet. La démarche mooréenne est donc solidaire d'une conception internaliste de la connaissance. Un tel cadre s'accommode mal de la voie du sens commun, qui dit que nous avons une connaissance immédiate de propositions en faveur desquelles nous ne sommes pas toujours en mesure d'apporter des raisons concluantes.

Il ressort de ces deux objections[55] adressées à Moore que, pour donner toutes ses chances à la voie du sens commun, il faut que celle-ci se développe sur un autre terrain que le terrain internaliste d'une part, et que sur le terrain du réalisme indirect de la perception d'autre part. Il semble que la réponse qu'elle adresse au sceptique sera d'autant plus prometteuse si elle s'inscrit dans un cadre externaliste, et si elle s'accompagne d'un réalisme direct de la perception. Si nous percevons directement les objets du monde, alors l'idée selon laquelle l'expérience sensible que je fais quand je perçois véritablement un crayon est indiscernable de l'expérience sensible que je fais quand je suis victime d'un scénario sceptique ne pourra pas être maintenue. En effet, bien que nous ne puissions pas *dire* où se situe cette différence, cette différence existe. Enfin, s'il n'est pas nécessaire d'être en mesure

102], notamment après qu'il ait affirmé que, pour répondre définitivement à cette question, il faudrait admettre qu'il existe une relation inanalysable entre les objets matériels et les *sense-data*, relation telle que nous pourrions connaître *immédiatement* qu'un *sense-datum* est la manifestation d'un objet matériel. De même, à la fin de son article "Certainty", Moore admet qu'il n'est pas en mesure d'apporter une réfutation satisfaisante de l'argument sceptique selon lequel il est possible que toutes ses expériences sensibles soient des images rêvées. Comme le constate Baldwin [1990, p. 268-9], ce qui est frappant chez Moore, c'est sa tendance à compartimenter ses analyses, si bien qu'il n'aborde pas de manière frontale la question de savoir comment il peut rendre compatibles ses développements en philosophie de la perception et ses réflexions sur le scepticisme. Comme nous le verrons plus loin, c'est justement un des mérites de Reid que de tirer les implications *épistémologiques* de sa philosophie de la *perception*.

[55] Sans compter l'objection de la pétition de principe (Moore prend pour accordé ce que l'on cherche à démontrer), combinée à l'accusation de circularité (les prémisses du raisonnement de Moore supposent la vérité – voire la connaissance – de la conclusion). Nous en discutons dans les chapitres suivants.

d'énoncer les raisons que nous avons de croire que *p* pour que nous puissions savoir que *p*, le questionnement sceptique manque là encore d'aliment.

Dans son développement de la voie du sens commun, Reid associe précisément les caractéristiques que nous venons de mentionner. Si tant est que l'on puisse parler d'orthodoxie en la matière, on trouve une forme de consensus autour de la présentation de la théorie reidienne comme une théorie fiabiliste (en témoigne cette étude de Philip de Bary, *Thomas Reid and Scepticism – His reliabilist response*) ; et comme promouvant une version élaborée du réalisme direct de la perception (voir à ce sujet l'étude de Ryan Nichols, *Thomas Reid's Theory of Perception*). C'est pourquoi nous poursuivons notre analyse en commençant par rappeler les différents arguments qui encouragent l'adoption d'une théorie fiabiliste de la connaissance, avant de montrer dans quelle mesure Reid y souscrit (II) et de présenter ses arguments en faveur du réalisme direct de la perception (III).

II - Les motivations pour une conception fiabiliste de la connaissance

> *Nous souscrivons à la stratégie anti-sceptique du sens commun qui se développe dans un cadre externaliste, et plus particulièrement fiabiliste. Selon une théorie fiabiliste de la connaissance, pour qu'un sujet sache que p, il faut et il suffit que sa croyance vraie que p soit produite par ses facultés de connaître fiables. Le programme fiabiliste permet également d'échapper aux cas de hasard « véritiste » auxquels sont confrontées les théories externalistes simples.*

II.1) L'externalisme simple

Pour comprendre ce qui motive l'adoption de l'externalisme, partons du cas suivant : soit S_1 un « sujet » dont les croyances sont produites de manière tout à fait anormale. D'une part S_1 désigne un cerveau dans une cuve ; d'autre part ses croyances résultent de l'activité d'un savant fou qui oriente leur production vers un tout autre but que celui de la connaissance. Il est malgré tout possible que S_1 formule des croyances identiques à celles qu'aurait formées S_2, un sujet normal placé dans des conditions normales. Soit par exemple la croyance que *p* : « le carrelage est froid ». S_1 considère que sa croyance que *p* est justifiée. Il pourrait nous faire remarquer les raisons qu'il a de croire cette proposition (ses raisons auraient trait au fait qu'il a frissonné lorsqu'il a mis les pieds nus sur le carrelage ; en effet, le savant fou le manipule de telle sorte qu'il *croit* avoir mis ses pieds nus sur le carrelage et qu'il *croit* avoir frissonné à son contact). Pourtant, selon une conception externaliste de la connaissance, S_1 ne sait pas que *p*. Si nous pouvons

considérer qu'il est justifié d'un point de vue internaliste, il ne l'est pas d'un point de vue externaliste. La raison en est que sa croyance que *p* n'est pas causalement reliée au fait que *p* : elle est causalement reliée à l'action d'un savant fou.

Fondamentalement, l'externalisme nous rappelle qu'il est nécessaire que ce soit le fait que *p* qui cause la croyance vraie que *p*. C'est du moins essentiel pour la connaissance empirique. C'est pourquoi on peut dans un premier temps formuler une conception de la connaissance selon laquelle :

Externalisme simple
S sait que *p* si et seulement si :
1) S croit que *p* ;
2) il est vrai que *p* ;
3) la croyance de S que *p* est reliée causalement au fait que *p*.

C'est l'existence de connexions causales entre le fait que *p* et le fait que S croit que *p* qui fait que S sait que *p*. S ne sait que *p* que parce que sa croyance que *p* est l'aboutissement d'une chaîne causale qui ne se serait pas produite s'il n'avait pas été le cas que *p*. Cette conception de la connaissance est ce qu'Armstrong nomme le « modèle thermomètre » de la connaissance [1973, p. 166] : tout comme le fait que le thermomètre d'intérieur indique 19°C renvoie au fait qu'il fait 19°C dans la pièce, le fait que S croit que *p* renvoie au fait qu'il est le cas que *p*, ce renvoi traduisant une connexion causale. De ce point de vue, le sujet connaissant est un instrument cognitif qui, à partir d'informations reçues de l'extérieur (les données entrantes), les traite de sorte à produire des croyances correspondantes.

Cependant, une telle caractérisation ne suffit pas. Soit S_3 : sa croyance que *p* est justifiée d'un point de vue interne, mais bien qu'elle soit causalement reliée au fait que le carrelage est froid (S_3 est conduit à formuler cette croyance après avoir mis ses pieds sur le carrelage, effectivement froid), elle n'y est pas reliée de manière adéquate. En effet, même si S_3 n'est pas qu'un cerveau dans une cuve, mais un sujet « normal », un neurochirurgien l'a pris comme cobaye pour ses expérimentations. A l'aide d'un programme très sophistiqué qu'il a installé dans le cerveau de S_3 à son insu, il peut faire en sorte que S_3 croie que *p* au moment où il pose ses pieds nus sur le carrelage, alors même que la croyance que *p* est le résultat de tout un processus conçu par le neurochirurgien et qui aurait très bien pu être autre. Le neurochirurgien teste sur S_3 un programme tel que, si S_3 pose ses pieds nus sur un carrelage froid, alors – par toute une série de transactions causales qu'il a lui-même élaborées, transactions commandées par un système informatique spécial – S_3 croit que le carrelage est froid. Dans ce cas, S_3 est bien causalement relié au fait que *p* ; pourtant nous ne dirons pas qu'il sait que *p*.

La conception externaliste simple est donc insuffisante : outre le fait que la croyance que *p* doit être causalement reliée au fait que *p*, il est nécessaire qu'elle y soit reliée d'une manière adéquate. Une compréhension complète des conditions de justification de nos croyances ne peut pas occulter la prise en compte de nos processus cognitifs de type causal (psychologique, neurophysiologique). D'où la

nécessité de formuler une version plus élaborée de l'externalisme : le fiabilisme du processus[56].

II.2) Le fiabilisme du processus

Une conception externaliste de la connaissance doit être en mesure de spécifier les conditions sous lesquelles un processus causal conduisant à la croyance que *p* est adéquat. Face à ce problème de spécification, la solution consiste à analyser la notion d'adéquation en terme de fiabilité. Dans cette perspective :

Fiabilisme du processus
S sait que *p* si et seulement si :
1) S croit que *p*,
2) il est vrai que *p*,
3) la croyance de S que *p* est produite par un processus causal fiable.

Autrement dit, S est justifié à croire que *p* si et seulement si sa croyance est le résultat d'un ou de plusieurs processus causaux, dont la caractéristique est de produire un fort taux de croyances vraies. Le fait que ces processus garantissent une proportion élevée de croyances vraies revient à dire que ce sont des processus fiables. Une telle conception a été soutenue de manière exemplaire par Goldman :

> « (…) les conditions qui ne requièrent pas qu'une croyance ait les causes appropriées ne garantissent pas la justification (…) quels sont les types de causes qui confèrent le caractère d'être justifié ? (…) quelles sont les espèces de processus de formation (ou de maintien) de croyance qui, intuitivement, confèrent la justification ? Les processus normaux de la perception en font partie, ainsi que la remémoration, le bon raisonnement et l'introspection. Ce que ces processus semblent avoir en commun est la *fiabilité* : les croyances qu'ils produisent sont généralement vraies. Mon hypothèse positive est donc celle-ci : le statut de justification d'une croyance est fonction de la fiabilité du ou des processus qui la causent, où (en première approximation) la fiabilité consiste en la tendance d'un processus à produire des croyances qui soient vraies plutôt que fausses. » [1979 ; [Dutant, Engel, p. 202]]

Ce qui rend une croyance vraie et justifiée ne consiste plus simplement dans un fait extérieur au sujet. Les transactions causales s'exercent également « sous la peau » du sujet, et correspondent à des processus cognitifs internes. Toutefois, quoique plus satisfaisante, cette approche n'empêche pas que – en toute logique – nous devrions considérer comme des connaissances des croyances vraies, produites par des processus fiables, alors même que la nature et les circonstances d'exercice de ces processus font que nous résistons à les considérer comme de véritables cas

[56] Nous empruntons cette terminologie à Greco. Voir notamment [2000*a*].

de connaissance.

II.2.a) Cas des processus étranges et inopinés

Dans ce premier type de cas, le processus à l'origine de la production des croyances vraies est fiable, mais de manière accidentelle. La fiabilité est le résultat d'un dysfonctionnement du processus de formation doxastique. Ainsi en est-il du cas de « la lésion épistémiquement favorable », formulé par Plantinga[57] :

> « Imaginons un individu qui, à la suite d'une opération normalement bénigne, souffre de sérieuses complications : à chaque fois qu'il a mal à son épaule droite, il croit – sur la base de cette douleur – qu'il y a un problème avec son genou gauche. De plus – et de manière indépendante de cette opération – cet individu souffre d'une tumeur au cerveau, dont un des symptômes est la production d'un problème vasculaire à son genou gauche, systématiquement accompagné d'une douleur aiguë à son épaule droite. L'individu en question ne sait pas qu'il subit de tels troubles et qu'il est atteint de cette tumeur. La douleur ressentie à son épaule droite n'est-elle pas un indicateur fiable d'un dysfonctionnement au niveau de son genou gauche ? »

Dans ce cas, la croyance du sujet que *p* (« mon genou gauche subit un dysfonctionnement ») est le résultat d'un processus fiable, au sens où ce processus produit généralement des croyances vraies : à chaque fois que le sujet a mal à l'épaule droite, il se produit effectivement un dysfonctionnement au niveau de son genou gauche. Cependant, la fiabilité de ce processus est accidentelle : d'une part, la mise en place de ce processus est la conséquence malencontreuse d'une opération chirurgicale ; d'autre part, pour qu'un tel processus fonctionne, il doit avoir pour corollaire la présence d'une tumeur au cerveau du sujet, dont un des symptômes caractéristiques se trouve être précisément la production d'un problème vasculaire au genou gauche. Le problème est que l'apparition *conjointe* de ces deux événements est totalement *fortuite*. Dans ces conditions, la fiabilité d'un processus de formation doxastique s'avère être une condition nécessaire mais non suffisante pour que le sujet sache que *p*. La mise en place et les conditions de réalisation de ce processus ne doivent pas être le fruit du hasard.

II.2.b) Cas de Gettier

Sans aller jusqu'à la prise en compte de tels processus étranges, une croyance peut être le produit d'un processus de formation doxastique fiable et ne pas faire pour autant l'objet d'un savoir. Pour cela, il suffit que dans les

[57] "*The Case of the Epistemically Serendipitous Lesion*" [1993*a*, p. 192, p. 199].

circonstances précises dans lesquelles la croyance est formée, la vérité de la croyance ne soit pas due au fait que la croyance ait été produite par le processus en question, mais dépende de l'existence d'une particularité dans les conditions environnementales.

Ainsi, supposons que je consulte un thermomètre d'intérieur qui indique 19°C. L'opération par laquelle je consulte ce thermomètre mobilise principalement ma faculté de perception visuelle. Cette faculté est fiable. Pourtant, ce n'est pas cette fiabilité qui est cause de la vérité de ma croyance qu' « il fait 19°C ». La raison en est que d'une part, sans que je n'y aie prêté attention, le thermomètre ne fonctionne plus et est bloqué à 19°C ; et que d'autre part je le consulte au moment même où il fait effectivement 19°C dans la pièce.

Il en résulte que la fiabilité de nos processus de formation doxastique, bien que nécessaire, n'est pas une condition suffisante pour que nos croyances puissent être considérées comme faisant l'objet d'un savoir. La raison pour laquelle nos croyances sont vraies peut avoir trait à tout autre chose que la fiabilité de ces processus : elle peut renvoyer à la production d'un événement totalement imprévisible (ici, le dysfonctionnement d'un thermomètre, combiné au fait qu'il affiche néanmoins la bonne température de la pièce). La mise en évidence de ce type de hasard et de la possibilité d'une discordance entre ce qui rend une croyance vraie d'une part, et l'exercice de nos processus de formation doxastique fiables d'autre part, a été clairement effectuée par Gettier [1963][58]. Il nous demande de prendre en considération le cas suivant : soit Smith qui croit la proposition disjonctive *h*, selon laquelle « Jones possède une Ford ou Brown est à Barcelone ».

> « Les raisons de Smith peuvent être qu'aussi loin qu'il se souvienne, Jones a toujours eu une voiture, et que c'était toujours une Ford, et que Jones vient juste de proposer à Smith de le raccompagner dans la Ford qu'il était en train de conduire. Imaginons d'autre part que Smith ait un autre ami, Brown, dont il ignore entièrement ce qu'il fait en ce moment (…) Mais imaginons maintenant que deux autres conditions soient réalisées. Premièrement, Jones ne possède pas de Ford, mais a une voiture de location en ce moment. Et deuxièmement, par pure coïncidence, et complètement à l'insu de Smith, le lieu mentionné dans la proposition *h* se trouve en réalité être le lieu où est Brown. » (p. 45-6)

Ici, la fiabilité des facultés mobilisées par Smith (sa mémoire, sa perception visuelle et auditive, le témoignage, la déduction) n'est pas ce qui fait qu'il est vrai que *h*[59]. La raison pour laquelle il est vrai que *h* n'est pas que *h* aurait été produite

[58] On trouve une présentation de ce type de cas chez Russell [1912, p. 155-6] : « Un journal anticipe intelligemment l'avenir et annonce l'issue d'une bataille avant qu'aucun télégramme ne soit parvenu ; par chance, il annonce la nouvelle qui se révélera ensuite être la bonne, et induit ainsi une croyance chez ses lecteurs les plus naïfs : on ne dira pourtant pas que ceux-ci savent le résultat, bien que leur croyance soit vraie ». Russell en conclut qu' « une croyance vraie n'est pas une connaissance, dès lors qu'elle découle d'une croyance fausse. » Nous pouvons également en conclure qu'une croyance vraie n'est pas une connaissance, même si elle est issue d'un processus de formation doxastique fiable (ici, la confiance dans le témoignage).

[59] A noter que ce n'est pas cette seule conclusion que l'on peut tirer du cas présenté par Gettier : Gettier voulait montrer que – bien que justifié (de manière internaliste) à croire que *h* – cette justification ne suffit pas à faire en sorte que Smith sait que *h*. Pour qu'on puisse dire que Smith sait que *h*, il est nécessaire de se

par des facultés fiables. C'est un pur hasard que, dans ces circonstances, ces facultés produisent une croyance vraie[60]. Par conséquent, une croyance vraie, même produite par des facultés fiables, ne constitue pas une connaissance si sa vérité n'est pas *due* à la fiabilité de ces facultés. La possibilité d'une disjonction entre la fiabilité de nos processus de formation doxastique et la vérité des croyances produites souligne la nécessité de faire évoluer cette version fiabiliste de l'externalisme.

II.3) Le fiabilisme de l'agent

Afin d'éliminer le hasard épistémique manifesté par ces deux types de cas, la solution consiste à formuler une version fiabiliste qui met l'accent non plus sur la qualité épistémique de la croyance, mais sur les qualités épistémiques du sujet qui croit. Quand on considère que « S sait que *p* », ce qu'il importe de prendre en compte, ce n'est pas tant le statut épistémique de la croyance que *p*, mais c'est ce qui – dans le sujet – conditionne une telle appréciation. Cette accentuation sur ce qui, *dans le sujet*, rend compte de la vérité de ses croyances constitue l'axe principal du programme de l'épistémologie de la vertu[61]. Le terme de « vertu » doit ici être compris de manière suffisamment générale, de façon à désigner des pouvoirs cognitifs constitutifs de l'homme (tels que la perception, la mémoire, l'introspection, la déduction), dont l'exercice conduit à la production d'un fort taux

placer en dehors de la sphère *interne* des justifications du sujet. Autrement dit, Gettier nous oriente vers une conception externaliste de la justification. Il est nécessaire de se placer dans le monde et de prendre en compte toutes les circonstances conduisant à la formation de la croyance, circonstances auxquelles le sujet n'a pas forcément accès. Du point de vue interne, Smith a de bonnes raisons de croire que *h* : en sortant du travail, Jones l'a ramené à la maison en conduisant une Ford, il lui a même montré la facture de l'achat de cette Ford (pour moins de preuves, on considérerait que l'on est justifié à croire que Jones possède une Ford). On ne peut donc pas accuser Smith d'être irresponsable d'un point de vue épistémique. Pourtant, Smith ne sait pas que *h* parce qu'il n'allègue pas les bonnes raisons en faveur de *h*. Les raisons pour lesquelles il croit qu'il est vrai que *h* ne sont pas les raisons pour lesquelles il est vrai que *h*. *h* consiste en une disjonction : « *p* (Jones possède une Ford) ∨ *q* (Brown est à Barcelone) ». Smith se considère comme justifié à croire que *h* parce qu'il dispose de bonnes raisons de croire que *p*. Or il se trouve que s'il est vrai que *h*, c'est parce qu'il est vrai que *q*. Par conséquent, Smith possède bien une croyance vraie, mais seulement parce qu'il croit une disjonction dont seulement un des membres est vrai. Le problème est que ses raisons de croire que *h* coïncident avec ses raisons de croire que *p*, alors que ces dernières sont sans rapport avec ce qui fait qu'il est vrai que *h*. Il est vrai que *h* parce qu'il est faux que *p* et parce qu'il est vrai que *q*. Or il est clair que Smith n'est pas justifié à croire que *q*. C'est un pur hasard que *q* se trouve incluse dans la proposition disjonctive qu'il croit vraie.

[60] On trouve un cas similaire chez Lehrer [1965] : S croit qu'un de ses collègues (Nogot) a une Ford et forme la croyance que « quelqu'un au bureau a une Ford ». Cette croyance est vraie mais pas pour les raisons auxquelles S pense. Elle est vraie parce que, sans qu'il le sache, un autre collègue (Havit) possède une Ford ; Zagzebski [1996, p. 285-7] : Mary croit que « son mari est assis dans le salon ». Cette proposition est vraie, mais pas pour les raisons qu'elle croit (la personne qu'elle aperçoit dans le salon est le frère de son mari), et pas parce que sa croyance est produite par sa perception visuelle fiable.

[61] A noter que toutes les théories s'inscrivant dans le champ de l'épistémologie de la vertu ne sont pas des théories fiabilistes. Voir par exemple la version internaliste, dite « néo-aristotélicienne », proposée par Zagzebski [1996], et défendue également par Pouivet [2003].

de croyances vraies[62]. Dans cette perspective :

Fiabilisme de l'agent
S sait que *p* si et seulement si :
1) S croit que *p*,
2) il est vrai que *p*,
3) la croyance de S que *p* est produite par les vertus intellectuelles de S.

Voyons comment – dans ce cadre théorique – il est possible d'échapper aux cas épineux précédemment soulevés.

II.3.a) Le traitement des cas des processus étranges et inopinés

Le fait de restreindre les processus fiables aux seules vertus intellectuelles permet d'évincer les cas similaires à celui présenté par Plantinga (le cas de la lésion épistémiquement favorable). La raison en est que les vertus intellectuelles ne sélectionnent, parmi les processus fiables, que les processus internes *stables*. Autrement dit, seuls les processus fiables qui ont leur base dans des dispositions du sujet qui sont bien implantées dans sa constitution physique et psychologique peuvent compter comme des vertus intellectuelles. Cela exclut d'office les processus tels que celui qui, à la sensation d'une douleur dans l'épaule droite, conduit le sujet à croire que son genou gauche est atteint d'un dysfonctionnement. Bien que fiable, ce processus ne constitue pas une disposition stable du caractère cognitif du sujet (il n'est pas acquis sur la base d'une capacité naturelle, mais il est le résultat de la conjonction d'un effet imprévisible d'une opération chirurgicale, et du fait que le sujet soit atteint d'une tumeur au cerveau dont un des symptômes est la production d'un trouble vasculaire au genou gauche, accompagné d'une douleur à l'épaule droite).

Cette spécification des processus fiables permet également de résoudre un problème que rencontre toute théorie fiabiliste : le problème de la généralité. La difficulté est la suivante : d'un côté, nous ne pouvons pas qualifier de « fiable » un processus de production doxastique trop étroit – la fiabilité ne caractérisant qu'un processus susceptible de se répéter et de produire de nombreuses croyances justifiées ; d'un autre côté, nous ne pouvons pas qualifier de « fiable » un processus doxastique trop englobant, dans la mesure où cela reviendrait à traiter de la même manière des croyances aux statuts épistémiques bien différents. A la question de savoir comment spécifier les mécanismes psychologiques, sans tomber dans l'excès d'un mécanisme tellement précis qu'il ne pourrait s'exercer qu'une seule fois (en

[62] Pour une présentation générale de cette manière de comprendre la « vertu », voir Greco [1992]. Dans [2000*b*], Greco défend cette compréhension large (et classique) du terme de vertu, s'opposant ainsi à Zagzebski qui – par « vertu » – renvoie non pas aux facultés mêmes, mais à l'excellence de ces facultés et plus précisément à certaines dispositions psychologiques particulières du sujet (liées à son caractère), comme l'impartialité intellectuelle, le courage intellectuel, etc. L'épistémologie de la vertu « à la Greco » correspond donc – pour être exact – à une épistémologie des « pouvoirs ». Sur ce point, voir chapitre 5, III.3.

produisant une croyance nécessairement vraie) ou dans l'excès inverse d'un mécanisme trop général, nous pouvons répondre qu'il ne faut prendre en compte que des mécanismes psychologiques qui constituent des dispositions stables du sujet. Cette exigence d'implantation permet d'exclure les processus de formation doxastique trop « exotiques » (du type : « le processus visuel s'exerçant le jeudi »). Elle élimine également les processus de formation doxastique trop généraux, en intégrant des spécifications relatives aux circonstances dans lesquelles les processus retenus s'exercent, et relatives au champ d'étude sur lesquels ils portent. Dès lors, une vertu intellectuelle désigne une faculté du sujet à produire généralement des croyances vraies, et qui se caractérise par :

1. son implantation dans la constitution du sujet,
2. son exercice dans un environnement approprié,
3. sa production de croyances dans un certain champ de compétence.

Le problème est que ces précisions ne permettent pas d'échapper aux cas de Gettier. En effet, si nous reprenons l'exemple du thermomètre, la faculté mobilisée par le sujet ne remplit-elle pas tous ces critères ? Il s'agit d'une disposition stable du sujet (la perception visuelle), qui s'exerce dans un environnement approprié (c'est-à-dire dans des circonstances normales : il fait jour, le sujet n'est pas manipulé par un programme qu'on aurait installé dans sa boîte crânienne à son insu). De plus, cette disposition prend pour objet un champ d'étude adéquat (le thermomètre est un objet de taille moyenne, dont la lecture ne requiert pas de compétences spécifiques). Pourtant, S ne sait pas qu'il fait 19°C. Que faut-il de plus ?

II.3.b) Le traitement des cas de Gettier

Le traitement des cas de Gettier constitue une motivation fondamentale pour le programme de l'épistémologie de la vertu. Ces situations exemplifient une forme de hasard épistémique bien particulier : à chaque fois, toutes les conditions précédemment nommées sont remplies, mais la vérité de la croyance n'est pas due au fait que la croyance soit produite par un processus fiable. La croyance vraie est bien *issue* d'une vertu intellectuelle, mais ce n'est pas parce qu'elle est ainsi formée qu'elle est vraie. La raison en est qu'il faut distinguer ce qui produit une croyance (qui se trouve être vraie) de ce qui fait qu'une croyance produite est vraie. Dans les cas de Gettier, les processus doxastiques fiables remplissent la première condition, mais pas la seconde.

Pour le comprendre, prenons un exemple proposé par Goldman [1976, p. 773]. Goldman nous demande d'imaginer un sujet – Henry – se promenant dans une région qui, sans qu'il le sache, est couverte de granges factices. De la route, ces carton-pâtes ressemblent parfaitement à des granges, mais ce ne sont que des façades de grange, prises généralement pour de véritables granges par les passants.

Supposons qu'Henry regarde précisément une véritable grange. Pouvons-nous dire qu'il sait que *p* (« ceci est une grange »), quand bien même – s'il avait observé une façade factice – il aurait formulé exactement le même jugement ?

Dans le cadre d'une épistémologie de la vertu, nous considérons qu'Henry ne sait pas que *p*. La raison en est que si sa croyance que *p* est bien *produite* par sa faculté de perception visuelle fiable, la vérité de sa croyance n'est pas *due* à la fiabilité de sa faculté. Elle est due à un hasard lié à l'environnement. En l'occurrence, cette croyance est vraie parce qu'il se trouve que, de manière totalement inattendue, Henry regarde une véritable grange dans un environnement pourtant non propice à la perception de véritables granges. Par conséquent, pour qu'une croyance vraie issue d'un processus doxastique fiable puisse faire l'objet d'un savoir par le sujet qui exerce ce processus, il faut non seulement que la croyance vraie soit le produit de traits cognitifs stables, mais il faut aussi que la vérité de la croyance soit due à ces traits cognitifs stables[63].

> « Quand nous disons que S sait que *p*, on implique que ce n'est pas juste un hasard que S croit la vérité au sujet de *p*. Au contraire, on veut dire que S saisit correctement les choses au sujet de *p* parce que S a raisonné de manière appropriée, ou a perçu les choses de manière adéquate, ou s'est bien souvenu, etc. On veut dire que la saisie correcte de *p* peut être attribuée aux propres capacités de S, plutôt qu'au hasard, à la chance ou à autre chose. » [Greco 2003*b*, p. 116]

Dans cette perspective, la version externaliste de l'épistémologie de la vertu semble être la mieux à même de résister aux situations dans lesquelles la vérité des croyances est due à la concomitance de deux événements inhabituels, et non à l'exercice des capacités cognitives du sujet.

II.3.c) La réponse fiabiliste de Reid au sceptique

On trouve chez Reid les principaux éléments d'une théorie fiabiliste de la connaissance. Dans la mesure où l'objectif de Reid n'est pas de définir la connaissance, mais de répondre au sceptique, le fiabilisme qu'il défend n'est pas conçu de telle sorte qu'il puisse prendre en compte les cas mentionnés plus haut, qui mettent en défaut une théorie externaliste simple. Reid n'a pas pour ambition de proposer une analyse de la connaissance qui soit en mesure de résister aux cas de Gettier : ce qui le motive, ce n'est pas de filtrer les croyances vraies justifiées en fonction d'un ensemble de conditions nécessaires et suffisantes à la connaissance, mais c'est de donner aux sceptiques des raisons de penser que nous connaissons effectivement les choses que nous considérons connaître.

[63] Zagzebski [1996, p. 297] : il ne suffit pas que le sujet manifeste (“*exhibit*”) les vertus intellectuelles appropriées en produisant ses croyances ; encore faut-il que ses croyances soient vraies à cause de (“*because of*”) ses vertus, encore faut-il que le sujet soit conduit à ses vérités par (“*through*”) l'exercice de ses vertus.

La principale raison que Reid invoque concerne justement le caractère fiable de nos pouvoirs intellectuels. Nos pouvoirs intellectuels naturels produisent des croyances vraies [EIP, VI, 5, l. 20]. Ce faisant, Reid remplit le contrat fiabiliste, puisque ce sont les pouvoirs naturels de notre constitution, donc des dispositions stables, fermement implantées dans notre esprit, qui produisent nos croyances et sont la cause de leur vérité. De plus, il s'agit d'une épistémologie des facultés qui souscrit explicitement à l'externalisme. En effet, Reid n'exige pas du sujet qu'il sache que ses facultés sont fiables pour que les produits de ses facultés puissent compter comme des connaissances. S sait que *p*, si et seulement s'il croit que *p*, il est vrai que *p* et la vérité de sa croyance que *p* est due à l'usage des pouvoirs naturels de son esprit. Il n'est en aucun cas requis d'une part que S ait conscience que sa croyance est le produit des pouvoirs intellectuels propres à sa constitution, et d'autre part qu'il ait conscience que ses facultés sont fiables. A propos du philosophe qui possède la connaissance de certaines relations abstraites et nécessaires, Reid note que :

> « (…) sa connaissance de ce qui existe vraiment, ou de ce qui existait, vient par une autre voie, qui est ouverte à ceux qui ne peuvent pas raisonner. Il y est conduit dans le noir ["in the dark"], et ne sait pas comment il l'a acquise. » [EIP, II, 20, p. 233, l. 30]

Ce passage constitue une expression on ne peut plus claire de l'externalisme : je sais que *x* existe ou que *x* existait même si je ne sais pas comment je le sais, même si je déambule « dans le noir sur » le chemin qui me conduit à cette connaissance. Je n'ai pas besoin d'une connaissance éclairée. Une fois que je suis sur la voie du savoir, je n'ai pas à tâtonner pour trouver la direction. Je n'ai qu'à laisser fonctionner mes facultés. Mes facultés fonctionnent correctement bien avant que je ne m'avise de m'interroger sur leur fiabilité.

Comme l'explique Reid à propos du principe premier affirmant la bonne marche des facultés par lesquelles nous distinguons la vérité de l'erreur, nous faisons usage de ces facultés bien avant que nous disposions des ressources conceptuelles nécessaires pour appréhender et tester un tel principe. Ce n'est pas pour autant qu'il nous faille attendre d'être de profonds raisonneurs et d'être dotés de capacités d'abstraction hors du commun pour que nous puissions prétendre connaître quoi que ce soit. Il est donc clair que Reid ne souscrit aucunement au programme internaliste, qu'il s'agisse de la version forte ou de la version faible de l'internalisme :

1. selon la version forte de l'internalisme, il n'y a de connaissance de premier ordre que s'il y a également une connaissance de second ordre portant sur ce qui rend possible la connaissance de premier ordre[64]. En ce sens, nous ne savons que *p* que si nous savons *comment* nous savons que *p*. Mais Reid ne pense nullement que notre connaissance empirique ordinaire a besoin d'être chapeautée par une « méta-connaissance » pour pouvoir valoir comme telle.

[64] Cette présentation de l'internalisme est adoptée par Van Cleve [2003*a*].

Poser une telle exigence reviendrait à faire un usage trop strict du terme de « savoir ».

2. Selon la version faible de l'internalisme, une croyance vraie ne peut valoir comme une connaissance que si et seulement si le sujet est (actuellement ou potentiellement) conscient des raisons pour lesquelles sa croyance bénéficie d'un statut épistémique positif. Dans cette perspective, contrairement à la version forte, il n'est pas requis du sujet qu'il sache, ou qu'il croie de manière justifiée que sa croyance de premier ordre est justifiée par de bonnes raisons. Afin d'éviter la régression à l'infini qui menace la première version, un internaliste peut considérer qu'il suffit qu'un sujet ait conscience des raisons qui justifient sa croyance, ou qu'il soit mis directement en accointance avec ces raisons, pour qu'il sache que p[65]. Cependant, là encore, Reid ne pose pas de telle exigence : les croyances issues de nos pouvoirs intellectuels naturels sont des connaissances quand bien même nous n'avons jamais « prêté attention » à la fiabilité de ces pouvoirs.

Reid ne considère ni qu'il faut que nous sachions comment nous savons, ni qu'il faut que nous ayons conscience de la manière dont nous connaissons, pour qu'on puisse nous attribuer un savoir[66]. Il suffit que nos facultés – orientées vers la production de croyances vraies – fonctionnent normalement, dans un environnement normal. A cet argument fiabiliste, Reid joint dans sa réponse au sceptique un argument qui a trait plus directement à la théorie de la perception.

III - Reid et le réalisme direct de la perception

A une position fiabiliste, Reid associe une théorie de la perception directe. A propos de l'argument sceptique, son diagnostic est le suivant : le scepticisme a pour origine la conception selon laquelle nos idées sont les seules choses auxquelles nous avons immédiatement accès d'une part, et les seules choses qui peuvent constituer des évidences pour nos croyances sur le monde d'autre part. Reid substitue à la « voie des idées » la conception selon laquelle nous avons une connaissance immédiate du monde, via des sensations qui ne fonctionnent pas de manière évidentialiste, mais de manière sémiotique.

[65] On trouve une telle version de l'internalisme chez Fumerton [1995].

[66] Mis à part le cas des principes premiers et des propositions nécessaires, on ne trouve pas non plus chez Reid l'idée selon laquelle la connaissance est transparente. Selon cette conception internaliste (que l'on trouve par exemple chez Chisholm [1977, p. 116]), savoir que p implique de savoir *que* l'on sait que p (à distinguer de savoir *comment* on sait que p). On ne trouve pas non plus l'idée selon laquelle une condition nécessaire au savoir que p est que nous puissions appréhender comment notre croyance que p s'intègre dans notre système doxastique d'ensemble.

III.1) Critique de la théorie des idées comprise comme théorie de l'évidence

Pour renverser l'argument sceptique, Reid n'emploie pas simplement des arguments d'ordre méta-épistémologique[67]. Il emploie également des arguments ciblés sur les présupposés épistémologiques et métaphysiques du sceptique. Ils tournent autour de l'adoption par ses prédécesseurs de ce qu'il nomme la « théorie des idées ». Dans son analyse de cette théorie, Reid est à la fois méprisant et admiratif : méprisant car les philosophes s'accrochent à cette théorie en dépit du bon sens ; admiratif (notamment à l'égard de Hume), dans la mesure où, à partir de ce principe, ils n'hésitent pas à tirer les conclusions qui s'imposent, à développer l'ensemble des implications en ne s'autorisant aucune concession. A cet égard, la théorie des idées fonctionne comme le « cheval de Troie » [IHM, V, 8, p. 75] : si au premier abord elle se présente comme une aide précieuse et innocente (notamment pour expliquer les phénomènes de relativité de la perception, les phénomènes d'illusion), elle révèle aussi très vite ses véritables pouvoirs, orientés vers la destruction du sens commun et de toute science. La théorie des idées porte donc en son sein une « arme de destruction massive », et Reid s'attache à nous en faire prendre conscience. Son objectif est de nous alerter sur les dangers de cette théorie, là où ses prédécesseurs n'en ont souligné que les apports.

Avant de dégager les implications sceptiques de cette théorie, commençons par présenter un des arguments qui militent en faveur de son adoption. Soit l'argument de la relativité de la perception, tel qu'on le trouve chez Hume[68] :

> « La table que nous voyons semble diminuer quand nous nous en éloignons ; mais la table réelle, qui existe indépendamment de nous, ne souffre pas de modification ; ce n'était donc que son image qui était présente à l'esprit. » [*Enquête sur l'entendement humain*, XII, p. 234]

La variation de la taille perçue de la table n'est rendue compatible avec la permanence de la taille réelle de la table que si nous introduisons un intermédiaire directement perçu, que Hume nomme ici « image ». L'image (ou « idée », « sensation », « impression ») désigne une entité mentale avec laquelle notre esprit est mis directement en contact. C'est un objet de pensée sans lequel nous ne pourrions pas percevoir les objets qui nous entourent, nous en souvenir ou tout simplement les concevoir. L'ensemble de nos activités intellectuelles constituent

[67] Par argument méta-épistémologique contre le scepticisme, il faut entendre un argument qui ne repose pas essentiellement sur l'analyse d'un point du raisonnement du sceptique ; mais un argument qui s'attaque davantage à la méthode du sceptique, ou qui procède par comparaison des conséquences de l'adoption du raisonnement sceptique avec les conséquences de son refus (c'est ainsi que procède Moore, notamment avec son argument de la certitude différentielle ; mais également Reid quand il souligne les conséquences pratiques désastreuses et absurdes de l'adoption du raisonnement sceptique, ou quand il rappelle que si un argument entre en contradiction avec le sens commun (ce qui revient à être « contraire aux règles de la vraie philosophie » [IHM, V, 8, p. 76]), alors il faut l'abandonner).

[68] Nous ne reprendrons pas les autres arguments que nous trouvons chez Descartes, Locke ou Berkeley. Pour une présentation de ces arguments, voir [Van Cleve 2004] ; [Greco 2004*a*].

des déclinaisons de ce rapport immédiat que nous avons avec cette image. Outre son traitement comme une entité mentale à part entière, un objet « entre l'esprit et le monde », Reid attribue aux philosophes l'idée selon laquelle l'appréhension de cette entité interne est ce qui nous conduit indirectement à la perception (remémoration, conception, etc.) des objets externes, dans la mesure où elle leur ressemble.

> « Que nous ne puissions avoir aucune conception de quoi que ce soit, à moins qu'il y ait dans nos esprits une impression, sensation ou idée qui lui ressemble, est effectivement une opinion qui a été très communément reçue par les philosophes. » [IHM, V, 8, p. 75]

Enfin, ainsi va l'argument des philosophes tel que Reid le reconstruit, puisque nous n'avons directement accès qu'aux idées, et que les idées ressemblent aux objets, nous ne pouvons être certains de l'existence des objets que si nous considérons les idées comme des indices fiables de la présence de ces objets. Les idées sont prises « comme des portraits » des objets, et à ce titre leur présence témoigne de l'existence des objets. C'est à ce niveau que Reid diagnostique un faux pas fort dommageable. Ce n'est pas tant la reconnaissance de la présence des idées elles-mêmes qu'il conteste, que la manière dont les philosophes décrivent ces idées et le rôle qu'ils leur accordent. On peut distinguer deux points dans sa critique :

1. une portée métaphysique : Reid conteste le traitement de l'idée qui en fait un objet à part entière, sur lequel nous porterions spécifiquement notre attention. Loin d'être des *objets* distincts de l'esprit, les idées désignent des manières d'être de l'esprit, ou plus précisément des *opérations* de l'esprit. Reid ne nie pas l'existence des idées, mais il rejette le traitement que les philosophes réservent à ce terme, préférant se maintenir à son usage courant, qui en fait un acte de l'esprit. « Avoir une idée *x* à l'esprit », cela ne signifie pas que l'esprit possède l'idée *x* et qu'il la considère *in abstracto*, mais c'est tout simplement penser à *x* (de même qu' « avoir un souvenir », c'est se souvenir ; et « avoir une sensation », c'est sentir). L'idée, le souvenir, la sensation, ne désignent pas des objets distincts de l'acte de l'esprit par lequel ils sont saisis[69].

2. une portée épistémologique : les philosophes traitent l'idée interne comme une évidence de l'existence d'un objet externe. L'idée est ce qui nous présente l'objet « comme dans un miroir » [EIP, I, 1, p. 31]. Il s'agit d'un intermédiaire neutre, qui fonctionne comme une preuve de l'existence réelle de l'objet qu'il représente. Reid critique ce traitement évidentialiste des idées, sensations, impressions. Faire de ces « entités » des évidences des objets, c'est ouvrir la brèche par laquelle le scepticisme va se faufiler et se développer. La raison en est que cela revient à introduire un fossé entre l'esprit et le monde, fossé dont la vanité des multiples efforts entrepris

[69] Cette volonté qu'a Reid de ne pas réifier les sensations (accompagnée de l'idée selon laquelle les sensations ne représentent pas quelque chose) a conduit certains commentateurs à le considérer comme un précurseur de la théorie adverbiale des sensations. Pour une discussion des limites d'une telle caractérisation, voir [Nichols 2007, p. 84-6].

ensuite pour le combler témoigne de l'absurdité. A partir de la simple appréhension des idées, rien ne nous permet d'inférer correctement la présence des objets. Comme l'ont bien vu Berkeley et Hume, le scepticisme s'impose donc.

« (…) par le raisonnement, nous ne pouvons pas inférer l'existence de la matière à partir de nos sensations (…) par le raisonnement, nous ne pouvons pas inférer l'existence de notre esprit ou d'autres esprits à partir de nos sensations. » [IHM, V, 7, p; 70-1]

Outre le fait que Reid considère que le fait que nous devions tirer une conclusion sceptique à partir de telles prémisses est en soi une bonne raison de rejeter les prémisses (argument méta-épistémologique), il apporte également deux raisons de contester l'argument sceptique, raisons qui ont trait à la conception phénoménaliste de l'évidence que cet argument présuppose : cela implique que la manière dont les choses nous apparaissent soit prise comme un objet de pensée spécifique et comme une indication fiable de ce que sont les choses. La première difficulté a trait au traitement du mode d'apparaître des objets (sensations, impressions, idées) comme des entités distinctes de l'acte par lequel on les saisit, et dont la saisie est préalable à la formation de croyances sur les objets. La seconde difficulté concerne la fonction accordée à ces sensations : elles sont prises comme des évidences de l'existence des objets. A ce titre, elles sont dans l'attente d'une interprétation par l'esprit pour être rapportées aux objets. En effet, l'introduction d'un lien évidentialiste entre la sensation et l'objet perçu encourage à traiter les sensations comme des entités qu'il faut décrypter. De même qu'un détective au cours de son enquête conclut à l'identité d'un meurtrier à partir de certains indices, les sensations sont ce sur la base de quoi le sujet infère la présence d'objets. Traiter les sensations sur ce mode revient à adopter une théorie « sensationnaliste », selon laquelle un jugement perceptif est justifié si et seulement s'il s'appuie sur un type spécifique d'évidence : les sensations. Le sensationnalisme ne comprend pas les sensations comme étant simplement ce qui *cause* les jugements perceptifs, mais il les traite comme des *fondements* adéquats de ces jugements. Accorder une telle fonction aux sensations implique que la justification d'un jugement perceptif respecte le schéma suivant :

1. nous partons d'une règle d'évidence qui pose qu'une sensation de type x est une preuve de l'existence d'un objet y ;
2. nous identifions une sensation comme étant une occurrence de x ;
3. nous en déduisons la présence d'un objet y.

Cela revient à nier la possibilité d'une connaissance empirique de base, puisqu'il faut que nous connaissions préalablement les « règles de lecture » qui nous permettent de passer des sensations aux jugements sur les objets. Outre les questions de savoir comment quelque chose d'interne peut être utilisé comme un critère de l'existence de quelque chose de public, et comment nous connaissons ces

règle d'évidence, c'est le fait même de traiter les sensations comme des fondements des jugements perceptifs qui pose problème. C'est ce qu'a bien vu Austin :

> « La situation dans laquelle on pourrait dire correctement que l'énoncé l'animal est un cochon repose sur un *fondement* [“*evidence*”], serait celle où, par exemple, l'animal lui-même n'est pas réellement en vue, mais où je puis voir nombre de traces analogues à celles que laisse derrière lui un cochon, sur le sol hors de sa retraite. Si je découvre plusieurs baquets de nourriture pour cochon, c'est là un indice de plus, et les bruits ou l'odeur peuvent fournir des indices encore plus nets. Mais si l'animal émerge alors et se tient en pleine vue, il n'est plus question de rassembler des indices, son apparition ne nous fournit pas un *indice* [“*evidence*”] de plus que c'est un cochon, à présent, je puis tout simplement *voir* que c'en est un et la question est tranchée. » [1962, p. 207]

L'erreur des philosophes est de transposer à des cas de situations perceptives ordinaires une leçon qui ne vaut que pour des cas de situations perceptives dans lesquelles il y a de la place pour du doute. Autrement dit, c'est de tirer une règle générale à partir d'un cas particulier inhabituel. En l'occurrence, l'erreur est de toujours traiter les sensations comme des preuves de nos jugements perceptifs sous prétexte que cela est requis dans certaines situations. Austin remarque que traiter les sensations comme des preuves de nos jugements perceptifs revient à introduire un lien externe entre ces deux entités : il s'agit d'un lien externe au sens où il requiert l'activité interprétative d'un esprit pour être posé. Cette activité qui consiste à lire les sensations comme des indications fiables de la présence d'objets extérieurs rend complexe un phénomène qui pourtant ne l'est pas.

On trouve un tel enseignement chez Reid. D'une part, le lien entre les sensations et les objets n'est pas posé par l'esprit ; d'autre part, il ne s'agit pas d'un lien évidentialiste. En ce qui concerne le premier point, Reid insiste sur le fait que la connexion entre l'impression faite par un objet sur notre corps et une sensation, de même que la connexion entre une sensation et la croyance en l'existence d'un objet extérieur, sont des liens dont nous ne pouvons rendre raison. Ce ne sont pas des connexions qui sont établies par l'esprit, comme si nous disposions d'une marge de manœuvre en la matière. Ce sont des connexions qui s'imposent à nous de manière inexplicable, et dont nous ne pouvons que constater la récurrence.

> « Nos sensations n'ont aucune ressemblance avec les objets extérieurs ; nous ne pouvons pas non plus découvrir, par notre raison, une connexion nécessaire entre l'existence des premières et celle des derniers. » [IHM, VI, 21, p. 176, l. 25]

La connexion entre nos sensations et la croyance que des objets extérieurs existent n'est aucunement explicable par le fait que les premières ressembleraient aux derniers. Pourtant, nous ne pouvons pas nous empêcher de constater que les premières sont suivies de ces croyances. Reid en conclut que ce lien doit être admis comme un *fait* inanalysable de notre constitution. Ce fait est à la fois contingent et nécessaire. Il est contingent dans la mesure où rien ne « prédestinait » telle

sensation à être continuellement suivie de telle perception. Nous aurions pu être constitués de telle sorte que nous aurions perçu les objets sans aucune impression sur nos organes, ou sans aucune sensation [*ibid.*, l. 30]. Ou bien, nous aurions pu être constitués de telle sorte que nous aurions pu « sentir avec nos oreilles et écouter par le nez ». L'*établissement* du lien entre nos impressions et nos sensations, ainsi qu'entre nos sensations et nos perceptions des objets, est donc contingent. Mais une fois *établi*, ce lien est nécessaire. C'est un fait indépassable de notre constitution :

> « L'expérience nous enseigne que certaines impressions sur le corps sont constamment suivies de certaine sensations de l'esprit ; et que, d'un autre côté, certaines déterminations de l'esprit sont constamment suivies par certains mouvements du corps : mais nous ne voyons pas le lien qui relie ces éléments ensemble. Qui sait, peut-être que leur connexion est arbitraire et due à la volonté de notre Créateur ? » [*ibid.*, l. 15]

La nécessité du lien entre les éléments repose sur le caractère arbitraire de la décision du Créateur, décision que Reid attribue également à la « Nature »[70]. En référer à cette décision constituante, c'est abandonner l'espoir d'une explication. C'est parce que le lien entre ces éléments ne peut se justifier que nous ne pouvons que nous soumettre à son existence. Reid ne cherche donc pas à nier le rôle des sensations dans la perception. Simplement, il montre que les sensations, du fait qu'elles ne ressemblent pas aux objets extérieurs[71], ne constituent pas des données à partir desquelles nous pourrions inférer l'existence de ces objets[72]. Nous devons

[70] On peut établir un parallèle avec l'analyse wittgensteinienne des règles de grammaire : de même que les principes de notre constitution qui relient telle sensation à telle perception auraient pu être autres mais, une fois implantés en notre esprit par la volonté du Créateur, valent pour des principes fixés et incontestables ; de même, bien que le fait que nous parlions et agissons comme nous le faisons soit contingent (tributaire de certains faits généraux de la nature), les règles de grammaire sont des normes qui fixent l'usage correct d'une expression et déterminent sa signification.

[71] On peut adresser à Reid le reproche selon lequel il attribue à ses prédécesseurs la conception selon laquelle l'idée est une représentation, et plus précisément une image, quelque chose qui « ressemble » à l'objet. Or c'est une manière réductrice de rendre compte des propos de bon nombre d'entre eux, comme ceux de Descartes dans *Dioptrique*, mais aussi ceux d'Arnauld. Berkeley quant à lui va dans le sens de Reid : puisqu'il n'y a pas de choses matérielles, les idées ne peuvent pas leur ressembler. Pour une telle critique, voir Yolton [1984] : Reid considère que la notion d'idée conduit au scepticisme parce qu'il considère que ses prédécesseurs ont traité l'idée comme une « entité », ce qui est pour le moins contestable.

Pour sa défense, on peut néanmoins arguer que Reid procède de la même manière que les philosophes analytiques aujourd'hui : il commence par établir un état des lieux de la question. Son ambition est de dégager des lignes d'argumentation générales, de reconstruire les arguments qui concluent au scepticisme, afin d'en extraire un principe à discuter. Comme le remarque Wolterstorff [2001], Reid ne fait pas de l'exégèse mais une reconstruction rationnelle d'un courant de pensée. A ce titre, sa démarche est tout à fait acceptable. Enfin, le type de thèse visé par Reid a été soutenu bien après qu'il en ait fait la critique. Par conséquent, sa leçon est toujours actuelle. On peut appliquer son diagnostic à la théorie des *sense-data* (telle qu'on la trouve formulée chez Moore, H. H. Price), à l'usage que fait Ayer de la notion d' « apparence », à celui que Mach fait de celle de « sensation », et au Russell de *Our Knowledge of the External World*. C'est pourquoi nous prendrons pour argent comptant sa critique. Elle a d'ailleurs été réexploitée par Austin, mais aussi plus récemment par Rorty [1979], Putnam [1999] et Travis [2004]. Voir [Ong-Van-Kung 2004 ; 2006] pour une mise au point sur la notion de représentation telle qu'elle est utilisée chez Descartes, et plus généralement par les philosophes que Reid passe en revue.

[72] Un argument supplémentaire en faveur de ce point est que Reid ne traite pas les sensations comme des états intentionnels, qui seraient « à propos de quelque chose ». Voir [Ganson 2008] pour l'idée selon laquelle

nous borner à constater que nous passons immédiatement des sensations aux jugements perceptifs.

A cet égard, comme on l'a déjà fait remarquer[73], la théorie de la perception de Reid possède incontestablement des accents sceptiques. Reid se plie aux faits de la nature, sans chercher à justifier les connexions qui rendent possible sa connaissance du monde. A cette absence de justification s'ajoute la reconnaissance du fait que cela ne constitue aucun problème d'ordre épistémologique. C'est pourquoi on peut aller jusqu'à qualifier sa position de « sceptique ». Plus précisément, c'est la solution que Reid apporte au problème posé par le sceptique qui est sceptique[74]. Là où le sceptique considère que seule une réponse non sceptique pourrait tarir son inquiétude, Reid répond en renchérissant sur le constat du sceptique (nous ne pouvons pas justifier les connexions entre nos sensations et nos perceptions), mais sans que cela ne constitue pour lui une source d'inquiétude. A ce sujet, nous errons dans la pénombre, mais cela ne doit aucunement entacher notre confiance naturelle dans la bonne marche de nos facultés et dans leur orientation vers la vérité.

Pour conclure sur ce point, la critique de la voie des idées effectuée par Reid doit être comprise comme une critique de la conception phénoménaliste de l'évidence, et plus particulièrement de cette espèce d'évidentialisme que constitue le sensationnalisme. Cette critique n'implique certainement pas la critique de la notion même d' « idée », dans la mesure où on peut tout à fait reconnaître la présence d'idées et de sensations dans le processus de connaître, sans pour autant leur donner un contenu informatif qu'il faudrait décoder, ni leur accorder le statut de « preuve »[75].

Reid reconnaît à l'expérience sensible une composante non représentationnelle.

[73] Comme le rapporte T. Brown dans ses *Lectures on the Philosophy of the Mind* (1846, William Tait ; Edinburgh) : alors que le sceptique clame haut et fort l'injustifiabilité des principes du sens commun, et reconnaît en chuchotant leur caractère inévitable ; le philosophe du sens commun ne s'attarde pas sur la première affirmation mais insiste lourdement sur la seconde [II, 89].

[74] Kripke définit ainsi une solution sceptique : « une solution sceptique à un problème philosophique sceptique commence par concéder qu'on ne peut répondre aux assertions négatives du sceptique. Si notre pratique ou croyance ordinaire reste néanmoins justifiée, c'est parce que – en dépit des apparences contraires – elle ne requiert pas la justification intenable dénoncée par le sceptique » [1982, p. 81]. On retrouve là encore une parenté entre Reid et Wittgenstein : tous les deux se positionnent comme des « médecins de philosophes », dont la première partie du travail consiste à diagnostiquer la maladie dont sont victimes les philosophes (pas les hommes du commun), et dont le symptôme est la formulation du problème sceptique. Et tous les deux apportent une solution sceptique à ce problème, puisque là où le sceptique exige qu'on lui apporte un fait supplémentaire qui permettrait de résorber ses doutes, Reid et Wittgenstein répondent en soulignant l'inexistence et la non nécessité d'une telle condition. Il n'y a pas de fait caché à exhiber. Si les sensations succèdent aux impressions, et les perceptions aux sensations de la même manière que les acteurs se succèdent sur la scène, il n'y a pas de coulisses où se jouerait une autre intrigue, dont la compréhension serait nécessaire pour comprendre celle offerte sur la scène [IHM, VI, 21, p. 176 (l. 38) - p. 177 (l. 14)].

[75] Comme le remarque Greco [1995, p. 285, note 5], il est possible de soutenir que la formation de nos jugements perceptifs implique des idées, tout en admettant un grand nombre de principes du sens commun, ce qui empêche le scepticisme de surgir. C'était d'ailleurs la stratégie des péripatéticiens [IHM, VII, p. 210]. Le tout est de ne pas considérer comme indissociables des thèses qui ne le sont pas : à savoir la théorie des idées, et la conception phénoménaliste de l'évidence propre au fondationnalisme « étroit ». Le fondationnalisme « étroit » est la position selon laquelle un seul type de donnée peut fonder nos croyances de manière adéquate (en général, il s'agit d'une donnée interne, empirique ou non).

III.2) Jugements sur les objets perçus et jugements sur le mode d'apparaître des objets

Si les sensations interviennent bien dans la formation des jugements perceptifs, leur présence se résume à un rôle causal. Elles déclenchent la formation des jugements perceptifs sans que nous n'ayons à interpréter les sensations comme renvoyant à des objets externes dont elles seraient les tableaux intérieurs. En cela, ce processus de déclenchement est analogue au processus par lequel, à la perception d'un signe (comme la fumée, les larmes sur le visage), nous sommes immédiatement conduits à la chose signifiée (le feu, la tristesse). Les sensations *signifient* naturellement les qualités premières des corps (le dur, le mou, l'étendue, la forme, le mouvement) [IHM, VI, 21, p. 177]. Elles *suggèrent* naturellement des croyances à leur sujet.

> « Comment la sensation peut-elle instantanément nous faire concevoir et croire en l'existence d'un objet externe complètement différent d'elle, je ne prétends pas le connaître ; et quand je dis que l'une suggère l'autre, je n'ai pas l'intention d'expliquer la manière dont s'effectue cette connexion, mais je veux exprimer un fait, dont chacun peut être conscient ; à savoir que, par une loi de notre nature, une telle conception et croyance suivent constamment et immédiatement la sensation. » [IHM, V, 8, p. 74]

Parler de relation sémiotique à ce niveau ne revient donc pas à introduire une étape supplémentaire, qui consisterait à déchiffrer le signe à l'aide d'une clé. Reid veut précisément évacuer une telle étape. Dire que la connexion entre une sensation et une perception est sémiotique, c'est établir un lien interne entre les deux éléments, « interne » non pas au sens où il serait posé par l'esprit, ou au sens où nous en aurions pleinement conscience. Il s'agit d'un lien interne au sens où les deux éléments sont comme les deux faces d'une même pièce : nous sommes ainsi constitués que tel type de sensation est toujours accompagné de tel type de perception, tel type de perception suit nécessairement tel type de sensation. Leur union n'est pas décomposable. Le rapport entre ces deux éléments est un rapport « critériologique ». Cela signifie que nous sommes ainsi faits que tel type de sensation *constitue* la manière dont se présentent à nous les objets perçus. De même que nous sommes faits pour entendre les sons, et non pour entendre les couleurs (le lien entre l'ouïe et les sons est critériologique), de même nous ne transitons pas de la sensation d'une qualité première au jugement que « la table est dure » au gré d'une interprétation. Nous percevons directement la dureté de la table en la touchant. La sensation n'est pas un moyen, un instrument grâce auquel nous pouvons conclure à la dureté de la table : la dureté de la table est « inscrite » dans la sensation tactile que nous en faisons. Ce qui vaut pour la perception des qualités premières vaut également pour la perception des émotions d'autrui.

> « « Je vois que l'enfant veut toucher le chien, mais n'ose pas. » Comment puis-je voir cela ? – Est-ce une description de ce que je vois au même titre qu'une

description de formes qui bougent ou de couleurs ? Est-ce une interprétation sous forme interrogative ? » [Wittgenstein 1948, § 1066]

Deux siècles plus tôt, Reid avait une réponse à ces questions :

« Nous *voyons* les dispositions de [l'esprit d'un homme] par leurs signes naturels dans son attitude et son comportement, de la même manière que nous *percevons* la forme et les autres qualités des corps par les sensations avec lesquelles la nature les a reliées. » [IHM, VI, 24, p. 190-1]

« (…) les pensées et les passions de l'esprit, de même que l'esprit lui-même, sont invisibles, et donc leur connexion avec un signe sensible ne peut pas être d'abord découverte par l'expérience ; il doit y avoir une source antérieure de cette connaissance.
La nature semble avoir donné aux hommes une faculté ou un sens, par lequel cette connexion est perçue. Et l'opération de ce sens est très analogue à celle des sens externes.
Quand je prends dans ma main une balle en ivoire, je sens une certaine sensation tactile. Dans la sensation, il n'y a rien d'externe, rien de corporel. La sensation n'est ni ronde, ni dure ; c'est un acte de sensation de l'esprit, à partir duquel je ne peux pas, par le raisonnement, inférer l'existence d'un corps. Mais par la constitution de ma nature, la sensation emporte avec elle la conception et la croyance qu'un corps dur et rond existe dans ma main. De la même façon, quand je vois les traits d'un visage expressif, je vois seulement des formes et des couleurs diversement modifiées. Mais par la constitution de ma nature, l'objet visible emporte avec lui la conception et la croyance en une certaine passion ou sentiment dans l'esprit de la personne. » [EIP, VI, 5, p. 485-6]

On ne commence pas par passer en revue l'ensemble des données sensibles (tel type de comportement, tel type de contraction musculaire), pour ensuite en inférer un état d'esprit. L'état d'esprit est en quelque sorte diffus sur le corps, il est visible sur lui[76].

Ce passage immédiat des sensations aux perceptions n'implique pas pour autant que nous ne puissions jamais porter notre attention sur les sensations elles-mêmes. Simplement, nous ne sommes capables de décrire nos sensations et plus généralement la manière dont les choses nous apparaissent qu'en fonction de la manière dont nous décrivons les choses directement perçues. En elles-mêmes, c'est-à-dire considérées abstraction faite du contexte dans lequel elles sont produites, les sensations ne disent rien. Elles ne constituent pas une donnée première, une source d'informations neutre, à partir de laquelle on pourrait inférer des jugements. Si les sensations peuvent constituer un objet de connaissance à part entière, ce n'est pas dans l'optique de la formation de jugements perceptifs sur les objets qui nous

[76] Chisholm considère que cet aspect de la théorie reidienne de la perception constitue une version de ce qu'il nomme le « cognitivisme critique » [1977, p. 131) : cette position permet de régler le problème du scepticisme portant sur l'existence des autres esprits. Selon cette théorie, certaines propositions portant sur les autres esprits sont connues par certains faits de notre expérience, faits qui fonctionnent comme des signes, des critères de ces esprits.

entourent, mais c'est dans un second temps, dans un retour réflexif sur nos sensations [EIP, I, 6]. Au cours de cette analyse, qui exige des capacités d'abstraction que nous ne développons que tardivement, nous mettons en rapport les sensations avec ce que nous savons des objets (dont elles sont habituellement les signes). Autrement dit, les sensations et les manières d'apparaître des objets ne peuvent constituer des sources d'informations que de manière rétrospective, que si nous les analysons à la lumière de tout un ensemble d' « informations collatérales » que nous possédons immédiatement, informations ayant trait à ce que nous connaissons des objets eux-mêmes[77].

Si d'une part les jugements perceptifs sur les objets sont premiers par rapport aux jugements portant sur la manière dont nous apparaissent les objets, et si d'autre part ils sont ce en fonction de quoi ces derniers acquièrent un sens, alors il n'y a plus de place pour l'inquiétude sceptique. Ce qui rend possible la genèse de cette inquiétude, c'est le fait que le sceptique a inversé l'ordre de priorité entre ces deux types de jugement. Dans la mesure où, selon l'analyse des énoncés d'apparaître qui constitue le sous-bassement de ses positions épistémologiques, les énoncés de type « j'ai l'impression visuelle que *p* » sont non factifs, alors il est tout à fait légitime qu'il se pose la question de savoir s'il est réellement mis en présence d'objets physiques, ou s'il n'est pas dans un scénario sceptique. Le sceptique, et plus généralement tout philosophe qui accorde aux énoncés d'apparaître la priorité sur les jugements portant sur les objets, est en droit de considérer que les situations perceptives constituent autant de situations d'indétermination. En effet, si l'énoncé « il me semble qu'il pleut » a une condition de correction indépendante du fait qu'il pleuve ou pas, alors le sujet ne peut pas sur cette seule base distinguer une situation perceptive normale d'une situation perceptive dans laquelle il ne serait aucunement mis en rapport avec les faits du monde qu'il lui semble percevoir.

Reid s'attache à corriger cette déviance philosophique partagée, et à rétablir l'idée commune selon laquelle les jugements perceptifs portant sur la manière dont les objets nous apparaissent dépendent des jugements perceptifs sur l'état du monde physique. Plus précisément, le contenu et la nature de nos expériences sensibles dépendent de l'état du monde avec lequel nous sommes mis en rapport. Par

[77] Là encore, nous trouvons un prolongement des remarques de Reid dans des analyses contemporaines des jugements perceptifs. Outre l'analyse d'Austin [1962] des énoncés faisant intervenir des verbes d' « apparaître » (“*look*”, “*seem*”, “*appear*”), on trouve chez Chisholm [1957] l'idée selon laquelle les « énoncés d'apparaître », qui font un usage non comparatif du verbe « apparaître », ne peuvent pas constituer un fondement pour nos jugements perceptifs portant sur les objets. Faire un usage « non comparatif » du verbe « apparaître » dans l'énoncé « ceci m'apparaît rouge », c'est prétendre que nous pourrions analyser la manière dont nous sommes affectés indépendamment de tout ce que nous savons par ailleurs des objets physiques, et que le prédicat « rouge » doit être défini en termes de « ce qui m'apparaît rouge ». Chisholm considère au contraire que les énoncés dans lesquels on utilise le verbe « apparaître » ne peuvent avoir un sens que si le locuteur fait un usage comparatif de ce verbe. Cela signifie que l'énoncé « ceci m'apparaît rouge » n'a de sens que relativement à ce que nous savons de la nature des choses rouges et des conditions sous lesquelles nous les percevons. La façon dont je décris la manière dont un objet m'apparaît dépend de ce que je sais de cet objet et ne peut se développer qu'à partir de lui. Le « langage du paraître » n'est donc qu'un raffinement du « langage des objets ». La critique de l'idée selon laquelle le langage du paraître pourrait se développer en toute autonomie, indépendamment de ce que nous savons des objets physiques, se trouve également chez Wittgenstein [1949-1951 ; 1989], Sellars [1963], Brandom [1994]. Sur ce point et sur son implication quant à la question de savoir si la perception a un contenu non conceptuel, voir [Laugier 2006].

conséquent, même s'il peut arriver qu'il me semble (à tort) qu'il pleut, je ne puis en conclure que lorsqu'il me semble (à juste titre) qu'il pleut, je suis dans le même état mental que lorsque je me trompe. A partir des cas d'erreurs de la perception, je ne peux pas conclure à l'idée selon laquelle les états dans lesquels je me trouve (quand je me trompe et quand je suis dans le vrai) sont identiques. Quand je me trompe, soit je suis victime d'une hallucination due à un dysfonctionnement de mes facultés (ce qui implique que, littéralement, je ne perçois rien) ; soit je fais une erreur d'inférence (dans le cas des perceptions acquises). Mais il serait erroné de qualifier les expériences que fait un individu placé dans un scénario sceptique d'expériences « perceptives ». Quand je fais un jugement perceptif vrai, je ne suis pas en contact avec de simples apparences, ou des sensations, mais je perçois directement les objets du monde. Certes, les objets me sont présentés d'une certaine manière ; mais les manières d'apparaître ne constituent pas un écran entre le sujet et l'objet ; elles sont la manière dont l'*objet* se manifeste à nous. Il en résulte que la question de l'indétermination perceptive ne se pose plus pour qui soutient un réalisme direct de la perception. Même s'il peut arriver que nous ne sachions pas comment trancher entre la description de notre état perceptif comme un état véridique ou sa description comme un état hallucinatoire ; il n'empêche que lorsque nous faisons une perception véridique, nous ne nous trouvons pas du tout dans le même état mental que lorsque nous sommes victimes d'une hallucination : dans un cas, nous sommes en présence de l'objet perçu, dans l'autre non[78].

En conclusion, armé d'un réalisme direct de la perception et d'une conception fiabiliste de la connaissance, Reid peut renverser l'argument par ignorance du sceptique. Alors que celui-ci commence par affirmer qu'il ne sait pas que non *sh*, Reid peut quant à lui affirmer qu'il sait que *p* (*p* désignant un jugement perceptif naturel, c'est-à-dire un jugement issu d'un pouvoir de perception propre à notre constitution).

IV - Une démarche particulariste

L'adoption d'un réalisme direct de la perception, combiné au fiabilisme, place Reid dans une démarche de type particulariste. La raison en est que, d'une part, il existe de nombreuses espèces d'évidence, irréductibles les unes aux autres (1.a), et que d'autre part il n'est pas nécessaire que le sujet sache que ses facultés sont fiables pour que les croyances qui en sont issues constituent un savoir. Dans ces conditions, les principes premiers du sens commun désignent un ensemble de jugements particuliers immédiatement évidents, et non des vérités générales d'ordre métaphysique ou épistémologique (1.b). La question est alors de savoir si l'on ne peut pas adresser à Reid le type d'objection communément faite aux théories fiabilistes. Selon cette objection, le fiabilisme ne permet pas d'échapper aux cas de

[78] Le réalisme direct de la perception de Reid trouve aujourd'hui son prolongement dans les théories disjonctives de la perception, comme celle proposée par McDowell [1982].

hasard « réflexif » (2) : en effet, étant donné ce à quoi le sujet a accès, il ne fait pas preuve de responsabilité épistémique quand il juge que p, quand bien même la vérité de sa croyance que p est due à l'usage de ses facultés fiables.

IV.1) Une connaissance sans critère

IV.1.a) Une théorie pluraliste de l'évidence

Du fait que les jugements issus des pouvoirs naturels de notre esprit constituent un savoir, sans même que nous ayons préalablement besoin de nous assurer de la fiabilité de ces pouvoirs, il découle un pluralisme de l'évidence. Par là, il faut comprendre que ce qui constitue un fondement adéquat pour nos croyances ne se résorbe pas en un critère unique, auquel l'ensemble de nos croyances devraient se conformer pour acquérir un statut épistémique positif. Reid est sensible à la diversité de nos croyances et il s'attache à ne pas ériger en un principe fondamental un type d'évidence plutôt qu'un autre. A chaque type de croyance correspond un fondement adéquat. Reid distingue ainsi « l'évidence des sens, l'évidence de la mémoire, l'évidence de la conscience, l'évidence du témoignage, l'évidence des axiomes, l'évidence du raisonnement ». Il ajoute :

> « Les philosophes ont essayé, en analysant les différentes sortes d'évidence, de dégager une nature commune sur laquelle elles se retrouvent toutes, et ainsi de les réduire à une seule. C'était l'objectif des scolastiques dans leurs disputes compliquées sur le critère de la vérité. (…)
> J'avoue que, bien que j'aie, comme je le pense, une notion distincte des différents types d'évidence mentionnés plus haut, et peut-être de quelques autres, qu'il n'est pas nécessaire d'énumérer ici, cependant je ne puis trouver une nature commune à laquelle ils peuvent tous être réduits. Ils me semblent ne s'accorder qu'en ceci, qu'ils sont tous faits par la Nature pour produire des croyances dans l'esprit humain, certaines au plus haut degré, que nous nommons la certitude, d'autres à des degrés divers selon les circonstances. » [EIP, II, 20, p. 229 ; voir aussi IHM, II, 5, p. 32]

Reid ne fournit pas un critère de vérité. De toute façon, la question de savoir comment nous faisons pour identifier une croyance vraie lui est étrangère. Nous n'avons pas besoin de chercher une marque distinctive de la vérité, dans la mesure où il n'y a pas de situations d'indétermination. Plus précisément, les cas dans lesquels la distinction entre le vrai et le faux semble brouillée ne constituent pas la situation originaire, situation dont il faudrait s'extraire grâce à un critère du vrai. De tels cas ne se produisent que sur un fonds de certitude.

Outre cette absence d'intérêt premier pour la question de la démarcation des

croyances vraies et des croyances fausses, on trouve chez Reid l'idée selon laquelle la tentative de répondre à cette question n'aboutit qu'à dresser une conception extrêmement simpliste de l'évidence. Consentir à dégager *le* critère, *la* marque distinctive de la vérité, c'est considérer que toutes nos croyances vraies remplissent les mêmes conditions. C'est entériner l'idée selon laquelle il existerait une donnée privilégiée, à laquelle l'esprit humain devrait rapporter n'importe laquelle de ses croyances pour tester sa valeur de vérité. Cette donnée privilégiée peut prendre la forme d'une donnée empirique, ou bien d'une donnée de la conscience (les idées claires et distinctes chez Descartes). Valider cette démarche, c'est – selon Reid – adopter une vue très superficielle de l'anatomie de l'esprit, qui donne la préséance à un pouvoir de l'esprit sur les autres. C'est hiérarchiser les pouvoirs intellectuels au détriment de la majeure partie d'entre eux, puisque leurs produits doxastiques ne reçoivent de lettre de crédit épistémique que s'ils sont « authentifiés » par la faculté faisant office de pierre de touche et délivrant (ou non) un « laisser-passer épistémique ».

Or Reid est soucieux de préserver l'indépendance et la spécificité de chacune des facultés intellectuelles propres à notre constitution. Elles sont toutes également légitimes dans la production de croyances vraies « bien fondées » [IHM, VI, 20, p. 169, l. 4-9], puisqu'elles sont toutes fiables et qu'elles délivrent une « évidence » à nulle autre pareille. Les espèces d'évidence mentionnées plus haut sont toutes « distinctes et originelles ». Aucune d'entre elles ne dépend d'une autre, ou peut se réduire à une autre. Il en résulte qu'il y a autant de critères de vérité qu'il y a de facultés. A une structure épistémique extrêmement hiérarchisée, Reid préfère une structure étendue. Il ne propose pas de théorie générale énonçant les conditions à satisfaire pour que nos croyances bénéficient d'un mérite doxastique particulier, puisqu'il existe autant de mérites doxastiques qu'il existe de types de croyances.

Si nous reprenons la liste des types d'évidence énoncée par Reid (et dont il concède qu'elle n'est pas exhaustive), nous voyons que les évidences mentionnées ne sont pas du tout le même type de chose. L'ontologie de l'évidence est diversifiée. Ainsi, l'évidence des sens ne partage rien avec l'évidence des axiomes, tout comme cette dernière ne peut pas être reliée avec l'évidence du témoignage. A la question de savoir quel est le meilleur candidat pour constituer une bonne raison en faveur de nos croyances, Reid n'apporte pas de réponse unifiée et systématique : il peut aussi bien s'agir d'expériences sensibles que de faits ou encore de propositions. L'évidence ne prend pas nécessairement une forme propositionnelle. Tout dépend de la croyance à fonder et des facultés dont elle est issue. Tout dépend également des circonstances dans lesquelles la croyance est produite. On peut très bien imaginer une combinaison des différents types d'évidences en fonction des situations. Pour les croyances testimoniales, l'évidence adéquate consiste dans les *propositions* énoncées par celui qui se fait le rapporteur d'un fait vécu à la première personne, combinée à l'*évidence sensible* qui nous met en présence de certaines marques des dispositions bienveillantes du rapporteur (il n'a pas l'intention de nous tromper). Pour les croyances perceptives, l'évidence première consiste autant dans les *expériences sensibles* que dans le *fait* que nos pouvoirs perceptifs sont fiables.

L'évidence du raisonnement prend une forme de calcul, puisqu'il s'agit d'évaluer la probabilité de la vérité d'une proposition en fonction de celle des propositions avec lesquelles elle est mise en rapport, alors que l'évidence des axiomes s'impose de façon intuitive et se suffit à elle-même.

Il en résulte que chaque jugement naturel constitue son propre critère. La raison en est que nos croyances étant produites par des pouvoirs intellectuels qui ont autant de légitimité les uns que les autres, qui sont irréductibles les uns aux autres, et qui fournissent des évidences sans commune mesure les unes aux autres, celles-ci ne peuvent pas converger vers une marque générale, caractéristique de la vérité, et de laquelle il faudrait partir.

IV.1.b) La lecture particulariste des principes premiers

Pourtant, Reid indique aussi clairement que nous connaissons immédiatement non pas simplement des faits particuliers du monde, mais aussi un certain nombre de « principes du sens commun » (qui désignent des vérités nécessaires, comme les axiomes), ainsi que des « principes premiers des vérités (contingentes et nécessaires) ». Parmi ces derniers principes, on trouve des principes qui ont une portée métaphysique, et d'autres qui concernent des questions épistémologiques. Ce sont ces derniers qui nous intéressent plus directement. Contrairement aux axiomes, ils n'énoncent pas simplement des vérités dont l'évidence nous frappe dès que nous les appréhendons et les comprenons, mais il s'agit d'énoncés qui spécifient les conditions sous lesquelles nos croyances sont bien fondées. Reid les expose au chapitre 5 du sixième *Essai*, consacré au « jugement » (après en avoir donné une première formulation en EIP, I, 2, p. 41-6).

La question est la suivante : si ce sont des jugements particuliers (et plus précisément des jugements empiriques, contingents) qui font l'objet d'une connaissance immédiate, comment faire une place à la connaissance immédiate de règles du jugement bien fondé ? N'y a-t-il pas incompatibilité entre la voie du sens commun, qui part de la connaissance immédiate que nous avons de faits particuliers du monde en vertu de l'usage que nous faisons de notre conscience, de notre mémoire et de notre perception ; et l'affirmation selon laquelle nous connaissons immédiatement des principes de vérités contingentes, relatifs aux conditions sous lesquelles nous pouvons connaître quoi que ce soit (comme celui qui dit que « tout ce dont je suis conscient, existe » [EIP, VI, 5, p. 470, l. 7]) ? Cette question, loin de ne constituer qu'un point d'exégèse dans la lecture de Reid (dont l'objectif serait de rendre compatibles des affirmations à première vue contradictoires), concerne directement quiconque souhaite résoudre le problème sceptique, en particulier quand ce problème prend la forme du problème du critère. Ce problème naît de l'impossibilité d'appliquer le principe du critère dans la limite des moyens que le sceptique met à notre disposition. Le principe du critère énonce que :

(KR) Une source potentielle de connaissance K ne peut produire de la connaissance pour un sujet S que si S sait que K est fiable.

Le sceptique ajoute les considérations suivantes :

1. pour que les produits d'une faculté puissent compter comme des connaissances, la connaissance de la fiabilité de la faculté doit *précéder* l'usage de cette faculté ;
2. on ne peut savoir qu'une faculté est fiable qu'en partant des jugements qu'elle produit, dont on constate la vérité. Autrement dit, la connaissance de la fiabilité d'une faculté ne peut que *dériver* de l'évaluation épistémique des produits de cette faculté.

L'incompatibilité entre les deux dernières exigences est ce qui génère la conclusion sceptique. Pour l'éviter, il semble qu'il faille faire fi de l'une ou l'autre de ces exigences. L'affirmation selon laquelle les principes premiers de vérités contingentes, dont celui qui énonce la fiabilité de nos pouvoirs naturels de connaître [EIP, VI, 5, p. 480, l. 20], sont des principes connus sans preuve, semble nous orienter vers la stratégie qui consiste à sacrifier la seconde exigence[79]. La principale crainte que suscite une telle stratégie tourne autour de l'idée selon laquelle elle ferait glisser Reid vers le « méthodologisme », ce qui s'accommode mal avec la démarche du sens commun[80]. Une autre stratégie consiste au contraire à maintenir la seconde exigence[81]. La question est alors de savoir s'il est possible de rendre cohérente cette démarche avec les passages dans lesquels Reid affirme que nous prenons immédiatement comme accordé un certain nombre de principes nous indiquant les conditions sous lesquelles nous connaissons quelque chose.

C'est afin de résorber cette tension que Van Cleve propose une lecture

[79] Nous analysons cette stratégie dans le second chapitre. Elle est défendue par Lehrer.

[80] Traduction de "*methodism*" ([Chisholm 1982, p. 66] : à ne pas confondre avec le « méthodisme », mouvement religieux issu de l'anglicanisme, créé en Angleterre en 1729). Adopter une démarche « méthodologiste », c'est commencer par répondre à la question de savoir « comment nous faisons pour connaître », en énonçant des critères de vérité, pour ensuite les appliquer et délimiter le champ de ce que nous connaissons. Par opposition, Chisholm qualifie de « particulariste » la démarche qui commence par répondre à la question de savoir « ce que nous connaissons », en énonçant des jugements particuliers, pour ensuite en dégager par induction des règles du jugement bien fondé. C'est à cette démarche qu'il souscrit, et c'est celle qu'il attribue à Reid et à la voie du sens commun.

Ainsi défini, le particularisme est compatible aussi bien avec l'internalisme qu'avec l'externalisme : nous pouvons soutenir que nous avons accès à ce qui constitue une évidence en faveur de notre connaissance immédiate (c'est le cas de Chisholm, pour qui notre connaissance immédiate porte sur des « états manifestes », comme l'état d'être triste), tout comme nous pouvons soutenir que nous n'avons pas nécessairement conscience de ce qui fonde les jugements particuliers qui constituent notre connaissance de base (c'est le cas de Reid). Quelles que soient les divergences internes, alors que le sceptique demande que nos croyances remplissent un certain contrat épistémique pour qu'elles puissent valoir comme de la connaissance (il faut que nous puissions les distinguer de croyances qui seraient issues d'un scénario sceptique : il faut que nous sachions que non *sh*), selon le particularisme, nous connaissons immédiatement un certain nombre de choses sans preuve. Nous verrons dans le chapitre 4 (I.3.c) que cette démarche particulariste peut également être attribuée à la position dogmatiste défendue par James Pryor, qui met l'accent sur la justification *prima facie* de nos croyances perceptives immédiates.

[81] C'est la stratégie de Van Cleve, mais aussi d'Alston [1985], de Philip de Bary [2002].

particulariste des principes premiers[82]. Selon cette lecture, pour échapper au problème du critère, il ne convient pas simplement de rejeter la première exigence que le sceptique joint à la formulation du principe du critère. Il convient plus radicalement d'*abandonner le principe du critère lui-même*. Nous n'avons nullement besoin de savoir (préalablement ou non) que nos facultés sont fiables pour que les produits de ces facultés puissent être considérés comme de la connaissance. Dans ces conditions, les principes premiers énoncés par Reid ne doivent pas être compris comme des principes généraux que nous devrions connaître et auxquels nous devrions nous référer pour juger comme il faut, mais ils doivent être compris comme des manières commodes de désigner l'ensemble des jugements particuliers que nous connaissons immédiatement. Pour justifier son propos, Van Cleve nous met en garde contre une ambiguïté propre à la formulation que Reid donne de ces principes. A propos du principe premier qui affirme « l'existence de toute chose dont je suis conscient »[83], Van Cleve indique que nous pouvons le lire de deux façons (« *Cp* » est mis pour « je suis conscient que *p* »[84]) :

1. soit Reid affirme que c'est un principe premier que tout ce dont je suis conscient existe [c'est un principe premier que (*p*) (*Cp* → *p*)] ;
2. soit il affirme que si je suis conscient de l'existence d'une chose, alors c'est un principe premier que cette chose existe [(*p*) (*Cp* → c'est un principe premier que *p*)].

Si la première formulation fait de ce principe premier un principe *général* énonçant une *vérité* relative à l'ensemble des jugements issus de ma conscience, la seconde formulation porte sur un ensemble indéterminé de jugements particuliers qui valent tous comme des principes premiers. Ainsi, le jugement que « j'ai mal », effectué quand j'ai conscience d'avoir mal, est un principe premier [EIP, VI, 7, p. 522, l. 27-9], au même titre que le jugement « il y a une table », effectué quand j'ai conscience de la table, ou le jugement « un arbre existe » effectué quand je perçois distinctement un arbre. Dans ce cadre, les énoncés de Reid doivent être lus comme une manière d'embrasser d'un seul coup un ensemble de jugements *particuliers*, et de nous assurer que – par exemple – avoir conscience que *p* (« il y a une table ») est un fondement adéquat pour la croyance que *p*. C'est pourquoi on peut considérer ces principes épistémiques comme des principes d'*évidence*. Cette lecture est confortée par de nombreux passages, comme en témoignent ceux-ci :

> « (…) les principes premiers de tout notre raisonnement sur les existences sont

[82] A noter que Van Cleve n'utilise pas le terme « particulariste » au sens où l'entend Chisholm. La raison en est que les deux philosophes n'entendent pas non plus exactement la même chose par le « problème du critère » (même s'ils considèrent tous les deux qu'il s'agit d'une manière de se saisir du problème sceptique). Là où Chisholm y voit avant tout un problème de *méthode* (Quelle démarche faut-il suivre pour être capable de distinguer les croyances vraies des croyances fausses ? Quelle procédure adopter pour mettre un terme à la dispute qui oppose ceux qui caractérisent certaines impressions de vraies ou fausses, à ceux qui apportent une caractérisation contraire ?) ; Van Cleve y voit plus directement un problème lié à la possibilité d'une connaissance de base. Pour les implications méthodologiques du problème du critère en épistémologie : [Fumerton 2008], en éthique : [DePaul 1988, 1993].

[83] "*First, then, I hold, as a first principle, the existence of every thing which I am conscious.*"

[84] [Van Cleve 1999, p. 5-6 ; 2008, p. 300].

> nos perceptions. Les principes premiers de tout type de raisonnement nous sont donnés par la Nature. » [IHM, VI, 20, p. 172, l. 31-3]
>
> « De tels jugements originels et naturels constituent donc une partie de ce que la nature a octroyé à l'entendement humain (…) Ils font partie de notre constitution et toutes les découvertes de notre raison s'appuient sur eux. Ils constituent ce qu'on appelle *le sens commun de l'humanité* ; et ce qui est manifestement contraire à chacun de ces principes premiers est ce que nous nommons *absurde.* » [IHM, VII, p. 215, l. 28-35]

Ce sont les perceptions, c'est-à-dire les jugements perceptifs eux-mêmes (et plus précisément les jugements perceptifs immédiats[85]), qui constituent les principes du sens commun sur lesquels se fondent nos raisonnements portant sur l'existence des choses non directement perçues (comme nos raisonnements sur la gravité des corps – IHM, VI, 20, p. 173). Ces jugements, qu'il serait vain de vouloir énumérer, constituent une connaissance immédiate. C'est pourquoi, selon Van Cleve, être particulariste en ce sens, c'est être externaliste[86] : considérer que « les jugements particuliers issus de nos pouvoirs naturels de connaître sont des principes premiers » (= particularisme) implique en effet que, « pour que les produits de nos facultés puissent compter comme des connaissances, nous n'avons pas besoin de savoir que nos pouvoirs intellectuels sont fiables » (= fiabilisme de l'agent). Les jugements particuliers issus de nos facultés ont un caractère principiel. Ils sont des connaissances en vertu du seul fait que leur vérité est due à leur production par des facultés fiables, sans que nous n'ayons besoin d'avoir accès aux principes généraux qui énoncent la fiabilité de chacune de ces facultés[87].

IV.2) Le problème de l'irresponsabilité épistémique

IV.2.a) Les cas de hasard réflexif

La question est dorénavant de savoir si, dans le cadre de la position reidienne que nous venons de définir, nous disposons des moyens d'éviter un autre type de hasard épistémique que ceux mentionnés plus haut. Dans ce type de cas, le hasard n'est pas lié à la nature de l'environnement, à ce qui cause la vérité de la croyance, mais il est lié à ce que le sujet est en mesure de s'attribuer comme

[85] Sur la notion d'immédiateté à propos des jugements perceptifs, et la distinction entre immédiateté épistémique et immédiateté psychologique, voir le chapitre 2, I.1.b.i.

[86] Ce qui, comme il le précise dans [2008, p. 301], ne signifie pas nécessairement que le particularisme ainsi compris implique l'adoption du fiabilisme (contrairement à la présentation adoptée ici).

[87] Il résulte de cette lecture que je peux acquérir la connaissance de la fiabilité de mes facultés en partant du constat que ses produits sont vrais, sans tomber sous le couperet de l'objection de la circularité. En effet, seule la *vérité* du principe général « mes facultés sont fiables » est présupposée quand j'évalue les croyances issues de ces facultés, mais pas la *connaissance* de ce principe.

connaissance, étant donné les données probantes dont il dispose. La croyance est bien produite par un processus doxastique stable et fiable, et la vérité de la croyance est bien due à l'exercice de ce processus. Mais la raison pour laquelle le sujet s'attribue la connaissance de cette proposition a trait à une sélection hasardeuse parmi les données auxquelles il a accès. Pour le comprendre, prenons les cas discutés par BonJour [1985, p. 40-1] :

> *(Maud)* Maud est dotée d'un processus de formation doxastique stable et fiable : celui de clairvoyance. Elle croit qu'elle est douée de ce pouvoir, bien qu'elle n'ait aucune raison de le croire, et bien qu'elle dispose d'un nombre important de raisons de croire qu'un tel pouvoir n'existe pas. Un jour, Maud croit que *p* (« le président est à New York »), alors même qu'elle n'a aucune raison de croire que *p*. En fait, il est vrai que *p*, et sa croyance que *p* est le résultat de l'exercice de son pouvoir de clairvoyance.
>
> *(Norman)* Norman est doté d'un processus de formation doxastique stable et fiable : celui de clairvoyance. Il ne possède aucune raison allant à l'encontre ou en faveur de la possibilité d'un tel pouvoir d'une part, et de sa possession d'un tel pouvoir d'autre part. Un jour Norman croit que *p* (« le président est à New York ») alors même qu'il n'a accès à aucune raison allant à l'encontre ou en faveur de *p*. En fait, il est vrai que *p*, et sa croyance est le résultat de l'exercice de son pouvoir de clairvoyance.

Dans ces situations, la croyance que *p* est produite par un processus causal fiable et stable (Maud et Norman sont dotés de ce pouvoir depuis leur naissance). De plus, la vérité de la croyance que *p* est due à l'exercice de cette faculté, et pas à la conjonction d'événements extérieurs fortuits. Mais dirons-nous pour autant que Maud et Norman savent que *p* ? Surtout, comment concevoir la manière dont Maud et Norman peuvent se représenter leur rapport à cette croyance ? Peuvent-ils se considérer comme sachant que *p*, alors même qu'ils ne disposent d'aucune donnée relative à la fausseté ou à la vérité de cette croyance ? De manière plus décisive encore, peuvent-ils se considérer comme sachant que *p*, alors même que soit ils ne disposent d'aucune donnée qui prouvent ou défont la croyance en l'existence ou l'inexistence du pouvoir de clairvoyance *(Norman)*, soit ils croient qu'ils sont dotés d'un tel pouvoir mais en l'absence de toute donnée probante *(Maud)* ?

L'intuition qui commande l'analyse de ces cas est la suivante : le traitement fiabiliste de la connaissance ne peut pas être une condition suffisante pour attribuer un savoir à un sujet. En effet, il n'est pas rationnel pour S de croire qu'il est vrai que *p* (même s'il est vrai que *p* et même si sa croyance que *p* est produite par un processus causal fiable) si S dispose de données qui défont l'idée selon laquelle *p* est produite par un processus doxastique fiable *(Maud)*, ou bien si S ne dispose d'aucune donnée qui indique qu'il possède une faculté fiable, à l'origine de sa croyance que *p (Norman)*.

Pour reprendre la terminologie de Pritchard, nous avons affaire ici à des cas

de fortune réflexive ("*reflective epistemic luck*")[88], de type internaliste. Cela signifie que – étant donné ce à quoi le sujet a accès – c'est un hasard que sa croyance est vraie. En effet, de ce point de vue réflexif, rien n'encourage Maud et Norman à accepter que *p*. Pourtant, ils acceptent que *p*, et de surcroît il se trouve qu'il est vrai que *p*. Ici, le hasard ne caractérise plus la relation entre la vérité de la croyance et l'existence d'événements extérieurs, mais il caractérise le rapport entre la vérité de la croyance et le point de vue du sujet sur ses facultés. Il semble que le fait que la vérité de la croyance que p soit due à sa production par un processus doxastique fiable ne suffit pas à compenser la perte de responsabilité épistémique, voire d'intégrité intellectuelle, qu'occasionne le fait que le sujet ne prend en compte ni la présence de données qui défont la justification *(Maud)*, ni l'absence de raisons positives de croire en la production de la croyance par un processus fiable[89] *(Norman)*. Pour que S puisse se considérer comme sachant que *p*, ne faudrait-il pas qu'il ne déroge pas à la règle évidentialiste qui recommande de proportionner son assentiment au type de données qui lui sont accessibles d'un point de vue réflexif, qu'elles soient favorables, contraires à la croyance que *p*, ou encore équivoques ?

Afin de traiter ces cas de fortune réflexive, la solution semble consister à intégrer l'exigence – pour le sujet – d'être sensible à la fiabilité de ses processus de formation doxastique. A première vue, cela paraît difficilement réalisable : comment peut-on maintenir que, pour que S sache que *p*, il faut à la fois que la vérité de sa croyance que *p* soit due à l'exercice de ses vertus intellectuelles et qu'il prenne en compte les conditions qui garantissent la vérité de sa croyance ? Cela ne revient-il pas à essayer d'adopter une position d'équilibriste ? L'exigence de garantie objective (requise par le point de vue externaliste), et l'exigence de justification subjective (requise d'un point de vue internaliste) semblent mal s'accommoder. Afin de les concilier et de prendre en compte les cas de hasard épistémique, sans sortir pour autant du cadre fiabiliste de l'épistémologie de la vertu, Greco propose la solution suivante [2000*a*, chap. 7, II, §4] :

> *Fiabilisme de l'agent*$^{+}$
> S sait que *p* si et seulement si :
> 1) S croit que *p*,
> 2) Il est vrai que *p*,
> 3) La vérité de la croyance que *p* est due au fait que la croyance que *p* est issue des vertus intellectuelles de S,
> 4) La croyance que *p* est produite par la disposition que S manifeste quand il s'efforce consciencieusement de croire ce qui est vrai.

[88] Avec les cas de Gettier, nous avons affaire à des cas de fortune « véritiste » ("*veritic epistemic luck*"), de type externaliste. Voir Pritchard [2005, chapitre 6] pour la distinction de ces deux types de hasard.

[89] Le cas de Norman est souvent traité comme comparable dans sa structure à celui du sexeur de poussin [Pritchard, *ibid.*, p. 174-7]. Il faut noter cependant que les sexeurs japonais suivent une formation spécialisée de deux ans : la profession ne requiert pas de don spécial, juste de l'apprentissage. Dans ces conditions, le sexeur de poussin ne peut pas être considéré comme exemplifiant la situation dans laquelle, bien que la vérité d'une croyance résulte d'un processus de formation doxastique fiable, le sujet n'a aucune raison de l'accepter. Pour une conception du sexage de poussin, qui en fait davantage une capacité naturelle possédée par des individus ne sachant pas comment ils procèdent, voir R. D. Martin, *The Specialist Chick Sexer* (Melbourne : Bernal Publishing, 1994).

La quatrième condition permet d'élaborer une solution « de moindre coût », tant d'un point de vue théorique que d'un point de vue psychologique. D'un point de vue théorique, elle va plus loin que l'exigence minimale qui commanderait simplement de ne pas croire que *p* en présence d'éléments qui indiquent soit qu'il est faux que *p*, soit que la croyance que *p* n'est pas issue d'un processus de formation doxastique fiable. Une telle exigence est trop faible : si elle permet d'exclure le cas *(Maud)*, elle ne permet pas d'exclure le cas *(Norman)* – Norman ne disposant d'aucun élément qui indique soit qu'il est faux que *p*, soit que sa croyance que *p* n'est pas issue d'un processus de formation doxastique fiable. D'un point de vue psychologique, elle ne va pas jusqu'à exiger du sujet qu'il *croie que* ses processus de formation doxastique sont fiables. De la sorte, cette exigence évite l'objection communément adressée aux conceptions internalistes, objection selon laquelle – d'un point de vue psychologique – ces conceptions manquent de plausibilité, puisque la réalisation de cette exigence obligerait le sujet à avoir des méta-croyances (ou croyances de second niveau) portant sur la fiabilité des processus producteurs de ses croyances de premier niveau[90]. Tenant le milieu entre ces deux excès, l'exigence ajoutée par Greco invite le sujet à être *sensible* à la fiabilité de ses facultés. La question que nous sommes en droit de nous poser est celle de savoir comment, concrètement, le sujet remplit cette exigence.

Selon Greco, être sensible à la fiabilité de ses facultés est un état « par défaut », dans lequel se trouvent la plupart des gens quand ils essaient de former leurs croyances correctement. C'est un état de vigilance. Plus précisément [2003*c* ; Breyer et Greco 2008], cela implique que le sujet ait conscience (au moins implicitement) que le processus de formation doxastique à l'origine de sa croyance que *p* est suffisamment intégré avec ses autres dispositions cognitives. Cela revient à demander au sujet qu'il ait un point de vue général sur l'ensemble des qualités qui forgent sa « personnalité » épistémique. Il faut que le sujet puisse considérer ses croyances comme étant les siennes, et comme s'intégrant dans un ensemble de croyances, toutes issues de facultés fiables. Pour cela, il faut qu'il se considère comme doté de ces facultés. Cette considération n'implique pas qu'il *croie* qu'il possède ces facultés fiables ; cela n'exige pas de lui qu'il ait un accès réflexif et clairement articulé à l'ensemble de ses croyances et à leurs sources. Il suffit qu'il se reconnaisse comme la source de différents types de processus de formation doxastique. Cette reconnaissance suffit à intégrer ces processus au sein de sa personnalité épistémique.

C'est précisément sur cette exigence de reconnaissance que Norman achoppe : il ne se considère pas comme la source du pouvoir de clairvoyance, pouvoir dont il se sentirait responsable, et dont il pourrait traiter les produits doxastiques comme *ses* croyances. Il ne réussit pas à intégrer le pouvoir de clairvoyance au sein de sa personnalité épistémique. Cette notion d' « intégration cognitive » permet, toujours selon Greco, de prendre en compte le point de vue du sujet sur ses croyances et ses facultés, sans tomber pour autant dans les impasses de l'internalisme. Il faut en effet distinguer l'internalisme épistémique du point de vue

[90] On tombe alors sous le coup d'une régression à l'infini. Sur ce point, voir Bernecker [2008].

du sujet sur ses croyances :

> « (…) la connaissance doit être à la fois objectivement fiable et subjectivement appropriée (...) il est trompeur de dire que le fiabilisme de l'agent a une « composante internaliste » ou « essaie de prendre en compte les intuitions internalistes ». Au contraire, on veut rejeter l'internalisme appliqué à l'évaluation épistémique (...) La stratégie consiste à prendre en compte des intuitions subjectivistes, mais en le faisant dans un cadre externaliste. » [Breyer et Greco 2008, p. 176-7]

De la sorte, Greco se prémunit contre l'objection selon laquelle il quitterait insensiblement mais sûrement le terrain de l'externalisme.

IV.2.b) Quelle solution pour un fiabiliste particulariste ?

On peut néanmoins être pessimiste quant à la possibilité, pour une théorie fiabiliste, de faire des aménagements cohérents pour échapper aux cas de hasard réflexif. Dans un premier temps, on peut objecter à Greco que sa version de l'épistémologie de la vertu tend à faire du « point de vue du sujet sur ses croyances » une condition nécessaire à la connaissance. Certes, il prend soin de distinguer la composante subjective de l'évaluation épistémique d'une part, de la composante internaliste d'autre part. Cependant, il n'est pas clair que la référence au point de vue du sujet sur ses croyances ne nous éloigne pas de la position fondamentale de l'externalisme, sans que son introduction ne produise de véritable gain théorique.

Concernant le premier point, la référence au point de vue du sujet sur ses croyances revient à faire de notre capacité à intégrer nos croyances au sein de notre personnalité épistémique, tout comme de notre capacité à proportionner notre assentiment aux données auxquelles nous pouvons avoir accès, des traits cognitifs nécessaires à la connaissance. Ces traits cognitifs stables constituent autant de vertus intellectuelles. Mais cette fois-ci il ne s'agit plus de vertus au sens de simples « facultés ». Il s'agit de vertus « réflexives »[91], dont l'exercice conduit non pas tant à la production de croyances vraies, qu'au maintien et au déploiement de la cohérence de notre système doxastique. Le problème est que, ce faisant, on est conduit à faire de ces vertus une condition nécessaire à la connaissance, condition qui, en cela, ne se distingue pas de la condition de fiabilité des facultés. Il s'agit également d'une condition nécessaire mais non suffisante à la connaissance.

Quant au second point, Greco refuse de traiter le point de vue du sujet sur ses croyances et sur ses facultés comme une véritable « perspective épistémique ».

[91] Pritchard [2003, p. 199-200] distingue les « vertus-facultés » des « vertus réflexives ». Les premières versions des épistémologies de la vertu mettent davantage l'accent sur les premiers types de vertu, notamment pour rendre compte de notre connaissance perceptive. C'est pour faire face à certaines difficultés (les cas de fortune dite « réflexive ») que le second type de vertus a été introduit.

Par perspective épistémique, il faut entendre une croyance portant sur la manière dont nos croyances sont produites, une croyance prenant pour objet l'ordonnancement général de nos croyances et la fiabilité de nos facultés. Mais si le sujet ne croit pas que ses facultés sont fiables, s'il n'a pas de méta-croyances portant sur l'origine de ses croyances, on ne voit pas alors comment on pourrait lui attribuer la connaissance de la fiabilité de ses facultés.

Les limites de la position de Greco tiennent donc à deux choses : d'une part sa version de l'épistémologie de la vertu va trop loin (en faisant du point de vue du sujet sur ses facultés une condition nécessaire à la connaissance), d'autre part elle ne va pas assez loin (en résistant à parler de croyance portant sur la fiabilité de nos facultés, en se contentant de souligner que nous sommes sensibles à la fiabilité de nos facultés). Le premier excès tend à tirer cette version de l'épistémologie de la vertu vers l'internalisme ; le second excès semble quant à lui fermer définitivement les portes à la perspective d'une résolution du problème du critère.

On retrouve la même difficulté chez Reid. Si les jugements particuliers issus de nos pouvoirs naturels de connaître font office de principes premiers, cela implique que le sujet peut n'avoir aucune croyance relative à la fiabilité de ses facultés préalablement à l'usage qu'il en fait, et qu'il peut également ne pas avoir conscience de cette fiabilité. Dans ces conditions, il peut s'attribuer des connaissances, alors même qu'il dispose de données qui convergent vers l'idée selon laquelle ses facultés ne sont pas fiables. Mais n'est-ce pas faire preuve d'irresponsabilité épistémique que de continuer d'utiliser ses facultés quand bien même on dispose de données qui défont la croyance qu'elles sont fiables[92] ? Pour le philosophe du sens commun, cela n'est pas rédhibitoire pour faire de la croyance vraie que *p* une connaissance ; alors que pour le sceptique, il s'agit d'un lourd défaut épistémique. Le sceptique (et quiconque accepte le principe du critère) rechigne à dire qu'un sujet peut savoir que *p*, alors même qu'il ne sait pas que la faculté à la source de sa croyance que *p* est fiable.

Devons-nous en conclure que le fiabilisme de type particulariste ne dispose pas des ressources nécessaires pour prendre en compte les cas de hasard réflexif ? Reid est-il totalement insensible à ce type de situation ? Loin s'en faut. Dans la mesure où il s'attache longuement à prendre en compte les arguments du sceptique qui établissent que rien ne garantit la fiabilité de ses facultés, et dans la mesure où il considère malgré tout que les produits de ses facultés sont des connaissances, on ne peut pas accuser Reid d'avoir tout bonnement fermé les yeux sur cette objection. Il a à cœur de sortir de cette impasse et d'éviter de devoir affirmer au même moment qu'il sait que *p*, mais que soit il ne dispose pas de raisons de croire que la faculté

[92] Reid donne un exemple de ce type de situation : supposez un sujet S_1 qui pratique rarement les mathématiques. Au terme d'une longue et difficile démonstration, cet homme aboutit à la conclusion vraie que *p*. Un mathématicien, suite à une faute d'étourderie, n'aboutit pas à la même conclusion, et par conséquent ne valide pas la réponse donnée par S_1. S_1 dispose d'une donnée allant à l'encontre de son jugement (l'autorité du mathématicien). Malgré tout, cet homme du sens commun sait que *p* [EIP, VI, 3, p. 434]. Voir [EIP, VI, 4, p. 462] pour l'idée selon laquelle – quand bien même la vérité de notre croyance est due à l'usage de nos facultés fiables – nous sommes sensibles aux témoignages de désaccord exprimés par les autorités compétentes, témoignages qui peuvent nous faire renoncer à la croyance.

productrice de *p* est fiable, soit il dispose de bonnes raisons de croire qu'elle n'est pas fiable du tout.

Une solution à ce problème peut se faire dans un cadre fiabiliste, mais il faudra alors montrer que la version externaliste de l'épistémologie de la vertu formule une condition nécessaire *et suffisante* à la connaissance, et que l'inscription de nos croyances de premier niveau au sein d'une perspective d'ensemble portant sur nos croyances et nos facultés, est une qualité épistémique non négligeable mais en aucun cas *exigible*. Le propre de l'analyse reidienne est de distinguer ces deux niveaux de connaissance, et d'apporter un traitement en deux temps au problème du critère.

Conclusion

On a vu qu'une solution satisfaisante au problème sceptique, tel qu'il est formulé dans l'argument par ignorance, doit prendre la forme suivante :

1. elle doit admettre que nous connaissons immédiatement de nombreuses choses sans preuves ;
2. elle doit s'inscrire dans un cadre fiabiliste ;
3. elle doit s'adjoindre un réalisme direct de la perception.

L'ensemble de ces caractéristiques sont réunies dans la réponse reidienne au sceptique. Cependant, il subsiste une difficulté de taille : selon la lecture particulariste proposée par Van Cleve, les principes premiers du sens commun doivent être compris comme désignant une masse de jugements particuliers, objets d'une connaissance immédiate, et ce alors même que le sujet qui les forme ne sait pas que les facultés à la source de ces jugements sont fiables. Comment Reid peut-il décemment combiner un tel fiabilisme (qui implique que pour savoir que *p*, nous n'avons pas besoin de savoir que nos facultés sont fiables, tout comme nous n'avons pas besoin d'écarter la possibilité que nous sommes dans un scénario sceptique) avec l'adoption du principe de clôture épistémique dans tout contexte[93] ? Car si le principe de clôture épistémique est maintenu, même dans les contextes les plus ordinaires dans lesquels le vulgaire vaque à ses affaires courantes, alors on ne peut pas dire de lui *à la fois* qu'il sait que, par exemple, « ses pantoufles sont roses » *et* qu'il ne sait pas qu' « il n'est pas trompé par un Malin Génie » (ou qu'il ne sait pas que « ses facultés sont fiables et fonctionnent dans un environnement normal »). Il semble que la *vérité* de ces dernières affirmations ne suffit pas. Il faut aussi que le

[93] Un passage militant en faveur de l'idée selon laquelle Reid adopte le principe de clôture épistémique en tout contexte : [EIP, VI, 5, p. 482, l. 3-11]. Pour apporter une solution au problème du critère, un des enjeux sera de préciser ce qu'il faut entendre par de telles expressions : "*it produces its effect without ever being attended to, or made an object of thought. No man ever thinks of this principle, yet it invariably governs his opinions (...) the trust he reposes in [his faculties] supposes an inward conviction that, in that instance at least, they do not deceive him*" (je souligne).

sujet les *sache*. Mais n'est-ce pas par là même récuser tout l'apport du fiabilisme ?

Dans le chapitre suivant, nous verrons que la stratégie reidienne est en fait beaucoup plus complexe qu'une simple stratégie particulariste. Certes, Reid admet que d'innombrables jugements particuliers font l'objet d'une connaissance immédiate, sans que nous sachions *préalablement* que les facultés qui en sont la source sont fiables. Mais il reconnaît également que nous savons que nos facultés sont fiables, sans que cette connaissance soit *dérivée* de l'évaluation épistémique des produits doxastiques de ces facultés. Pour montrer comment ces deux affirmations peuvent être soutenues ensemble, il est nécessaire d'analyser le type de dépendance existant entre les croyances naturelles ou jugements immédiats d'un côté, et les principes généraux du sens commun de l'autre.

Chapitre 2

Reid et la connaissance immédiate

Une théorie particulariste de type fiabiliste ne constitue pas une solution satisfaisante au problème sceptique. Elle ne rend pas compte de l'ensemble des choses que nous connaissons immédiatement (I). En excluant les principes premiers généraux de la connaissance immédiate, elle n'explique pas comment des jugements naturels peuvent constituer du savoir. Au contraire, Reid explique que nous connaissons immédiatement à la fois des jugements particuliers et des principes premiers généraux, mais que les principes premiers – bien que constituant le fondement de nos jugements naturels – ne sont pas immédiatement reconnus comme tels. Ces principes sont les produits immédiats du sens commun. A la question de savoir quelle est la nature et la fonction du sens commun (II), nous privilégions la lecture qui fait du sens commun non pas une faculté distincte des autres facultés (II.2), mais une faculté de juger « transversale » (II.3). Il en résulte que la circularité présente dans les preuves des principes premiers du sens commun est incontournable.

Introduction

Reid récuse la nécessité de se référer à un principe préalable et indépendant pour être en mesure de connaître quoi que ce soit, qu'il prenne la forme d'un principe général énonçant la fiabilité de nos facultés de connaître, ou la forme de l'exigence de se rapporter à une idée ou à une donnée sensible pour que nos jugements empiriques soient bien fondés. Ce faisant, son approche souscrit au programme particulariste, de type fiabiliste. Plus précisément, Reid défend une position qui combine les caractéristiques suivantes :

1/ la connaissance immédiate d'innombrables jugements particuliers,
2/ la connaissance immédiate de principes épistémiques généraux,

> 3/ l'attention à la question de savoir comment nous savons que les principes épistémiques sont vrais.

A priori, la position 2/ n'est pas compatible avec une position particulariste, et la position 3/ n'est pas incluse dans la feuille de route de l'externaliste. Ce chapitre montre dans quelle mesure nous pouvons résorber la première incompatibilité (la seconde incompatibilité faisant l'objet des chapitres suivants).

L'idée selon laquelle la position 2/ n'est pas compatible avec une position particulariste suppose une certaine manière de comprendre en quoi consiste « connaître un principe ». Ce n'est que si l'on suppose que cela consiste à « être en mesure de saisir ce principe *in abstracto* et de l'appliquer ensuite aux situations particulières » qu'une connaissance immédiate des principes épistémiques ne s'avère pas compatible avec une position particulariste. Un principe épistémique énonce les conditions sous lesquelles, si nous sommes mis en rapport avec des faits possédant telles propriétés non évaluatives, nous pouvons leur attribuer telle propriété évaluative. Ainsi, je peux identifier une croyance *a* comme possédant une propriété *x* si, d'une part, je dispose d'un critère énonçant que toute chose qui possède la propriété *y* (par exemple : être un état manifeste) possède la propriété *x* ; et si, d'autre part, je constate que *a* possède *y*.

> « (…) comme toute propriété évaluative, la justification épistémique est une propriété survenante, dont l'application est basée sur des propriétés plus fondamentales (...) Ainsi, afin que je sois justifié à croire que la croyance de S que *p* est justifiée, je dois être justifié dans d'autres croyances, comme par exemple la croyance que *la croyance de S que p* possède une certaine propriété Q, et la croyance que *Q justifie ce qui la possède* (On peut formuler cette dernière croyance d'une autre façon, comme la croyance qu'il y a un principe épistémique valide selon lequel toute croyance qui possède Q est justifiée) (...) Une croyance fondationnelle *b* est immédiatement justifiée simplement parce qu'un principe épistémique valide pose les conditions sous lesquelles elle est justifiée, conditions qui n'incluent pas que le sujet ait d'autres croyances justifiées. Mais le sujet ne sera justifié à croire qu'il est immédiatement justifié à croire *b* que s'il a des *raisons* de considérer ce principe comme valide et de juger que *b* tombe sous ce principe. » [Alston 1976 ; p. 170, p. 183]

En d'autres termes, ce qui fait qu'une croyance est immédiatement justifiée ne correspond pas à ce qui fait qu'un sujet est justifié à croire que cette croyance est immédiatement justifiée. Dans le second cas, il faut aussi que le sujet connaisse le principe en fonction duquel la propriété épistémique de la justification est attribuée, et qu'il sache que la croyance qu'il prend pour objet d'évaluation possède la propriété requise à l'attribution de la justification. Si cette condition est exigée pour qu'un sujet sache que *p*, on voit mal comment il pourrait encore y avoir des croyances immédiatement justifiées, et c'est la position particulariste qui s'effondre.

On peut rétorquer à cet argument qu'il sur-intellectualise le processus d'évaluation d'une croyance. En effet, ne puis-je pas être justifié à croire que « je

suis justifié à croire que *p* » sans que l'attribution de cette justification soit basée sur l'acceptation d'un critère général ? Le problème avec une telle représentation du processus psychologique qui rend possible l'application du concept de « justification » est qu'elle n'est pas compatible avec la nature survenante de la propriété de la justification. Si la justification est une propriété évaluative qui survient sur des propriétés non évaluatives, alors il n'est pas nécessaire que mon attribution de cette propriété soit basée sur la reconnaissance du fait que la proposition possède telles propriétés non évaluatives, et sur la reconnaissance du critère général qui énonce le lien entre telle propriété non évaluative et telle propriété évaluative. Il suffit que, en vertu de sa possession de propriétés non évaluatives, la croyance *exemplifie* la propriété évaluative. La distinction entre des propriétés évaluatives et des propriétés non évaluatives ne nécessite pas que nous fassions appel à des principes généraux qui énoncent les conditions sous lesquelles les premières surviennent sur les secondes[94].

L'idée selon laquelle une position particulariste n'est pas compatible avec la connaissance immédiate des principes épistémiques suppose donc que « connaître un principe », c'est « savoir l'appliquer et savoir que l'on applique ce principe ». Cependant, pour qu'un sujet applique un principe, remplir les conditions qu'il énonce semble suffire. Il n'a pas besoin de connaître ce principe pour qu'une connaissance soit produite conformément à ce principe. Plus précisément, tout dépend de ce que l'on entend par « connaître un principe », par « savoir appliquer un principe » :

1. soit cela implique que le sujet soit capable de considérer explicitement le principe et d'en faire une application consciente ;

2. soit il suffit que le principe épistémique « s'applique », même si le sujet ne sait pas que c'est en vertu de ce principe qu'il procède à des évaluations correctes. Il suffit que ses jugements « tombent sous » ce principe. Ils sont immédiatement justifiés « en vertu de » ce principe, mais pas parce qu'il « fait appel » à ce principe[95]. Le principe ne gouverne pas l'attribution de la justification, mais cette attribution est consistante avec ce qu'énonce le principe.

Il apparaît que le fait que nous soyons immédiatement justifiés à croire que *p* n'implique pas, contrairement à ce que suggère le particulariste, que nous ne connaissions aucun principe : les conditions qu'il spécifie peuvent être remplies, même si nous ne savons pas que c'est ce principe qui s'applique et même si ce n'est

[94] Pour mettre ce point en évidence, Noah Lemos fait une analogie avec le jugement esthétique [2004, chap. 6, §3] : si, à la vue d'un tableau, je dis « C'est beau ! », je peux être justifié dans mon jugement sans être pour autant justifié à croire un principe général portant sur les propriétés esthétiques. Dans ce cas, ma croyance est basée sur l'expérience que je fais de la beauté des choses, mais elle n'est pas basée sur la croyance que telle chose possède telle propriété F (par exemple, l'harmonie de son organisation), et sur la croyance que toute chose qui possède la propriété F est belle. Par conséquent, je peux être immédiatement justifié à croire que *p* sans avoir à faire appel explicitement à un principe.

[95] Distinction effectuée par Van Cleve [1979, p. 70-1], qui constitue un élément essentiel de sa reconstruction de l'argument de Descartes, afin d'échapper au « cercle cartésien ». Voir chapitre 4, I.1 pour l'exposé du « cercle cartésien » et chapitre 4, III.2.a pour la solution proposée par Van Cleve.

pas la prise en compte du principe qui conditionne l'attribution de la justification. Nous nous trouvons alors face à l'alternative suivante :

1. *Soit nous maintenons la position particulariste, tout en acceptant que les principes épistémiques interviennent au niveau de la connaissance de base, mais sans en faire pour autant des principes connus* : selon cette position, bien que la connaissance des principes ne soit pas nécessaire à la production de connaissances qui satisfont ces principes, cela n'empêche pas ces principes de fonctionner. L'intervention des principes au niveau de la connaissance de base ne peut se faire que sous un mode non épistémique, au risque sinon de dénaturer la position particulariste. Même si un particulariste peut admettre qu'un rapport de dépendance existe entre le principe général et les jugements particuliers, reste qu'il ne peut pas s'agir d'une dépendance de nature épistémique. La raison pour laquelle le particulariste peut concéder un point (celui selon lequel les principes épistémiques « interviennent » au niveau de la connaissance de base), tout en refusant de concéder un autre point (celui selon lequel les principes sont connus), tient au présupposé internaliste selon lequel, si les principes étaient connus, il faudrait que nous y ayons accès et que nous nous efforcions de respecter les conditions qu'ils énoncent[96].

2. *Soit nous maintenons que, bien que les jugements empiriques particuliers soient immédiatement connus, cela n'empêche pas les principes épistémiques de fonctionner et d'être connus* : c'est la position de Reid qui, en autorisant une connaissance de type externaliste des principes, quitte le terrain du particularisme strict.

Il faut distinguer au moins deux versions du principe du critère :

Version forte du principe du critère
$(KR)^s$ Une source potentielle de connaissance K ne peut produire de la connaissance pour un sujet S que si S sait *préalablement* que K est fiable (il *fait appel* au principe énonçant que « K est fiable »).

Version faible du principe du critère
$(KR)^w$ Pour qu'une source potentielle de connaissance K produise de la connaissance pour un sujet S, il suffit que S *satisfasse* le critère de la fiabilité de ses facultés.[97]

Le problème du critère ne se pose que parce que l'on accepte la version forte

[96] Pour une approche particulariste et internaliste, voir Chisholm [1977]. Selon Chisholm, les jugements qui sont immédiatement justifiés et qui constituent ce à partir de quoi on formule des principes du jugement bien fondé sont des jugements qui portent non pas sur *les objets du monde extérieur* (comme c'est le cas chez Reid), mais sur *les états d'esprit manifestes du sujet* (c'est-à-dire des états qui sont tels que si un sujet les a et s'il examine s'il les a, alors il ne peut pas manquer de s'attribuer ces états. Ex. « l'état selon lequel il me semble voir un mouton »). De plus, Chisholm comprend les principes épistémiques comme des règles intellectuelles relatives à ce qu'il est « épistémiquement préférable de croire ». Autrement dit, il combine une conception internaliste de la connaissance à une conception déontologique des principes épistémiques.

[97] $(KR)^s$ pour version forte (*s* comme "*strong*") ; $(KR)^w$ pour la version faible (*w* comme "*weak*").

du principe du critère. Dans ce chapitre, nous montrons que cela n'implique pas pour autant qu'il faille souscrire à une version faible du principe du critère. S'il est nécessaire que les jugements naturels satisfassent les principes épistémiques généraux, dont celui posant la fiabilité de nos facultés, il faut également que ces principes soient connus.

I - La fausse route du particularisme

La stratégie particulariste ne constitue pas une solution satisfaisante au problème du critère, et ce pour trois raisons. Tout d'abord, l'immédiateté mise en jeu par le problème du critère est une immédiateté de type épistémique. Or, ce qui légitime l'adoption de la stratégie particulariste, c'est la prise en compte d'une immédiateté de type psychologique. Reid accorde l'immédiateté épistémique aux jugements empiriques particuliers et aux principes épistémiques généraux (1). Ensuite, Reid défend une conception large de l' « évidence par soi », qui inclut l'évidence sensible. Ceci est rendu possible par le fait que, en fonction de l'objectif poursuivi, l'exigence pour le sujet d'avoir accès à l'évidence varie. Si dans les circonstances ordinaires, les fondements de nos croyances ne sont pas toujours « lumineux », quand il s'agit de répondre au sceptique, il nous importe de donner les raisons de croire que nous connaissons bien ce que nous affirmons connaître. Cependant, les raisons que nous donnons ne correspondent pas toujours aux raisons que nous avons (2). Enfin, Reid ne se soucie pas d'édifier un ordre de la connaissance, dans lequel il faudrait partir soit des principes épistémiques généraux, soit des jugements naturels particuliers. Selon lui, les jugements naturels et les principes premiers immédiatement connus sont liés « comme les maillons d'une chaîne » (3).

I.1) Immédiateté épistémique vs. immédiateté psychologique

I.1.a) L'immédiateté visée par le problème du critère

Si nos jugements perceptifs constituent bien des objets de savoir *immédiat* (ils sont connus sans que nous n'ayons préalablement besoin de nous assurer de la fiabilité de nos sens ; sans que nous n'ayons non plus besoin de les rapporter à une évidence interne), cela n'implique pas pour autant que nous ne savons pas *immédiatement* que nos sens sont fiables. Pour le comprendre, il faut distinguer différents types d'immédiateté, et en premier lieu l'immédiateté psychologique de l'immédiateté épistémique.

Immédiateté psychologique
La croyance que *p* est immédiate$^{(p)}$ si sa formation ne passe pas par la formation d'autres croyances.

Immédiateté épistémique
La croyance que *p* est immédiate$^{(e)}$ si *p* est une croyance de base, c'est-à-dire si son statut épistémique positif ne dépend pas de son inférence à partir d'autres croyances, dotées d'un statut épistémique positif.

Il est possible que ma croyance que *p* soit immédiate$^{(p)}$ mais que je ne sache pas immédiatement$^{(e)}$ que *p*. Soit la croyance que *p* : « le chien de mon voisin aboie ». J'entends directement l'aboiement du chien, je n'ai pas besoin de porter mon attention sur ce que j'entends avant d'en déduire que le chien aboie. Cependant, il est possible de soutenir que ma croyance n'est pas une croyance de base. C'est le cas si, pour être justifié à croire que *p*, je dois être préalablement justifié à croire que « mes facultés perceptives sont fiables ». Inversement, il est possible de soutenir une position selon laquelle je sais immédiatement$^{(e)}$ que *p*, alors même que ma croyance que *p* dépend, du point de vue de sa genèse, de croyances dont je n'ai pas explicitement conscience (comme par exemple une croyance portant sur mes sensations). Enfin, une croyance peut être immédiate$^{(p\&e)}$ sans être conceptuellement immédiate pour le sujet :

Immédiateté conceptuelle
X est immédiat$^{(c)}$ pour S si S peut concevoir X sans concevoir un autre objet qui renvoie à X[98].

Si concevoir X n'exige pas que nous l'appréhendions de manière réflexive, alors Reid souscrit à la thèse selon laquelle les sensations sont immédiates$^{(c)}$[99]. Par

[98] Dans [1995, p. 289], Greco distingue l'immédiateté conceptuelle de l'immédiateté épistémique. L'immédiateté conceptuelle renvoie à ce que Buras [2008] qualifie d' « immédiateté descriptive », ou encore d' « immédiateté présentationnelle » : une croyance perceptive est immédiate en ce sens si elle ne présente pas ou ne décrit pas son objet selon sa relation à autre chose. Buras attribue à Reid une théorie faible de l'immédiateté descriptive : seules certaines croyances perceptives (les croyances perceptives naturelles, portant sur l'existence et les qualités premières des objets) impliquent des conceptions non relatives de leurs objets. Par contre, les croyances perceptives acquises (portant sur les qualités secondes des objets) présentent leurs objets sous le prisme de leur relation avec nos sensations.

[99] Dans [2007, chap. 7], Nichols explique que si l'on distingue un sens strict et un sens large de « conception », alors il est tout à fait possible de dire que, selon Reid, nous « concevons » nos sensations, et que toute perception passe par une conception de nos sensations. Cependant, il ne s'agit pas d'une conception au sens où le sujet prendrait la sensation comme un objet explicite de sa conscience, au sens où il focaliserait son attention sur le contenu intentionnel ou représentationnel de la sensation. Il s'agit simplement d'une conscience phénoménale de la sensation, qui n'implique pas de conscience réflexive de cette sensation. Mais dans ce cas, comme le reconnaît Nichols (p. 207), aucune théorie de la perception ne saurait être qualifiée de « directe ». Or l'enjeu pour les interprètes de Reid est de comprendre en quel sens *non trivial* la théorie de la perception qu'il propose peut être qualifiée de directe ou d'indirecte. Dans [2008, p. 623, note 26], Buras objecte à Nichols que, dans son interprétation de Reid, il ne distingue pas l'immédiateté descriptive ou présentationnelle d'un autre type d'immédiateté : « l'immédiateté référentielle ». Selon cette conception de l'immédiateté, X est immédiat pour S si X est directement présent à l'esprit de S, si pour penser à X, S n'a pas besoin de faire référence à autre chose. X peut être immédiat en ce sens, sans être immédiat au sens descriptif du terme : plus précisément, le fait que X ne soit pas immédiat d'un point de vue descriptif, présentationnel, n'implique pas qu'il ne soit pas immédiat d'un point de vue référentiel. Ainsi, bien que ma

contre, les jugements qui ne portent pas sur les qualités premières des objets ne sont pas immédiats(c) : ainsi, le jugement « le chien de mon voisin aboie » fait suite à une forme de conscience non réflexive de mes sensations (mes sensations fonctionnant comme des signes des objets externes). Ma perception de l'aboiement du chien se produit en vertu de la conscience (non réflexive) que j'ai de mes sensations auditives.

L'immédiateté mise en jeu dans le problème du critère est l'immédiateté de type épistémique : il s'agit de comprendre comment nous pouvons connaître immédiatement(e) un ensemble de jugements empiriques particuliers, sans que cette immédiateté ne soit remise en cause par le fait que – pour bénéficier d'une telle connaissance – nous devons savoir que nos facultés de connaître sont fiables.

Chez Reid, les jugements empiriques particuliers sont immédiats d'un point de vue psychologique *et* épistémique : ils constituent les sorties doxastiques immédiates de nos facultés de connaître, au sens où ils ne sont pas formés à partir d'autres croyances ; et ils ne sont pas justifiés en vertu de leur relation avec d'autres croyances justifiées. C'est l'accent mis sur une telle catégorie de jugements qui incite à classer Reid parmi les particularistes.

Cependant, il s'avère que les raisons alléguées pour justifier l'adoption du particularisme ont davantage trait à l'immédiateté psychologique de ces jugements qu'à leur immédiateté épistémique. D'un côté le particularisme se présente comme la position selon laquelle d'innombrables jugements empiriques particuliers sont immédiatement « évidents » (ce qui impliquerait que les principes épistémiques ne sont pas immédiats(e)) ; d'un autre coté, le particulariste argumente en faveur du statut dérivé des principes en invoquant une raison liée à la manière dont ils sont *formés* :

> « (…) nous commençons par des cas particuliers de connaissance et ensuite, à partir d'eux, nous *généralisons* et formulons des critères (...) nous disant ce que c'est pour une croyance que d'être épistémologiquement respectable. » [Chisholm 1982, p. 70, mes italiques]

La raison alléguée en faveur de la non-immédiateté épistémique des critères est une raison qui touche à leur non-immédiateté psychologique. En effet, le processus qui consiste à partir des cas particuliers de connaissance, puis à généraliser, pour dégager des critères d'identification des croyances vraies, ne constitue pas une manière de justifier ces critères, mais une manière de les acquérir[100]. L'erreur du particulariste est donc de confondre le contexte de

croyance que « le chien de mon voisin aboie » soit une croyance acquise (par induction), ce qui implique que la sensation auditive soit un objet de pensée (au sens non réflexif du terme), c'est bien l'aboiement du chien de mon voisin qui est présent à mon esprit, et non la sensation auditive.

[100] C'est une des leçons que l'on peut tirer du chapitre 19 du livre II des *Seconds Analytiques* d'Aristote : bien que ce soit l'induction, laquelle va du particulier au général, qui nous « fasse connaître » les principes, nous appréhendons la vérité de ces principes de manière immédiate, par l'intuition. Les principes de la démonstration sont « plus connaissables » que la démonstration, c'est-à-dire que – contrairement à ce qui est démontré – ils ne sont pas justifiés par d'autres propositions, mais la faculté qui les connaît n'est pas celle par laquelle nous « arrivons à les connaître ».

découverte avec le contexte de justification, et de s'autoriser du fait que les principes sont formés par induction pour en conclure qu'ils ne sont pas immédiatement justifiés. Rappelons la définition des positions particulariste et méthodologiste. Soit *p* un jugement particulier et *P* un principe épistémique matériel[101] :

> *Particularisme*
> Si *p* est le genre de propositions immédiatement connues, alors je sais que *P* en procédant par inférence inductive à partir de propositions de type *p*.
>
> *Méthodologisme*
> Si *P* est le genre de propositions immédiatement connues, alors je sais que *p* si *p* est un cas de *P*.

Ces positions se présentent comme exclusives. Mais sous couvert d'être des positions portant sur ce qui est immédiat et dérivé d'un point de vue épistémique, la manière dont elles analysent les rapports de dépendance entre les deux types de proposition (parlant d'un rapport de généralisation ou d'un rapport d'instanciation) met davantage l'accent sur la manière dont nous parvenons à la catégorie des propositions dérivées que sur ce qui en constitue le fondement épistémique. C'est cette combinaison des deux points de vue qui est critiquable. Si les deux types d'immédiateté étaient plus clairement distingués, il apparaîtrait que, du fait qu'une classe de propositions est immédiate$^{(e)}$, nous ne pouvons pas en conclure que l'autre classe de propositions ne l'est pas. Plus précisément, qu'un jugement particulier et le principe général correspondant ne peuvent pas être simultanément immédiats$^{(p)}$ ne constitue pas une bonne raison de penser qu'ils ne peuvent pas être simultanément immédiats$^{(e)}$. Le fait qu'il n'est pas possible de défendre une position qui accorde l'immédiateté psychologique à la fois aux jugements particuliers et aux principes généraux qui les subsument, n'implique pas qu'il n'est pas possible de considérer que ces deux types de propositions sont immédiatement justifiés. Comme nous le montrons dans la section suivante, c'est le mérite de Reid d'avoir souligné ce point.

I.1.b) Des principes généraux et des jugements particuliers immédiatement connus

Si Reid admet que nous n'avons pas directement$^{(p)}$ accès à *P* (« ma perception sensible est fiable »), et que nous formons immédiatement$^{(p)}$ des croyances de type *p* (« ceci est un crayon »), il admet également que cela

[101] La précision de « matériel », faite par Chisholm, indique qu'il ne s'agit pas d'une proposition générale, analytique et nécessaire, une vérité « de raison » (du type « Tous les triangles ont trois angles »), mais qu'il s'agit d'une proposition *générale* et *contingente* [comme les principes premiers de vérités contingentes chez Reid (« les choses que nous percevons distinctement existent vraiment et sont telles que nous les percevons »)].

n'implique rien quant à la question de savoir si *P* est immédiatement justifié. Je peux très bien être immédiatement justifié à croire à la fois des propositions de type *p* (quand *p* est une croyance perceptive portant sur les objets) et des principes épistémiques généraux correspondants. Le fait que des propositions particulières soient des instanciations de principes n'implique pas qu'elles soient indirectement justifiées par ces principes. De même, le fait que les principes soient formés par induction à partir des jugements particuliers, n'implique pas qu'ils soient justifiés par inférence à partir de ces jugements.

Pour démanteler le lien communément établi entre immédiateté psychologique et immédiateté épistémique, nous partirons des croyances perceptives, pour lesquelles le lien entre immédiateté psychologique et immédiateté épistémique semble indéfectible. On verra que le fait qu'elles soient *pour la plupart* immédiates d'un point de vue psychologique n'implique pas qu'elles soient *toutes* immédiates d'un point de vue épistémique. A rebours, la non immédiateté psychologique des principes n'est pas un obstacle à leur immédiateté épistémique.

i) L'immédiateté des croyances perceptives

Chez Reid, les croyances perceptives sont immédiates$^{(p)}$, au sens où leur formation ne suit pas de leur déduction d'autres croyances, comme des croyances portant sur le contenu de mes sensations. A partir du moment où un objet s'applique sur notre système sensoriel et produit certaines sensations, nous ne pouvons pas ne pas croire en l'existence de cet objet et au fait qu'il possède telle ou telle qualité. De nombreux commentateurs en ont conclu que Reid défend également une conception selon laquelle les jugements perceptifs sont immédiatement justifiés. Ainsi, Alston [1989*c*, p. 36-7], après avoir distingué l'immédiateté doxastique (c'est-à-dire psychologique) de l'immédiateté épistémique, affirme que chez Reid les croyances perceptives sont immédiates dans les deux sens. Cependant, la plupart des passages cités à l'appui d'une telle thèse portent davantage sur l'immédiateté psychologique que sur l'immédiateté épistémique de ces jugements. Ainsi en est-il de ce passage :

> « Si on comprend le terme axiome comme signifiant toute vérité qui est connue immédiatement, sans être déduite d'aucune vérité préalable, alors on peut nommer axiome l'existence des objets perçus par nos sens. Car mes sens produisent en moi une conviction de ce dont ils sont les témoins, aussi immédiate que celle produite par mon entendement à propos de ce que l'on appelle ordinairement un axiome. » [EIP, II, 20, p. 231]

Comme le remarque Nichols [2002, p. 566-9], ce passage ne constitue pas une profession de foi explicite en faveur de la conception selon laquelle les jugements perceptifs sont immédiats$^{(e)}$. La lecture selon laquelle les jugements perceptifs sont irrésistibles, au sens où on ne peut pas empêcher leur production et où ils sont immédiatement formés, est plus plausible. Évidemment, cela n'implique pas que les jugements perceptifs ne sont pas immédiats$^{(e)}$; simplement, la plupart du temps, ce n'est pas ce que Reid s'attache à montrer. Ce sur quoi il insiste, c'est

sur le fait que les jugements issus de nos sens s'imposent à nous avec une telle force qu'il ne servirait à rien d'essayer de suspendre notre assentiment à leur égard. L'idée selon laquelle ces jugements sont justifiés « par eux-mêmes » ne vient qu'en second lieu.

A partir de la distinction entre l'immédiateté psychologique et l'immédiateté épistémique, nous pouvons opérer une classification plus fine des jugements perceptifs. Il devient alors possible de résorber la tension existant entre des textes dans lesquels Reid insiste sur l'immédiateté des jugements perceptifs, et ceux dans lesquels il souligne le fait que le raisonnement est nécessaire à la formation de nombre d'entre eux. Ainsi, l'immédiateté psychologique ne se combine à l'immédiateté épistémique que pour une certaine catégorie de jugements perceptifs : la catégorie des jugements perceptifs naturels, qui portent sur les qualités premières des objets. Par contre, la majorité de nos jugements perceptifs sont des jugements perceptifs *acquis* : on trouve parmi eux des jugements qui sont le résultat d'une inférence (comme « le bateau est à telle distance du port ») et des jugements qui, bien qu'initialement formés à la suite d'un raisonnement, furent si souvent répétés qu'ils passent maintenant pour des jugements spontanés (« la Lune est ronde »). Tel est le cas du jugement pris comme exemple dans ce passage :

> « Quand j'entends un certain son, je conclus immédiatement, sans raisonnement, qu'une diligence passe. Il n'y a pas de prémisses à partir desquelles on infère cette conclusion par des règles de logique. Elle est l'effet d'un principe de notre nature, que nous partageons avec les animaux. » [IHM, IV, 2, p. 50]

A première vue, on a affaire à un oxymore (“*conclude immediately*”). Ce passage n'est compréhensible que si l'on admet qu'un jugement perceptif peut être immédiat$^{(p)}$ maintenant, alors même qu'il fut le résultat d'un raisonnement lors de sa formation. Reid insiste ici sur l'immédiateté psychologique *actuelle* du jugement « une diligence passe ». Cette croyance est produite immédiatement, au sens où les sensations (auditives) la suggèrent sans que je ne fasse plus d'inférence à partir de ces sensations. Cette catégorie de jugements est particulièrement intéressante : elle regroupe des jugements qui d'une part sont *justifiés* par le biais d'une inférence à partir de jugements perceptifs immédiatement justifiés (le jugement « j'entends un certain son »), mais qui d'autre part ne sont plus les *produits* d'une inférence à partir de ces mêmes jugements de base. Autrement dit, cette catégorie de jugements met en avant la possibilité de jugements perceptifs immédiats d'un point de vue psychologique, mais non immédiats d'un point de vue épistémique.

Par exemple, sans la perception répétée d'une pomme et sans la connaissance de ses qualités premières (sa forme, sa taille, sa solidité, la manière dont elle se positionne par rapport aux autres objets), je n'aurais pas été capable d'identifier cet objet (doté de telles qualités secondes : sa couleur, son goût, etc.) comme une pomme. Il a fallu que je passe par des « quasi-inférences » pour que, au simple fait de goûter une pomme, je puisse former la croyance que « c'est une pomme ». Mais une fois cette croyance acquise, elle s'impose immédiatement à moi quand les

conditions similaires à celles de sa formation sont réunies. Bien que ce soit une croyance dont la formation a nécessité une expérience constante de la conjonction des mêmes qualités, la croyance perceptive que « c'est une pomme » peut être dorénavant considérée comme le produit immédiat(p) de la perception. Quoique *non naturelle*, l'occurrence de cette croyance n'est pas à chaque fois le résultat d'un raisonnement. Passée l'étape de son acquisition, cette croyance n'est plus la conclusion d'une inférence : elle se présente immédiatement(p) à mon esprit, du simple fait que je voie une pomme, ou que j'en goûte une, ou que j'en touche une, ou encore par l'ensemble de ces choses.

En ce sens, la majorité de nos croyances perceptives sont immédiates(p). Néanmoins, elles ne sont pas premières d'un point de vue épistémique : leur justification dépend de la justification des croyances naturelles sur lesquelles elles s'appuient. C'est d'ailleurs, selon Nichols, un tel statut épistémique second qui permet de rendre raison des passages dans lesquels Reid parle de l'erreur de nos sens [EIP, II, 22] : nous ne pouvons nous tromper dans nos jugements perceptifs que si ceux-ci ménagent une place à l'erreur, c'est-à-dire que si nos jugements perceptifs ne sont pas tous les effets immédiats de notre constitution. De cette manière, il est possible que, à tel bruit de moteur, je forme immédiatement(p) le croyance qu' « il s'agit d'une 2 CV », alors qu'il s'agit en fait d'une Dyane, parce que j'ai contracté l'habitude de former cette croyance dans des circonstances similaires. Autrement dit, lors de l'épisode au cours duquel j'ai formé pour la première fois la croyance qu' « il s'agit d'une 2 CV », j'ai commis une erreur dans mon inférence : j'ai inféré la croyance qu' « il s'agit d'une 2 CV » à partir d'un certain bruit, que j'ai mal identifié (puisqu'il s'agissait en fait d'une Dyane). C'est pourquoi la croyance en question, bien qu'immédiate(p), bien que fermement établie et s'imposant toujours à mon esprit à l'écoute d'un certain bruit de moteur, n'est ni une croyance *justifiée*, ni une croyance *immédiatement* justifiée. Elle dépend pour sa justification de la correction de l'inférence par laquelle je l'ai déduite la première fois que je l'ai formée. Or cette inférence (maintenant oubliée) n'était pas correcte.

Par conséquent, nous devons faire la place à une catégorie de jugements pour lesquels l'immédiateté psychologique ne s'accompagne pas nécessairement de l'immédiateté épistémique. Cela est possible si nous comprenons le terme « immédiat(p) » au sens large, de telle sorte qu'il peut s'appliquer à des jugements dont les occurrences, bien que n'étant pas les effets naturels de notre constitution, ne sont pas pour autant les produits d'un raisonnement (au sens où le raisonnement impliquerait la participation active, consciente et répétée de notre esprit)[102].

[102] En parlant de « jugements perceptifs », nous entendrons maintenant *l'ensemble* des jugements produits par nos facultés perceptives. Nous ne cherchons pas à déterminer s'il faut se limiter ou non aux jugements perceptifs immédiats(p) au sens strict (c'est-à-dire aux seuls jugements naturels). La raison en est que Reid lui-même ne trace pas de contours conceptuels nets. La majorité de nos croyances perceptives sont en fait produites par différentes facultés : des facultés sensibles, mais aussi la mémoire, le raisonnement [IHM, VI, § 20, p. 173 : « la perception, qu'elle soit primitive ou acquise, n'implique aucun exercice de la raison (...) il est difficile de tracer la ligne qui sépare [l'entendement commun (qui regroupe les conclusions que l'on tire de la perception) de la perception]. »]. Bien sûr, le fait que la frontière entre ces concepts soit vague n'implique pas qu'elle n'existe pas. L'interprétation canonique est celle selon laquelle les jugements perceptifs immédiatement justifiés couvrent les jugements perceptifs naturels ainsi que les jugements

ii) L'immédiateté des principes

La désolidarisation de l'immédiateté psychologique et de l'immédiateté épistémique se manifeste également au niveau des principes généraux : le fait qu'ils ne soient pas immédiats(p) n'implique pas, contrairement à l'attente particulariste, qu'ils ne soient pas immédiats(e).

– La non-immédiateté psychologique des principes premiers

Reid admet que les principes généraux sont connus à partir des propositions particulières qui en sont les instanciations. Soucieux de décrire au plus près les conditions de la genèse de la connaissance, il accorde que ce n'est que par un processus d'induction et d'abstraction à partir des propositions particulières que nous accédons à la connaissance des principes. Un tel processus requiert la maturation de nos facultés. Reid établit ce point lorsqu'il discute du rôle et de la portée des principes premiers chez Locke. C'est pourquoi sa discussion ne porte que sur les principes généraux *nécessaires* et les propositions particulières *nécessaires* afférentes[103]. Néanmoins, nous pouvons l'appliquer au rapport existant entre les principes généraux *contingents* et les jugements particuliers *contingents* qui en découlent.

> « [Locke] observe que les propositions particulières contenues sous un axiome général ne sont pas moins évidentes que l'axiome général, et qu'elles sont connues et comprises plus tôt. Ainsi, que ma main soit plus petite que mon corps est aussi évident qu'une partie est plus petite que le tout ; et je connais la vérité de la proposition particulière avant celle de la proposition générale.
> Locke a raison. Un homme ne peut percevoir la vérité d'un axiome général, comme celui selon lequel une partie est plus petite que le tout, avant que les notions générales de partie et de tout ne se soient formées dans son esprit ; et, avant de disposer de ces notions, il peut voir que sa main est plus petite que son corps. » [EIP, VI, 7, p. 521]

Si les principes généraux et les propositions particulières sont immédiatement évidents, au sens où, d'un point de vue épistémique, ils n'ont pas besoin d'être rapportés à d'autres propositions pour être justifiés ; par contre, du point de vue temporel, les propositions particulières sont premières. Leur évidence est plus irrésistible que celle des principes généraux. De plus, les principes généraux sont plus facilement saisis via leurs instanciations.

> « [Les principes premiers] contraignent plus fortement notre assentiment dans les *cas particuliers* que lorsqu'ils se présentent sous la forme d'une proposition générale. De nombreux sceptiques ont nié chaque *principe général* du savoir,

perceptifs qui sont le fruit de l'expérience (c'est-à-dire ceux dont la première acquisition nécessite une inférence, mais dont les formations suivantes ne passent plus par la voie du raisonnement). Selon cette lecture, la catégorie des croyances perceptives de base est plus étendue que celle que Nichols est prêt à reconnaître. On dégage ainsi une large assise à la structure de la connaissance (tirant profit de l'utilisation tantôt lâche, tantôt stricte, que Reid fait des termes de « raisonnement », « immédiateté », « perception »).

[103] C'est de ces propositions dont Locke discute dans les chapitres 7 (« Les maximes ») et 8 (« Les propositions triviales ») du livre IV de l' *Essai sur l'entendement humain*.

> sauf peut-être l'existence de nos pensées actuelles ; cependant ces hommes raisonnent, réfutent et prouvent, donnent leur assentiment et le refusent dans les *cas particuliers* (...) de nombreux sceptiques ont soutenu, d'un *point de vue général*, que les sens sont trompeurs ; cependant on n'a jamais trouvé un homme si sceptique qu'il ne se fiait pas à ses sens dans les *cas particuliers* quand la sécurité l'exigeait ; et on peut remarquer à propos de ceux qui *professaient* le scepticisme, que leur scepticisme valait *en général*, alors que dans les *cas particuliers*, ils n'étaient pas moins dogmatiques que les autres. » [EIP, VI, 5, p. 482, mes italiques[104]]

Les propositions particulières forcent davantage notre assentiment. De plus, il y a moins de risque que leur saisie soit perturbée par la présence d'obstacles, comme la difficulté à effectuer une opération d'abstraction, ou l'influence néfaste d'un préjugé. La saisie des principes nécessite quant à elle une éducation de notre esprit. Si nous connaissons les principes dès que nous commençons à juger, leur évidence ne nous frappe que lorsque nous les appréhendons de manière claire et distincte.

> « Mais le pouvoir de juger des propositions évidentes par elles-mêmes, qui sont clairement comprises, peut être comparé au pouvoir d'avaler notre nourriture. Il est purement naturel, et donc commun aux lettrés et aux illettrés ; à ceux qui exercent leur jugement comme à ceux qui ne l'exercent pas. Il exige la maturité de notre entendement et une absence de préjugé, mais rien d'autre. » [EIP, VI, 4, p. 453]

Si nous sommes naturellement dotés de la faculté de prendre conscience des principes premiers et de les avoir clairement à l'esprit, cette faculté ne se développe qu'avec l'expérience et elle est conditionnée à l'absence de l'emprise sur notre esprit d'une opinion qui nous abuse. C'est pourquoi Reid insiste sur le fait que si les principes premiers, quand ils sont parfaitement compris, sont immédiatement évidents, cette compréhension fait suite à un travail d'extraction des principes à partir des cas particuliers. Mais le fait que nous ne sommes capables d'en avoir une compréhension claire et distincte que tardivement n'implique pas que nous ne les connaissions pas déjà auparavant.

> « [Les principes communs] n'ont pas besoin d'être enseignés aux hommes ; car ils sont tels que tous les hommes dotés d'un entendement commun les *connaissent* ; ou tels, au moins, qu'ils sont prêts à leur donner leur assentiment dès qu'ils les considèrent et les comprennent (...) Ainsi, les mathématiciens, avant qu'ils ne prouvent n'importe quelle proposition mathématique, posent certains axiomes ou principes communs, sur lesquels ils établissent leurs raisonnements. Et bien que ces axiomes soient des vérités que tout homme *connaissait avant*, telles que « le tout est plus grand qu'une partie », « des quantités égales ajoutées à des quantités égales, font des sommes égales » ; cependant, quand on voit que rien d'autre que ces propositions évidentes par

[104] Voir aussi : « Le sceptique peut peut-être se persuader lui-même *en général* qu'il n'a aucune raison de croire ses sens ou sa mémoire. Mais *dans les cas particuliers* qui le concernent, son incrédulité disparaît, et il se voit contraint de croire les deux. » [EIP, VI, 1, p. 412, mes italiques]

> elles-mêmes n'est présupposé dans la preuve des propositions mathématiques, les propositions semblent plus certaines, et ne laissent aucune place au doute ou à la dispute. » [EIP, I, 2, p. 39-40, mes italiques]

La connaissance des principes inclut, mais déborde largement les situations dans lesquelles nous les appréhendons et les reconnaissons distinctement. Nous connaissons les principes bien avant que nous soyons capables de les prendre explicitement en considération. Simplement, il ne s'agit pas d'une connaissance « qui se sait ». Le fait que nous ne soyons pas capables de saisir les concepts (les « notions générales ») dont ils sont constitués n'implique pas que nous ne les connaissions pas. A propos du septième principe des vérités contingentes, Reid fait ce constat, qui s'applique aux autres principes premiers :

> « (…) chez la plupart des hommes, il est opérationnel sans même qu'ils n'y fassent attention ou qu'ils n'y réfléchissent. Aucun homme ne pense jamais à ce principe, sauf quand il évalue les fondements du scepticisme ; pourtant il régit invariablement ses jugements. » [EIP, VI, 5, p. 482]

Une connaissance claire et distincte des principes est donc rare, puisque nous n'y pensons explicitement que lorsque nous en avons les ressources intellectuelles d'une part, et que lorsque nous nous interrogeons sur les raisons que nous avons de les croire d'autre part, ce qui constitue l'exception plutôt que la règle. Cependant, ces principes ne manquent pas de faire leurs effets. Comme notre perception, notre pouvoir de juger des propositions évidentes s'exerce de manière continue : de même que les jugements perceptifs sur les objets constituent de la connaissance sans que nous ayons à l'esprit la raison pour laquelle ils constituent de la connaissance ; les propositions évidentes par elles-mêmes que sont les principes premiers sont connues sans que nous soyons capables de les formuler. Il s'agit d'une connaissance implicite qui, la plupart du temps, reste à ce niveau inarticulé, dans la mesure où les circonstances n'incitent pas à réfléchir sur ce que nous connaissons.

L'erreur du particularisme est donc de favoriser l'idée selon laquelle, puisque je n'ai de connaissance *réflexive* des principes que si je connais déjà des propositions particulières à partir desquelles je peux les dériver, alors je ne connais pas immédiatement les principes. Cependant, la connaissance réflexive n'est pas toute la connaissance. Si la connaissance des propositions particulières est nécessaire à l'acquisition d'une connaissance réflexive des principes, cela n'empêche pas ceux-ci de faire préalablement l'objet d'une connaissance, mais sous une forme « instinctive ». Le particulariste commet un faux pas quand, du fait que la formulation des principes nécessite la mise en place de certaines conditions intellectuelles, il en conclut que ces principes ne constituent pas une connaissance de base. C'est dans cette perspective que l'on peut comprendre cette remarque de Reid à propos du traitement lockien des principes premiers :

> « [Locke] entreprend de montrer que les axiomes ou vérités intuitives ne sont pas innés. Je suis d'accord sur ce point. Je maintiens simplement que, quand l'entendement est mûr, et quand nous appréhendons distinctement de telles

vérités, nous leur donnons immédiatement notre assentiment. » [EIP, VI, 7, p. 520]

Si Reid éprouve le besoin de faire cette précision, c'est parce qu'il craint que le fait que les principes ne soient pas immédiats(p), « innés », puisse constituer une raison suffisante pour les considérer comme non immédiats(e). C'est de ce faux pas qu'il nous avertit. L'immédiateté dont il est question dans la seconde partie du passage peut être comprise d'un point de vue épistémique et psychologique : psychologique, car *une fois que toutes les conditions sont réunies* (une fois que nous disposons des ressources intellectuelles nécessaires), nous n'avons pas besoin de passer par la prise en compte d'autres propositions pour les saisir ; et épistémique, dans la mesure où ces propositions sont justifiées « par elles-mêmes ».

– L'immédiateté épistémique des principes premiers

Comment concilier, dans le cadre d'une position particulariste, le fait que les jugements particuliers soient immédiatement connus avec le fait que les principes premiers le soient également ? Il apparaît que considérer les principes premiers comme des jugements particuliers, ainsi que le fait Van Cleve, loin de résoudre le problème, constitue davantage une manière de le dissoudre. Si les évidences textuelles en faveur d'une approche particulariste des principes premiers sont nombreuses (surtout dans *An Inquiry*), il est clair que nous ne pouvons pas nous en contenter quand nous abordons les *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Certes, dans le chapitre 4 du livre VI consacré aux « principes premiers en général », Reid parle de vérités évidentes par elles-mêmes, sans jamais préciser s'il s'agit de propositions particulières ou de propositions générales. De même, dans le chapitre 5, portant sur les « principes premiers des vérités contingentes », si la liste fournie favorise un traitement de ces principes comme des principes généraux, nous avons vu qu'il était possible de les comprendre comme désignant un ensemble de propositions particulières[105]. Cependant, quand Reid discute de la conception des principes premiers de Locke (au chapitre 7), il distingue clairement les propositions *particulières* des propositions ou axiomes *généraux*. Dans la mesure où il utilise rarement les qualificatifs de « particulier » et de « général », nous ne pouvons pas ne pas nous y arrêter.

Selon Reid, l' « évidence par soi » des propositions ne suffit pas à en faire des principes ou des axiomes. Encore faut-il que ces propositions aient « un certain degré de dignité ou d'utilité » (EIP, VI, 7, p. 521). En qualifiant les principes premiers d'utiles, Reid souligne leur rôle fondamental aussi bien dans notre vie intellectuelle que pratique. Les principes premiers qui ont une forme générale (comme « tout ce que je perçois distinctement existe vraiment et est tel que je le

[105] Marcil-Lacoste [1982, p. 114] cite un passage des manuscrits qui confirme cette lecture : "*That First principle in Natural Philosophy that Effects which are similar in their Nature ought to be ascribed to the same or similar Causes, comprehend in its womb thousands nay millions of particular Propositions which must be admitted if the general proposition be admitted. To (...) enumerate all the particular self-evident propositions which this general one contains would indeed be impossible and if possible would be mere trifling. But the general Proposition is easily marked and easily referred to when any conclusion drawn from it is disputed*" [Birkwood Collection, T. Reid. 2131.6 (II) (6)].

perçois ») sont d'autant plus « utiles » qu'ils s'appliquent dans un nombre indéterminé de situations, alors que l'application des principes premiers qui ont une forme particulière (comme « je vois un arbre ») ne peut pas être ainsi réitérée. C'est également en ce sens qu'il faut comprendre le fait que les principes sont « dignes » : ils sont dignes car féconds, ils emportent avec eux la possibilité de multiples instanciations, ce qui n'est pas le cas des principes qui ont une forme particulière.

Par conséquent, nous considérerons que les principes premiers sont généraux. Il faut néanmoins reconnaître que *la dichotomie qui importe pour Reid n'est pas celle qui oppose les propositions particulières aux propositions générales, mais celle qui oppose les propositions qui ont leur évidence en elles-mêmes (et qui peuvent être particulières et générales), aux propositions qui sont justifiées parce qu'elles s'appuient sur les premières (et qui peuvent également être particulières et générales)*[106]. C'est une des principales leçons que Reid retient d'Aristote [EIP, VI, 7, p. 522]. Du point de vue de cette distinction *strictement* épistémique, il ne fait pas l'ombre d'un doute que les principes sont immédiats[(e)]. Contrairement aux propositions que nous comprenons sans forcément leur donner notre assentiment, les principes sont des propositions :

> « (…) qui sont crues dès qu'elles sont comprises. Le jugement suit nécessairement leur appréhension, et ils sont tous les deux également l'œuvre de la nature et les produits de nos pouvoirs originels. Il n'y a pas à chercher de preuve [“*evidence*”], à évaluer des arguments ; la proposition n'est pas déduite ou inférée à partir d'une autre ; elle possède la lumière de la vérité en elle-même, et elle n'a pas à l'emprunter à une autre. » [EIP, VI, 4, p. 452]

Un principe possède deux qualités essentielles :

1. son appréhension donne lieu à un assentiment immédiat ;
2. ce n'est pas une proposition « déduite ou inférée à partir d'une autre ».

La première qualité est traditionnellement allouée aux propositions qui sont évidentes « par elles-mêmes ». Le simple fait de les comprendre suffit à nous faire voir qu'elles sont vraies et nous conduit à les croire. La raison en est que ces propositions ont, d'une certaine manière, leur fondement en elles-mêmes : ce fondement consiste dans la saisie des rapports existant entre les notions impliquées. Dans ce type de proposition, la distinction entre le moment cognitif et le moment conatif de la croyance est purement théorique : l'intellection et l'approbation du sujet ne font qu'un.

La deuxième qualité est la plus capitale : c'est elle qui permet d'intégrer des propositions contingentes dans la classe des principes premiers. Alors que la première propriété s'applique aux propositions dont la vérité est nécessaire, et pour la saisie de laquelle nous n'avons pas à nous rapporter à autre chose que la *seule*

[106] C'est bien là le paradoxe : la discussion de la question de savoir si Reid est « particulariste » ou « méthodologiste » présuppose que Reid fait une distinction claire entre les propositions particulières et les principes généraux. Or cette distinction ne structure pas son analyse.

proposition, la seconde permet d'englober des propositions qui sont vraies en vertu d'autre chose que la seule nécessité du rapport existant entre les notions mises en jeu. C'est pourquoi, contrairement à ce que Reid semble suggérer, la première propriété n'est ni une condition nécessaire au fait d'être un principe (puisque des propositions contingentes peuvent être des principes, alors même que la saisie des concepts qu'elle contient ne suffit pas à nous faire voir qu'elles sont vraies), ni une condition suffisante (puisque, comme Reid le fait remarquer dans sa discussion de la conception lockienne des propositions triviales, des propositions auxquelles nous donnons immédiatement notre assentiment, comme « un homme est un homme », ne sont pas « dignes » d'être des principes). La première propriété mentionnée ne contribue qu'à caractériser une espèce de principes (la classe des principes premiers des vérités nécessaires), mais elle ne permet pas d'englober l'ensemble des propositions qui sont des principes.

C'est pourquoi nous pouvons considérer qu'une proposition est un principe *si et seulement si* elle n'est pas « déduite ou inférée » à partir d'une autre proposition. Cette définition implique qu'un principe se définit par le type de rapport *épistémique* qu'il entretient avec d'autres propositions. Reid distingue clairement deux manières dont une proposition peut se positionner au sein d'une structure justificative : une proposition est justifiée soit parce qu'elle est *déduite* (par un raisonnement démonstratif ou probable[107]) d'une autre proposition, soit parce qu'elle est connue par *intuition*.

> « (…) nos jugements se distinguent entre ceux qui sont intuitifs, qui ne sont fondés sur aucun jugement préalable, et ceux qui sont discursifs, qui sont déduits par le raisonnement d'un jugement précédent. » [EIP, VII, 1, p. 542]

Pour que les principes épistémiques généraux, qui ont pour objet des vérités contingentes, soient des principes premiers, il faut que leur statut épistémique positif ne soit pas le résultat d'une déduction à partir d'autres propositions.

> « Certes, c'est une chose d'être immédiatement convaincu d'un axiome évident par lui-même ; c'en est une autre d'être immédiatement convaincu de l'existence de ce que nous voyons ; mais la conviction est aussi immédiate et irrésistible dans les deux cas. Personne ne pense à chercher une raison de croire ce qu'il voit ; et avant que nous soyons capables de raisonner, nous ne faisons pas moins confiance à nos sens qu'après. Le sauvage le plus primitif est aussi complètement convaincu de ce qu'il voit, entend et sent, que le plus grand expert en logique. La constitution de notre entendement nous détermine à considérer la vérité d'un axiome mathématique comme un principe premier, duquel on peut déduire d'autres vérités, mais qui n'est déduit d'aucune ; et la constitution de notre pouvoir de perception nous détermine à considérer *l'existence de ce que nous percevons distinctement* comme un principe premier, duquel on peut déduire d'autres vérités, mais qui n'est déduit

[107] Le raisonnement probable est celui par lequel on justifie des vérités contingentes *dérivées*. L'induction constitue un type de raisonnement probable (EIP, VII, 3, p. 555-6). Ce raisonnement peut nous aider à « découvrir » des vérités « importantes », c'est-à-dire évidentes par elles-mêmes ; il peut nous « encourager » à poursuivre dans une certaine voie, mas il ne constitue pas une démonstration concluante de ces vérités.

d'aucune. » [EIP, II, 5, p. 100, mes italiques]

Dans la première phrase, la distinction entre l'immédiateté et le caractère irrésistible de nos croyances correspond à la distinction entre l'immédiateté épistémique et l'immédiateté psychologique. La croyance que « tout ce que je perçois distinctement existe » est « irrésistible » une fois que toutes les conditions psychologiques nécessaires à sa saisie sont réunies. Elle est également immédiate en ce sens qu'elle n'est déduite d'aucune vérité. Les principes premiers généraux et les jugements particuliers qui sont les produits de nos facultés naturelles sont connus par intuition (étant entendu que Reid comprend par « intuition » non pas la seule intuition rationnelle, mais également l'intuition sensible, et plus généralement la capacité d'appréhender et de donner son assentiment à une proposition sans passer par la voie d'une autre proposition).

Dans cette perspective, le faux pas du particulariste est d'analyser le rapport existant entre les jugements empiriques particuliers et les principes épistémiques généraux sous le prisme du rapport existant entre un fondement et ce qu'il fonde. Le particulariste fait comme si la distinction entre propositions particulières et propositions générales recouvrait celle entre propositions immédiatement connues et propositions connues par dérivation à partir des premières. Or Reid propose une conception de l'immédiateté épistémique telle que ce découpage ne peut pas s'appliquer. Le fondement de notre connaissance englobe à la fois des propositions particulières et des principes généraux.

> « (…) il n'est pas correct d'objecter à cette distinction [entre les principes premiers ou jugements intuitifs, et les jugements qui peuvent être attribués au pouvoir de raisonner] qu'il y a certains jugements à propos desquels nous ne savons pas à quelle classe on doit les rapporter. Il y a une distinction réelle entre les personnes à l'intérieur de la maison, et celles qui sont à l'extérieur ; pourtant on peut hésiter à dire à quelle classe appartient l'homme situé sur le seuil. » [EIP, VI, 4, p. 453]

Bien que nous puissions hésiter sur la manière dont nous devons trancher la question de savoir si une proposition est immédiate[(e)] ou déduite d'une proposition immédiate[(e)], cela ne remet aucunement en cause la pertinence de la distinction. Dans tous les cas, l'immédiateté épistémique ne recouvre pas *soit* « les propositions particulières », *soit* « les principes épistémiques généraux ». Reid montre qu'un tel partage des propositions est artificiel. Par conséquent, *la question est de savoir comment les différents types de propositions immédiates[(e)], particulières et générales, s'articulent au sein même du fondement de notre connaissance*. Dans la mesure où il n'y a pas de rapport de priorité épistémique parmi les différents types de propositions qui appartiennent à la catégorie de la connaissance de base, ces deux catégories que sont les jugements particuliers immédiats[(e)] et les principes généraux immédiats[(e)] ne se distinguent que par le fait que la première est également immédiate d'un point de vue psychologique, alors que la seconde se caractérise par sa « dignité » et son « utilité ».

Pour éclaircir la nature de leur rapport, il convient de préciser comment l'évidence immédiate de ces principes et jugements est appréhendée par le sujet : s'agit-il d'une saisie en pleine lumière de la conscience ou pas ? La mise en perspective de l'analyse reidienne avec celle de Chisholm, qui développe une position particulariste de type internaliste, nous permettra de prendre la mesure du fait que Reid serait très à l'étroit dans ce « costume particulariste ».

I.2) Évidence interne vs. évidence externe

I.2.a) L'évidence par soi

Selon Chisholm, deux types de propositions peuvent être considérées comme « évidentes par elles-mêmes » :

1. les propositions nécessaires, ou axiomes : on ne peut pas comprendre ces « vérités de raison » sans, par là, savoir qu'elles sont vraies.
2. les propositions qui portent sur nos « états manifestes » : on ne peut pas être dans un état manifeste, se poser la question de savoir si on se trouve dans cet état, et ne pas savoir immédiatement qu'on se trouve dans cet état. Par exemple, je ne peux pas être triste, penser que je vois quelque chose, ou croire que je me souviens de quelque chose, sans, par là-même, savoir que je suis triste, savoir que je pense voir quelque chose, ou savoir que je crois me souvenir de quelque chose. Les croyances « auto-justifiantes » qui portent sur des vérités de fait se limitent aux croyances qui prennent pour objet nos états mentaux.

Comme le premier type de propositions, les propositions du second type sont évidentes par elles-mêmes car il n'est nul besoin de faire appel à autre chose qu'elles-mêmes pour qu'elles soient justifiées. En ce sens, Chisholm défend une conception *stricte* de l'évidence par soi : les propositions évidentes par elles-mêmes, non seulement ne sont pas justifiées du fait de leur mise en rapport avec d'autres propositions, mais elles ne sont pas non plus justifiées par *autre chose qu'une proposition*, comme un certain type d'expérience. La description de la preuve de mon savoir que *p* (que *p* soit une vérité première de raison ou une vérité première de fait) me conduit à répéter que *p*. C'est la raison pour laquelle, selon Chisholm, nous pouvons aussi bien qualifier ces propositions de « justifiées par elles-mêmes » que de « ni justifiées ni injustifiées » [1982, p. 137]. Elles ne sont pas justifiées si on suppose que la justification doive faire référence à un *autre* élément probant que les propositions concernées. Elles ne sont pas injustifiées si on entend par là que ces propositions n'auraient aucun statut épistémique positif.

Un énoncé portant sur ce que nous pensons connaître (par exemple : « je pense que Socrate est mort ») est justifié par ce sur quoi il porte, ici par le fait que je pense que Socrate est mort. Il n'y a pas de distinction entre la croyance de base et ce qui fait qu'elle est vraie. En se focalisant sur les propositions qui portent sur des états manifestes, Chisholm peut appliquer la définition traditionnelle de l' « évidence par soi » à autre chose que des vérités nécessaires. Des propositions contingentes sont également « crues dès que comprises ». La raison en est que, pour juger de leur valeur de vérité, nous n'avons pas besoin de les comparer à autre chose qu'elles-mêmes : quand je dis que « ceci m'apparaît blanc », ou que « je pense que Socrate est mort », je ne compare pas mon expérience présente et mon attitude psychologique à autre chose (comme par exemple à la blancheur, ou au fait que Socrate soit mort), à laquelle elles devraient référer pour pouvoir être considérées comme justifiées. Je peux penser à ces choses sans, par là, être conduit à penser à autre chose.

La raison pour laquelle Chisholm considère qu'une expérience ne saurait constituer une justification adéquate tient à sa conception étroite de l'évidence, selon laquelle seule l'évidence propositionnelle permet de distinguer les croyances de base des croyances non fondationnelles. C'est le rapport qu'une proposition entretient avec *les autres propositions* de notre structure doxastique qui détermine son statut épistémique. Une croyance est justifiée si et seulement si, soit elle entretient un certain type de rapport (déduction, inférence) avec une autre proposition justifiée, soit elle est justifiée par elle-même. Cette conception convient avant tout aux propositions nécessaires, comme les vérités mathématiques premières (« 2 + 1 = 3 »), qu'on ne peut pas appréhender sans les comprendre ni les connaître. Défendant un fondationnalisme de type doxastique, Chisholm accorde également ce statut à des propositions qui ne sont pas nécessairement vraies. Mais dans la mesure où il ne reconnaît qu'une évidence de type propositionnel, il n'accorde le statut d' « évidence par soi » qu'aux propositions portant sur des attitudes psychologiques manifestes. Il en résulte que les propositions portant sur des attitudes psychologiques non manifestes ne sont justifiées que si elles sont dérivées, par le biais de principes épistémiques, de propositions immédiatement justifiées, c'est-à-dire de propositions qui portent sur des états mentaux à propos desquels nous ne pouvons pas nous tromper, qui n'ont pas besoin d'être rapportés à une instance extérieure pour être ce qu'ils sont et désigner quelque chose.

Dans un premier temps, si nous comparons le type de propositions dont Reid considère qu'elles sont immédiatement connues et le type de propositions auxquelles Chisholm est prêt à accorder ce statut, nous pouvons penser qu'il n'y a finalement qu'une différence d'extension dans ce qui, selon eux, constitue la catégorie des croyances de base. Si particularisme il y a, cette démarche se déclinerait selon des modalités différentes, puisque d'un côté Reid admet que les croyances perceptives portant sur les objets extérieurs, mais aussi les croyances produites par notre mémoire, les croyances produites par notre conscience, sont évidentes par elles-mêmes, au même titre que les axiomes et les vérités nécessaires ; alors que d'un autre côté Chisholm restreint l'attribution de ce statut

épistémique aux seules vérités nécessaires et aux propositions portant sur la manière dont les choses nous apparaissent. Plus généralement, il réserve le statut de l'évidence par soi aux propositions qui portent sur des objets auxquels j'ai un accès privilégié. Les vérités nécessaires et les états internes, dont je ne peux pas croire que je les ai si je ne les ai pas, sont les seuls capables de remplir ce contrat. Il en résulte que, pour le philosophe écossais, nous disposons d'une grande quantité de croyances immédiatement justifiées, alors que pour le second, il est nécessaire de faire appel à des principes épistémiques pour garantir le passage de la catégorie (étroite) des croyances de base à la catégorie des croyances portant sur les objets extérieurs.

Mais par-delà la plus ou moins grande extension accordée à la catégorie des croyances de base, c'est une conception de l'évidence radicalement différente qui se trouve impliquée. Reid insiste sur le fait que bon nombre de propositions sont injustifi*ables*, au sens où non seulement nous ne les croyons pas du fait de certaines raisons (elles s'imposent immédiatement$^{(p)}$ à nous et nous n'avons pas le pouvoir de leur refuser notre assentiment), mais également au sens où, même si nous le souhaitions, nous ne serions pas capables de fournir des raisons de les croire (c'est-à-dire des raisons qui ne présupposent pas ce qui est à justifier). Plus précisément, nous ne pouvons pas en apporter de « preuve » (“*proof*”) : par « preuve », il faut entendre ici un raisonnement faisant intervenir des prémisses et une conclusion.

> « (…) il y a des principes communs [aux philosophes et aux vulgaires] qui n'ont pas besoin de preuve. » [EIP, I, 2, p. 39]

Cela n'empêche pas ces propositions d'être justif*iées*, rationnelles, ou encore « bien fondées ». Pour comprendre ce point, il faut distinguer deux sens de « preuve » :

1. la preuve au sens d'un raisonnement déductif (“*proof*”) ;
2. la preuve au sens de ce qui constitue un fondement épistémique pour une proposition (“*evidence*”).

Si le premier type de preuve est catégoriquement refusé aux principes premiers, ce n'est pas le cas du second : l'absence de preuve, au sens déductif du terme, ne constitue pas une absence de preuve, au sens de « données probantes ». Le fait qu'on ne puisse pas prouver la vérité des principes premiers n'implique pas que nous n'avons pas de raisons de les croire[108] et qu'ils sont complètement

[108] On trouve également une telle distinction chez Moore, dans “Proof of an External World” : Moore indique qu'il a des « raisons concluantes » (“*conclusive reasons*”) en faveur de la proposition qu'il n'est pas actuellement en train de rêver, qu'il a des « données concluantes » (“*conclusive evidence*”) en faveur de la proposition qu'il est éveillé, mais que « c'est une chose très différente que de le prouver. Je serais bien incapable de vous dire ce que sont toutes ces bonnes raisons ; et pourtant je devrais au moins les donner, s'il me fallait apporter une preuve (“*proof*”). » [1939, p. 149]. Moore distingue le fait d'avoir des raisons concluantes de croire que *p*, du fait de prouver que *p* : pour prouver que *p*, je dois pouvoir citer mes raisons, articuler les prémisses de mon raisonnement. Ce n'est pas exigé par le fait d'avoir des raisons de croire que *p* : je puis avoir de telles raisons sans être capable de les énoncer, sans même être capable d'y avoir complètement accès, *in foro interno* (voir [Sosa 2007*b*, p. 55]). Cette distinction est capitale pour

arbitraires. Par conséquent, quand Reid qualifie les principes premiers et certains jugements particuliers d' « évidents par eux-mêmes », il ne veut sûrement pas dire que nous sommes justifiés à les croire du seul fait que nous les comprenions. Pourtant, nous ne sommes pas non plus justifiés à les croire parce que nous aurions évalué les données disponibles et que nous aurions sélectionné celles qui les soutiennent. Comment « l'évidence » de ces propositions accomplit-elle alors sa fonction épistémique ?

> « Que les hommes croient souvent ce qu'il n'y a pas de bonne raison de croire, [“*ground to believe*”] et sont ainsi conduits à faire des erreurs préjudiciables, est trop manifeste pour être nié. Et d'un autre côté, qu'il y a de bonnes raisons de croire, est quelque chose dont tout homme qui n'est pas un sceptique complet peut aussi peu douter. On donne le nom de preuve [“*evidence*”] à tout ce qui est une raison de croire. Croire sans preuve est une faiblesse que tout homme est soucieux d'éviter et souhaite éviter. Il n'est pas non plus dans le pouvoir d'un homme de croire quelque chose au-delà de ce pour quoi il pense avoir une preuve [“*evidence*”]. » [EIP, II, 20, p. 228]

La dernière phrase du passage appelle plusieurs remarques. Tout d'abord, le fait que nous ne puissions pas croire une proposition au-delà des preuves dont nous disposons peut être compris de deux manières : d'une part, cela peut signifier que nous ne pouvons pas ne pas croire que *p* en proportionnant la force de notre assentiment à l'ensemble des preuves disponibles. Nous ne croyons qu'à proportion des données probantes dont nous disposons et nous n'accordons pas notre assentiment au-delà de la force des preuves disponibles. D'autre part, cela peut signifier que nous ne pouvons croire que *p* qu'aussi longtemps que nous disposons d'une preuve en sa faveur. C'est en ce dernier sens qu'il faut comprendre la remarque de Reid : nous n'avons pas le pouvoir de croire quelque chose « plus longtemps » (“*longer than*”) que nous ne disposons de donnée probante.

Ensuite, il apparaît que Reid ne nous dit pas tant que nous ne sommes pas justifiés à croire une proposition si la force de notre assentiment dépasse la force des preuves sur lesquelles elle s'appuie, mais que nous n'avons pas le pouvoir de croire une proposition au-delà des preuves disponibles. Autrement dit, loin de souscrire à des recommandations de type déontologique (et d'inspiration lockienne[109]), Reid décrit ici la manière dont notre esprit fonctionne : nous sommes

---

comprendre le rôle de l'évidence sensible chez Reid : le fait qu'on ne puisse pas prouver une croyance perceptive, n'implique pas que l'on n'a pas de raisons de la croire. Simplement, ce ne sont pas des raisons auxquelles on a nécessairement accès.

[109] *Essai*, IV, 15, § 5 : « Puisque la garantie intuitive, qui détermine infailliblement l'entendement et produit une connaissance certaine, fait défaut à la probabilité, *si l'esprit veut procéder rationnellement, il doit examiner tous les motifs de probabilité* et voir comment ils confirment ou infirment plus ou moins telle proposition probable, avant de lui donner ou de lui refuser son assentiment ; puis après avoir bien pesé le tout, il doit la rejeter ou l'accepter avec un assentiment plus ou moins ferme, selon que les motifs de la probabilité sont plus ou moins en faveur d'un côté ou de l'autre ». Locke distingue deux étapes dans la prise en compte des données probantes (« motifs de probabilité ») qui influent sur la manière dont nous donnons notre assentiment : dans un premier temps, la question est de savoir si nous disposons suffisamment de raisons pour l'accorder ; dans un deuxième temps, il s'agit de déterminer la force avec laquelle nous l'accordons.

ainsi faits que nous ne pouvons ni accorder notre assentiment à une proposition en faveur de laquelle nous ne disposons pas de preuve, ni le lui refuser si nous disposons en sa faveur de données probantes.

Cependant, les choses se complexifient si nous essayons de comprendre ce que Reid entend par « raison de croire » : quelque chose ne constitue-t-il une raison de croire que s'il se manifeste explicitement à notre esprit ? Reid n'est pas clair sur ce point. La dernière phrase favorise l'idée selon laquelle seules les preuves que nous « *pensons avoir* » déterminent notre assentiment. En ce sens, il faudrait que nous examinions nos raisons de croire avant de décider de donner ou pas notre assentiment ; et si oui, à quelle proportion. Ce qui pourrait compter comme une raison de croire ne serait que ce que nous évaluerions comme telle, que ce que nous pourrions examiner attentivement et dont nous aurions conscience. Une telle lecture se trouve confirmée par le fait que Reid ne cesse de préciser qu'une preuve (au sens d' "*evidence*") ne produit son effet que lorsqu'elle est « clairement comprise », appréhendée par un esprit ayant développé toutes ses facultés, et dont le fonctionnement n'est pas obstrué par un préjugé. Cependant, si cette conception internaliste de l'évidence est indiscutablement présente chez Reid, elle ne permet pas de rendre compte à elle seule de toutes les fonctions que Reid accorde à l'évidence.

Tout d'abord, nous ne pouvons pas donner un assentiment qui outrepasserait la force des preuves que nous *pensons* avoir. Si la dimension internaliste est présente dans ce propos, elle n'entraîne pas avec elle une conception déontologique de l'évidence : Reid ne dit pas que nous devons croire à proportion des preuves que nous jugeons avoir. Il constate simplement que, étant donné les preuves dont nous pensons disposer, il n'est pas en notre pouvoir de décider de faire pencher la balance de notre assentiment dans un sens plutôt que dans un autre. Il ne s'agit pas pour lui d'énoncer une obligation intellectuelle[110].

Ensuite, Reid ne souscrit pas non plus à la conception selon laquelle nous ne sommes justifiés à croire que *p* que si nous sommes capables d'avoir accès à nos raisons de croire que *p*. Comme il l'indique, l'évidence désigne « tout ce qui fonde une croyance »[111]. Dans cette définition, rien ne favorise la conception internaliste de l'évidence sur la conception externaliste. Reid n'exclut pas qu'une donnée puisse constituer une preuve en faveur d'une proposition, quand bien même nous n'y avons pas accès. Selon la conception externaliste de l'évidence, un sujet est justifié à croire que *p* si et seulement s'il *dispose, possède*, des données à l'appui de *p*, quand bien même il n'a pas accès à ces données. S peut disposer de raisons de croire que *p* même s'il ne sait pas qu'il les a, au sens où il n'en a pas conscience et ne serait pas

[110] Cela n'en fait pas pour autant une victime facile de l'objection de l'irresponsabilité épistémique (cf. chapitre 1, IV.2.b, note 92, p. 79). Si dans certains passages, Reid souscrit à la conception selon laquelle nous avons le pouvoir de refuser de donner notre assentiment aux propositions en faveur desquelles nous disposons pourtant de bonnes raisons de les croire (comme des propositions mathématiques dérivées) ; dans d'autres, il nous accorde le pouvoir de donner notre assentiment à des propositions bien fondées, même si nous disposons également de données qui défont leur justification.

[111] "*We give the name of evidence to whatever is a ground of belief*".

nécessairement capable de les citer[112].

C'est précisément cette conception large de l'évidence qui permet à Reid de qualifier nos jugements naturels de justifiés. Contrairement à l'idée selon laquelle Reid nous ferait avant tout prendre conscience du caractère injustifié et injustifi*able* de nos croyances de base, il s'avère que s'il s'attache effectivement à ôter du crédit à la conception internaliste et déontologique de l'évidence (selon laquelle nous ne devrions croire qu'à proportion des preuves auxquelles nous avons accès) ; ce n'est que pour favoriser dans le même temps une conception externaliste de l'évidence, selon laquelle nos croyances sont généralement « bien fondées », quand bien même nous ne savons pas comment elles le sont. C'est cette manière de comprendre l'évidence qui permet à Reid d'inclure dans la catégorie de la connaissance de base davantage de jugements que ne le fait Chisholm.

I.2.b) L'évidence sensible

Chez Reid, ce qui est « évident par soi » englobe non seulement les croyances auxquelles nous ne pouvons pas ne pas donner notre assentiment une fois que nous les examinons, mais aussi toutes les croyances dont le statut épistémique positif n'est pas le résultat d'une déduction d'autres propositions justifiées. Cette seconde caractéristique permet d'inclure des croyances contingentes qui ne portent pas sur des états psychologiques manifestes.

Ces croyances sont « bien fondées », au sens où elles sont justifiées par autre chose qu'elles-mêmes : certes, elles ne sont pas justifiées par une autre proposition, mais elles sont justifiées par des données qui ne sont pas des propositions et dont

[112] Dans [1989*a*, p. 198], Lehrer donne également une définition très générale de l' "*evidence*" : « pour Reid, l'évidence est juste de l'information sur ce qui est vrai ou faux (...) L'évidence est de l'information sur la vérité ou la fausseté de nos croyances. C'est en ce sens le fondement de nos croyances ». Cependant, la raison pour laquelle Lehrer refuse d'attribuer à Reid une théorie fiabiliste montre qu'il conserve une lecture internaliste de l'évidence : si Reid était fiabiliste, « il serait possible qu'une croyance soit le produit d'un processus de formation doxastique fiable, sans que nous n'ayons la moindre idée que c'est le cas, c'est-à-dire sans que nous soyons informés de la véracité de la croyance. Reid soutenait que les facultés nous informent de la véracité de nos croyances, et que l'information est la preuve de la croyance ». Lehrer renouvelle cette interprétation dans [1998, p. 21-2] : après avoir cité le passage qui nous occupe, il indique qu'il a « un fort parfum externaliste » et qu'il tend à faire croire que Reid, quand il parlait de « fondement » de la croyance, voulait en fait parler de « cause ». Il poursuit : « cette interprétation s'effondre immédiatement quand [Reid] dit de l'évidence que « tout homme d'entendement peut en juger, quand l'évidence est correctement disposée devant lui » ». Car ce qui est correctement disposé devant un homme, de telle sorte qu'il peut en juger quand son esprit est libre de préjugé, bien que cela puisse causer son jugement, ne constitue pas une cause externe dont il peut être ignorant. C'est une raison de croire sur laquelle le jugement s'appuie. Cela suggère (toujours selon Lehrer) « une conception internaliste de l'évidence, comme *quelque chose sur lequel on peut réfléchir* et qui, quand on le distingue correctement, constitue la base du jugement. La capacité de bien juger s'exerce dans la *reconnaissance de l'évidence*. L'évidence est donc *quelque chose qui est reconnu* quand elle est disposée devant une personne dont le jugement est correct, impartial et sans préjugé » (mes italiques). Manifestement, Lehrer ne reconnaît pas la légitimité d'une conception externaliste de l'évidence (voir aussi [1990*b*, p. 153-74]). Mais contrairement à ce qu'il suppose, il nous semble possible de comprendre de manière externaliste le fait d' « être informé de quelque chose ».

nous n'avons pas nécessairement conscience. C'est dans cette perspective que Reid écrit que nos croyances perceptives sont justifiées « par l'évidence de nos sens ». L'évidence sensible ne désigne pas une proposition en particulier. Elle désigne un type de preuve qui relève de la catégorie de l' « évidence par soi ». Tout comme les propositions qui sont évidentes par elles-mêmes au sens strict du terme, les propositions qui s'appuient sur ce type d'évidence fourni par nos facultés ne sont pas justifiées du fait de leur inférence à partir d'autres *propositions*. Par conséquent, l'évidence propre aux pouvoirs naturels de l'esprit ne constitue pas un troisième type de preuve, en plus de l'évidence par soi et de la preuve acquise par déduction.

C'est pourquoi le traitement que Wolterstorff[113] réserve à l'usage reidien de la notion de "*self-evidence*" n'est pas adéquat. Faisant état de la dichotomie traditionnelle entre une conception stricte de la "*self-evidence*" (selon laquelle une proposition est évidente quand elle est « crue dès que comprise »), et une conception de la preuve comprise comme inférence à partir d'une autre proposition, Wolterstorff l'attribue à Reid et considère que, dans ces conditions, il est difficile de rendre compte du statut épistémique immédiat de certaines propositions contingentes. La raison en est que, n'étant pas nécessaires, ces propositions ne peuvent pas être considérées comme « évidentes par elles-mêmes » (selon la définition retenue), mais qu'elles ne sont pas non plus crues sur la base d'une inférence à partir d'autres propositions justifiées. Selon Wolterstorff, le fait que les croyances perceptives immédiates ne satisfont aucun de ces deux types de preuve crée une tension, que Reid résorberait en ajoutant une troisième catégorie de preuve : la catégorie de l'évidence sensible. Contrairement à l'évidence par soi et à la preuve par inférence, qui sont toutes les deux des évidences propositionnelles, l'évidence sensible constitue une preuve non-propositionnelle. Après avoir cité un passage dans lequel Reid indique qu'il souscrit à la conception aristotélicienne selon laquelle « toute proposition à laquelle nous donnons un assentiment rationnel doit soit avoir son évidence en elle-même, soit la dériver d'une proposition antécédente », Wolterstorff fait la remarque suivante :

> « Ce qui est déconcertant est ceci : à moins que *(de manière pas très plausible)* nous comprenions « avoir sa preuve en elle-même » comme étant un simple synonyme de « ne pas avoir sa preuve dans une autre proposition », la distinction que Reid présente ici comme exhaustive apparaît, avec ses propres théories de la perception, de la mémoire et de la conscience, comme non exhaustive. La preuve d'une proposition peut être autre chose qu'une proposition – une expérience, par exemple – elle peut donc être ni elle-même, ni une autre proposition. » [2004, p. 83, mes italiques]

Mais ce qui n'est pas très plausible, c'est de forcer Reid à faire une entorse à la distinction aristotélicienne entre les propositions que nous sommes immédiatement justifiés à croire et celles que nous croyons sur la base d'autres propositions. La distinction tripartite proposée par Wolterstorff se recommande d'autant moins que Reid entérine lui-même le sens dérivé de l'expression

[113] [2001, p. 221-3] ; [2004, p. 82-3].

« évidence par soi » (que Wolterstorff mentionne, puis rejette). L'hésitation dont fait part Wolterstorff, Reid en rend compte dans un passage dans lequel il admet explicitement que les croyances perceptives peuvent être traitées comme des axiomes, donc comme des propositions « évidentes par elles-mêmes », si et seulement si on fait un usage bien compris du terme d'axiome :

> « Par conséquent, devons-nous dire que l'évidence sensible est la même que celle des axiomes, ou des vérités évidentes par elles-mêmes ? (...) Je ferais remarquer que le terme *axiome* est pris par les philosophes en un sens tel que, en toute correction, l'existence des objets des sens ne peut pas être appelée un axiome. Ils ne donnent le nom d'axiome qu'aux vérités évidentes par elles-mêmes, qui sont nécessaires (...) Les vérités attestées par nos sens ne sont pas de ce genre ; elles sont contingentes (...) Si on comprend le terme axiome comme signifiant toute vérité qui est connue immédiatement, sans être déduite d'aucune vérité préalable, alors on peut nommer axiome l'existence des objets perçus par nos sens. Car mes sens produisent en moi une conviction de ce dont ils sont les témoins, aussi immédiate que celle produite par mon entendement à propos de ce que l'on appelle ordinairement un axiome. » [EIP, II, 20, p. 231]

Certes, Reid utilise le conditionnel (« *Si* on comprend le terme axiome comme... »), mais la dichotomie entre ce qui est justifié par soi et ce dont la justification est issue d'une autre proposition, constitue le fil directeur de son analyse, pour la préservation duquel il est par conséquent plus plausible d'abandonner la conception étroite de l'évidence par soi[114, 115].

Cette précision impose de faire une deuxième distinction : outre le fait qu'une proposition « évidente par elle-même » peut s'appuyer sur des données probantes non propositionnelles ; il apparaît que le fait qu'une proposition soit « bien fondée » n'implique pas que le sujet soit en mesure d'évaluer ce qui constitue son fondement. Dans une lettre à Henry Home, Lord Kames, Reid montre qu'il est possible de concilier ces deux aspects (l'immédiateté épistémique d'une croyance et le fait qu'elle soit soutenue par de bonnes raisons) :

---

[114] L'erreur de Wolterstorff est donc de ne pas inclure l'évidence sensible dans la catégorie de l'évidence par soi, sous prétexte que l'évidence sensible ne serait pas une évidence *propositionnelle*. Certes Reid ne dit pas clairement que l'évidence sensible est non propositionnelle ; mais c'est ce présupposé qui suscite la question de savoir s'il faut considérer l'évidence sensible comme une preuve adéquate des croyances perceptives.

[115] C'est un point qu'avait déjà soulevé Alston, dans son article : "Thomas Reid on Epistemic Principles". Alston remarque que, lorsque Reid attribue la propriété de "*self-evidence*" à une proposition, il faut distinguer la conception selon laquelle une proposition est évidente par elle-même du seul fait d'être comprise, de la conception selon laquelle une croyance est évidente par elle-même quand elle n'est pas crue sur la base de l'acceptation d'autres propositions justifiées. En ce second sens, une croyance perceptive immédiate[(e)] requiert *davantage* pour sa justification que le simple fait d'être comprise. Ainsi, ma croyance que « le chien de mon voisin aboie » ne peut être bien fondée que dans ces conditions : je fais l'expérience auditive de l'aboiement du chien de mon voisin, il s'agit effectivement de l'aboiement du chien de mon voisin (et non d'un enregistrement ou d'une hallucination, ce qui élimine les circonstances inhabituelles et anormales), je ne fais pas d'erreurs de jugement (je ne « conclus » pas de manière erronée que c'est le chien de mon voisin qui aboie, alors qu'il s'agit de mon chien). Ces conditions, qui contribuent à faire de ma croyance perceptive une croyance bien fondée, ne sont pas nécessairement des évidences propositionnelles. C'est le *fait* que ma croyance soit produite dans ces circonstances favorables qui la rend rationnelle.

> « Par perception, j'entends cette connaissance immédiate que nous avons des objets extérieurs par nos sens (...) Par connaissance, je pense que nous voulons dire *croyance bien fondée* (“*belief upon good evidence*”). Nous connaissons ce qui est évident par soi-même, et nous connaissons ce en faveur de quoi nous pouvons donner une bonne raison de croire (...) Je connais ce que je perçois distinctement par mes sens ; je connais ce dont je me souviens distinctement ; je sais quand j'ai mal ; je sais que deux et trois font cinq. Dans tous ces cas, la connaissance est immédiate. Il n'y a pas à passer par une preuve (“*proof*”). Mais *il y a une croyance bien fondée*. » [2002, p. 107, mes italiques]

En d'autres termes, même quand la connaissance est immédiate, elle ne se passe pas de fondements. Comment comprendre que l'attribution d'un fondement à nos croyances perceptives ne s'accompagne pas d'une régression dans l'ordre de la connaissance ? La seule manière de couper court à la réitération de la demande justificative, tout en reconnaissant que la connaissance perceptive n'est pas détachée de tout fondement, consiste à comprendre l'évidence sensible, le « témoignage de nos sens », de manière externaliste. Le fait que la perception soit une source d'évidence pour nos croyances portant sur les objets extérieurs n'implique pas qu'elle nous donnerait des « raisons de croire », une « justification » au sens internaliste du terme. Lorsque Reid qualifie les croyances perceptives de justifiées par le témoignage de nos sens, il ne désigne pas une donnée probante qui appellerait une évaluation de notre part, et à la force épistémique de laquelle nous devrions proportionner notre assentiment. Certes, nous ne connaissons que ce que nous percevons « distinctement ». Mais cette « distinction » n'exige pas que le sujet ait une conscience réflexive, de second ordre, de ce qu'il perçoit.

Cette ambiguïté dans l'usage du terme d' « évidence » a été soulignée par de nombreux commentateurs. Citant le passage que nous avons rencontré plus haut [EIP, II, 20, p. 228], Alston fait la remarque suivante :

> « Cette formulation nous laisse le choix entre un sens descriptif, psychologique, de « fondement » et un sens évaluatif, épistémologique. Le fondement est-il tout ce qui produit une croyance, ou doit-il fournir à la croyance un certain support, la rendre justifiée ou rationnelle à un certain degré ? Je pense que la réponse doit être : les deux. » [Alston 1989*c*, p. 41][116]

L'importance qu'il y a à reconnaître un usage d' « évidence » selon lequel quelque chose peut constituer une bonne raison de croire que *p*, même si cela ne constitue pas une bonne raison *pour le sujet*, autrement dit même si le sujet ne croit pas que *p pour cette raison*, tient au fait que cela permet d'attribuer un statut épistémique positif à bon nombre de croyances, alors même que le sujet ne sait pas ce qui justifie ses croyances. C'est dans cette perspective que nous pouvons comprendre l'expression “*the evidence of sense*”[117].

[116] Voir aussi Duggan [1978, p. 208-213] ; Rysiew [2005].

[117] Reid parle également du « témoignage des sens », de « l'autorité des sens », des « informations au sujet des objets extérieurs que nous recevons par nos sens » [EIP, II, 2, p. 76].

> « Je tiendrai pour accordé que l'évidence sensible, quand les circonstances appropriées se produisent, est une bonne preuve [“*good evidence*”], et un fondement adéquat [“*just ground*”] de la croyance. » [EIP, II, 20, p. 229]

L'évidence sensible désigne l'ensemble des informations fournies par nos facultés de perception fiables. Elle est ce en vertu de quoi nous sommes justifiés dans nos croyances perceptives. Mais à chaque fois que nous formons une croyance perceptive, nous n'avons pas à l'esprit cette caractéristique de nos sens. Nous tenons pour accordé que nos facultés sont fiables, sans que cela ne soit quelque chose de « manifeste ». Par conséquent, quand nous donnons notre assentiment à nos croyances perceptives, nous donnons également notre assentiment au cinquième principe des vérités contingentes, qui affirme que « les choses que nous percevons distinctement par nos sens existent vraiment et sont telles que nous les percevons », mais également au septième principe des vérités contingentes, qui affirme que « les facultés naturelles, par lesquelles nous distinguons le vrai du faux, ne nous trompent pas », et à d'autres principes encore, qui constituent les conditions de justification de nos croyances perceptives[118]. En croyant que *p*, nous donnons *par là* notre assentiment aux principes susdits. Cela n'implique pas que nous considérions explicitement ces principes. Ils constituent des fondements dont nous disposons, mais que nous n'avons pas clairement à l'esprit. Ces principes fonctionnent comme des fondements pour nos croyances perceptives, mais pas en tant qu'ils seraient des *propositions* sur lesquelles nos croyances perceptives s'appuieraient et desquelles elles devraient être déduites. Le fait que le philosophe, dans son travail d'éclaircissement de ces principes, leur donne une forme propositionnelle, n'implique pas que, dans les faits, ces principes exercent leur travail de soutien épistémique à l'égard des croyances perceptives de la même manière que les prémisses, au sein d'un raisonnement, soutiennent la conclusion[119].

Il en résulte que, contrairement à ce que Reid affirme dans certains passages

---

[118] A mettre en rapport avec la distinction de Neta entre « ce qui justifie S à croire que p » (l'évidence sensible) et « les conditions épistémiques d'arrière-plan nécessaires à la production de la justification » (fiabilité des facultés, non réalisation des scénarios sceptiques), dans “Liberalism and Conservatism in the Epistemology of Perceptual Belief”, *Australasian Journal of Philosophy* 88 (2010), p. 1-21.

[119] A propos du septième principe des vérités contingentes, Reid écrit : « *Si* on peut dire d'une vérité qu'elle précède toutes les autres dans l'ordre de la nature, c'est celle-ci qui peut le mieux y prétendre ; car à chaque fois que nous donnons notre assentiment, qu'il s'appuie sur une évidence intuitive, démonstrative ou probable, on tient pour accordé la véracité de nos facultés, et elle est, *pour ainsi dire*, une des prémisses sur lesquelles notre assentiment se fonde. » [EIP, VI, 5, p. 481, mes italiques]. Les précautions oratoires de Reid sont importantes : s'il avait voulu traiter les principes premiers comme des prémisses, il l'aurait dit clairement. Mais la comparaison avec les prémisses n'est précisément que cela : une comparaison, une manière de rendre compte du rôle des principes premiers. Le fait que, en croyant que *p*, je présuppose que *P* (« mes facultés de connaître sont fiables »), ne revient pas à dire que *P* est une prémisse de laquelle *p* serait déduite. On peut regretter que Reid établisse une analogie du rapport qui existe entre des prémisses et une conclusion avec celui qui existe entre une proposition prise pour accordée et le jugement qui la présuppose. A strictement parler, cette analogie ne fonctionne pas. Si Reid s'exprime en ces termes, c'est parce qu'il considère que c'est ainsi que ses lecteurs sont habitués à traiter du rapport entre les propositions. Le caractère confus de ce passage réside dans le fait qu'il veut également les emmener sur un autre terrain, un terrain sur lequel différents types de propositions peuvent être « acceptées » par un sujet de manière *concomitante*, c'est-à-dire sans que l'acceptation de l'une ne précède l'acceptation de l'autre dans l'ordre épistémologique.

à la tonalité résolument internaliste[120], nous n'avons pas toujours accès aux données probantes de nos croyances. Certes, Reid indique qu'il est important que l'évidence sensible soit perçue « distinctement ». Mais il y a différents degrés au sein de la perception distincte. Une perception est toujours consciente [EIP, II, 15, p. 190-1]. Cela signifie que lorsque nous percevons quelque chose, nous sommes dans un certain état de conscience phénoménale. Mais cela n'implique pas nécessairement que nous prenions cet état comme un objet de réflexion. Si c'était le cas, Reid souscrirait à la conception selon laquelle nous ne pouvons rien percevoir sans être conscient de ce qui est perçu, c'est-à-dire sans appréhender de manière réflexive notre état de perception. Ce n'est manifestement pas ce qu'il veut dire[121]. Nous pouvons donc supposer que l'évidence sensible ne fait pas l'objet d'une perception distincte, au sens où nous la prendrions pour objet explicite de notre appréhension.

Par conséquent, de même qu'il existe divers types de chose pouvant compter comme un fondement adéquat pour nos croyances, Reid n'apporte pas non plus de réponse unifiée à la question de savoir s'il faut que le sujet ait conscience ou non de ce qui constitue un fondement épistémique positif de sa croyance, pour que celle-ci puisse compter comme une connaissance. Là où on attendrait une théorie générale de l'évidence, on trouve des remarques éparses, peu explicites, à partir desquelles on peut extraire parfois un fil externaliste, parfois un fil internaliste[122]. Au sein d'un programme fiabiliste, Reid opère différents aménagements, selon le type de croyance envisagée. La fiabilité *de facto* de nos pouvoirs intellectuels, qui constitue une condition nécessaire au caractère bien fondé de nos croyances, n'est pas toujours suffisante. D'une part, pour certaines croyances (comme celles issues du raisonnement), à *ce fait* doit s'ajouter la prise en compte de raisons qui soutiennent nos croyances, et qui prennent la forme de *propositions*. D'autre part, certaines évidences ne fonctionnent que si nous y avons accès par la réflexion. Ainsi, en est-il de l'évidence intuitive en faveur des axiomes, de l'évidence fournie par notre conscience, de l'évidence fournie par notre mémoire et de l'évidence du raisonnement (le sujet doit être conscient des prémisses et de leur lien d'implication avec la conclusion). Ces types d'évidence donnent une coloration internaliste à l'épistémologie reidienne. Par contre, en ce qui concerne l'évidence des sens et l'évidence du témoignage, il s'avère d'une part que nous possédons de nombreuses croyances testimoniales qui sont bien fondées, mais dont nous avons oublié ce qui a constitué au départ une bonne raison de les accepter ; et d'autre part qu'en général nous n'avons pas accès à ce qui constitue un fondement pour nos jugements

[120] « Peut-être que l'évidence, de même qu'elle ressemble à la lumière à de nombreux égards, à cet égard aussi, tout comme la lumière qui manifeste tous les objets visibles, se manifeste elle-même au même moment ; l'évidence, qui est la garantie de toute vérité, se garantit elle-même au même moment » [EIP, VI, 5, p. 481]. Si l'on s'en tient à ce passage, il est clair que quelque chose ne peut pas être évident pour moi sans que, par là même, il est évident (pour moi) que cela est évident pour moi.

[121] A l'appui d'une telle distinction entre différents types de conscience (conscience phénoménale, conscience intentionnelle et conscience réflexive), voir Nichols [2007, p. 201-10] : cette distinction permet d'éviter d'attribuer à Reid une conception qui sur-intellectualiserait notre vie épistémique. Il est possible de faire l'expérience d'épisodes de conscience phénoménale sans avoir de pensées de second ordre sur ces épisodes.

[122] Ce que Van Woudenberg a également montré dans son intervention “Thomas Reid between Externalism and Internalism”, faite à Aberdeen en mars 2010 (conférence “*Thomas Reid from His Time to Ours*”).

perceptifs (même si la réponse peut varier en fonction du canal sensible envisagé). Chez Reid, le fiabilisme n'exclut donc pas l'évidentialisme. Simplement, ce qui constitue un bon fondement ("*just ground*") pour nos croyances ne prend pas nécessairement la forme d'une proposition, et n'est pas nécessairement accessible à la réflexion.

Cette nature mixte de l' « évidence » est l'expression des différents objectifs argumentatifs poursuivis par Reid : la plupart du temps, il ne se pose pas la question de savoir ce qui nous justifie à croire que nous savons que *p*, il ne fait que décrire la manière dont l'homme ordinaire connaît. Dans ce contexte, il suffit que nous *ayons* des raisons de croire (même si nous n'y avons pas accès). Mais parfois, ses remarques ne se comprennent que si nous les plaçons dans le cadre d'une discussion avec le sceptique, ce dernier nous demandant quelles sont les raisons que nous avons de croire que nous savons que *p*. Il s'agit alors de *donner* ces raisons (ce qui suppose que nous y ayons accès). C'est à la distinction de ces deux finalités argumentatives que s'attache la section suivante.

I.2.c) Les raisons de croire que nous *avons* et celles que nous *donnons*

▸ Du premier point de vue, c'est-à-dire quand Reid décrit la manière dont l'homme « de la rue » forme des croyances perceptives justifiées, il souscrit à une conception externaliste de l'évidence, selon laquelle *e* constitue une donnée probante en faveur de *p*, même si S ne sait pas (de manière réflexive) que *e*, c'est-à-dire même si *e* n'est pas manifeste pour S. A chaque fois que nous formons une croyance perceptive, nous ne prenons pas explicitement en compte la fiabilité de notre perception, ainsi que l'ensemble des informations que nous fournissent nos sens. Bien qu'elles soient ce qui justifie notre croyance, ce ne sont pas des données que nous connaissons immédiatement (au sens où elles se présenteraient à nous dans une entière clarté). Malgré tout, nos croyances perceptives naturelles constituent une *connaissance de base bien fondée*. Être « de base » et être « bien fondée » n'est pas incompatible. La conciliation de l'immédiateté épistémique de ces croyances avec le fait qu'elles sont justifiées *par quelque chose* est ce qui nous encourage à lire Reid comme défendant une conception externaliste de l'évidence sensible.

Pour comprendre comment quelque chose d'évident peut ne pas être manifeste, nous allons nous appuyer sur l'analyse de Williamson. Il montre que des sujets rationnels ne sont pas toujours en position de savoir quelles sont les preuves dont ils disposent, mais que cela ne remet pas en cause le fait qu'ils savent que *p*. Pour défendre cette idée, Williamson part de la manière dont le sceptique analyse le fonctionnement de l'évidence. L'argument sceptique est le suivant :

> 1) S sait que *p* s'il dispose de données probantes qui *favorisent* l'hypothèse qu'il se trouve dans une situation perceptive ordinaire (H) *sur* l'hypothèse qu'il

se trouve dans un scénario sceptique (H') ;
2) S ne dispose pas de données probantes qui favorisent H sur H' ;
3) S ne sait pas que *p*.

Cet argument (qui reprend la structure de l'argument par ignorance) présuppose l'idée selon laquelle, dans les deux situations H et H', S disposerait des mêmes données probantes. Dans ces conditions, si S se trouve dans la situation H, et s'il croit que *p* sur la base de certaines données, ce n'est pas suffisant pour qu'il sache que *p*. Après tout, les données dont il dispose dans cette situation pourraient aussi bien légitimer l'hypothèse selon laquelle il se trouve dans H'. Pour fonctionner, cet argument suppose deux choses relativement à la notion de donnée probante :

1. tout d'abord, *e* ne peut constituer une donnée probante pour S que si S peut savoir que *e*, c'est-à-dire que si S est en mesure de prendre en compte ces données. Cette exigence internaliste découle de l'exigence intellectuelle selon laquelle nous ne sommes des êtres épistémiquement rationnels que si nous accordons notre assentiment en fonction des raisons de croire disponibles.

2. Il en découle une conception phénoménaliste de l'évidence selon laquelle les données probantes dont S dispose dans une situation sont spécifiées par leurs propriétés pertinentes. Les propriétés pertinentes des données probantes, celles qui contribuent à délimiter l'ensemble des données dont S dispose, correspondent aux conditions à propos desquelles « les sujets rationnels peuvent savoir qu'ils s'y trouvent, à chaque fois qu'ils s'y trouvent »[123]. Dans ces conditions, l'argument sceptique peut démarrer : les données probantes dont S dispose dans H et dans H' sont identiques. Elles ne sont pas individuées par les relations qu'elles entretiennent avec notre environnement (par exemple, par le fait qu'elles sont produites dans un environnement normal, par des facultés fiables), mais par tout ce que nous sommes en position de savoir. Or, dans une situation ordinaire, nous ne sommes pas en position de savoir davantage de choses que dans un scénario sceptique. Que nous nous trouvions dans une situation ordinaire ou dans un scénario sceptique, nous croyons également que nous avons de bonnes raisons de croire que nous sommes dans une situation perceptive ordinaire.

A l'encontre de ces deux points, Williamson montre tout d'abord qu'il est possible d'exiger que nous suivions certaines règles, quand bien même nous ne sommes pas toujours en position de savoir si nous remplissons les exigences qu'elles énoncent (c'est même la condition essentielle à tout apprentissage d'une règle). Nous pouvons respecter les données probantes dont nous disposons, et ainsi être des sujets rationnels, quand bien même nous ne savons pas de quelles données nous disposons. De plus, bien que n'ayant pas toujours accès à nos raisons de croire, ces dernières n'en continuent pas moins de faire leur travail épistémique (« dans l'ombre » pour ainsi dire) et de contribuer à faire en sorte que, si nous en

[123] [Williamson 2000*b*, p. 619].

disposons, alors nous savons que *p*. Pour justifier ce dernier point, Williamson s'appuie sur un argument de type sorite[124]. La finalité de cet argument est de montrer que nous ne sommes pas toujours en position de reconnaître et d'identifier nos états mentaux quand nous les avons. Cet argument mobilise deux principes, dont Williamson montre qu'ils ne sont pas compatibles :

1. le principe de sécurité de la connaissance (ou principe de sûreté) ;
2. le principe de luminosité (ou principe de transparence).

Selon le principe de sécurité de la connaissance, je sais que *p* seulement si, dans des circonstances semblables, je n'aurais pas pu aisément me tromper. Je ne connais une proposition que si cette proposition vaut également dans des cas suffisamment similaires à celui dans lequel je connais présentement la proposition. Cette exigence va dans le sens d'une caractérisation générale de la connaissance comme une croyance fiable, robuste, ou encore stable. Les situations dans lesquelles nous ne remplissons pas la condition de sécurité se produisent quand nous avons affaire à des prédicats vagues (comme les prédicats de couleur, ou celui de calvitie). Ainsi, supposons que la limite entre la calvitie et la non calvitie se situe entre 100 et 101 cheveux. Si S a 100 cheveux, alors, bien que je croie que *p* (« S est chauve »), je ne sais pas que *p*. La raison en est que j'aurais pu aisément me tromper. Si S avait eu 101 cheveux, j'aurais eu sous les yeux un homme qui n'est pas chauve, et pourtant j'aurais manqué de le croire. Par conséquent, dans la situation dans laquelle S a 100 cheveux, je ne sais pas que *p*, puisque je n'aurais pas été capable de distinguer cette situation de la seconde.

Selon le principe de luminosité (L) :

> « (L) Pour tout cas α, si en α la condition C est le cas, alors en α on est en position de savoir que C est la cas. » [2000*a*, p. 95]

Si on remplace C par un état mental, par exemple l'état d' « avoir froid », alors si en α S a froid, en α S est en position de savoir qu'il a froid. S ne peut pas avoir froid et ne pas détecter qu'il a froid. C'est en ce sens que cet état mental serait « lumineux », « transparent » : S ne peut pas faire l'expérience d'avoir froid sans se rendre compte qu'il a froid.

Williamson montre que, lorsqu'il s'applique aux états mentaux, le principe de luminosité n'est pas compatible avec le principe de sécurité. C'est ce qui doit nous conduire à abandonner l'exigence de luminosité. Soit une série de situations s_0, s_1, ..., s_n, entre lesquelles il existe une transition continue, infinitésimale, mais néanmoins telle qu'à la fin du processus les données qui spécifient s_n sont bien différentes de celles qui caractérisaient s_0. Ainsi, en s_0, S fait l'expérience d'avoir froid ; par un processus de changement graduel, en s_n, S s'est réchauffé. Selon le principe de luminosité, en s_0, S sait que *p* (« j'ai froid »). Cependant, d'après le principe de sécurité, en s_0 S ne sait pas que *p*. La raison en est que en s_n, il n'est pas

[124] Pour une présentation de cet argument, voir [Engel 2007, chap. 3, p. 104-115].

le cas que *p* ; et que pour que S sache que *p* en s_0 , il faudrait qu'il sache que *p* en s_n.

Le problème est que, d'un côté, s_0 et s_1 sont des situations similaires, c'est-à-dire des situations voisines. De même, s_2 est similaire à s_1, et plus généralement chaque s_i est similaire à s_{i+1}. S, en prise à une transition continue qui le conduit de l'une à l'autre, ne peut pas facilement distinguer les étapes qui le mènent de l'une à l'autre. Mais d'un autre côté, de proche en proche, S est conduit dans une situation dont les propriétés caractéristiques sont très éloignées de celles de départ. On a une similarité de proche en proche, mais une dissimilarité entre les extrêmes (la relation de similarité n'étant pas transitive). La conjonction du principe de luminosité avec le principe de sécurité donne donc lieu à la formation d'un paradoxe : cela conduit à dire que si S sait que *p* en s_0, alors il sait également que *p* en s_n, ce qui ne peut manifestement pas être le cas (puisqu'en s_n il est faux que *p*). C'est pourquoi Williamson récuse le principe de luminosité et soutient la thèse selon laquelle je peux savoir que *p* même si je ne suis pas en position de savoir que je sais que *p*[125].

Selon cet argument, *e* contribue à faire en sorte que la situation dans laquelle je me trouve est distincte d'autres situations à première vue similaires ; *e* fait partie des conditions épistémiques qui font que je sais que *p*. Pourtant, je ne suis pas en position de reconnaître qu'il est le cas que *e.* Si on assimile la connaissance à la possession de données probantes, sans exiger que l'on soit capable de savoir que l'on dispose de ces données, alors il est possible de contrer l'argument sceptique en arguant du fait que, lorsque je suis dans H, je ne me trouve pas dans une situation indiscernable de H'. La raison en est que, dans H, je dispose d'un ensemble de *données probantes qui font la différence, bien que je ne sache pas que je dispose de ces données probantes*. C'est en ce sens que la connaissance n'est pas lumineuse. Dans la situation H, je sais que *p* parce que je dispose d'un ensemble de données qui font la différence : parmi ces données, on trouve la fiabilité de mes facultés de connaître. Si à certains égards je ne sais pas que mes facultés sont fiables (en particulier si une telle connaissance exige que j'aie accès aux conditions objectives de la fiabilité de mes facultés) ; à d'autres égards, je sais que mes facultés sont fiables, si par là on comprend que la fiabilité de mes facultés fait partie des données qui justifient ma croyance que *p*.

Si à première vue, convoquer la fiabilité de nos facultés perceptives pour justifier nos croyances perceptives fait courir le risque d'ôter à ces dernières le statut de croyances de base, il est possible de résorber cette tension en comprenant l'évidence sensible comme l'ensemble des données probantes fournies par nos sens ; qui font que, lorsque nous percevons que *p*, nous savons que *p* ; et dont la particularité est de ne pas être distinctement présentes à notre conscience[126].

[125] Une autre condition nécessaire à cet argument est l'idée selon laquelle la connaissance est un état mental. Pour l'argument selon lequel le paradoxe décelé par Williamson s'applique aux cas de connaissance perceptive (nécessairement approximative), mais pas aux cas de connaissance réflexive (pour lesquels vaut le principe de luminosité), voir [Egré 2004].

[126] Ce ne sont pas non plus nécessairement des données propositionnelles. Le parallèle avec l'analyse de Williamson s'arrête sur ce point, puisque Williamson considère que toute évidence est de nature propositionnelle (*e* fait partie des données probantes de S si et seulement si *e* est une proposition dont S sait qu'elle est vraie). Une proposition est le contenu d'une croyance, d'une connaissance, ou de quelque chose

L'évidence sensible désigne l'ensemble des circonstances sur la base desquelles nous sommes en mesure de savoir que *p* (quand *p* est une croyance perceptive). Ces circonstances justifiantes varient selon les croyances, si bien qu'il est difficile de les épeler précisément. Soit la croyance que *p* : « il y a un livre bleu posé sur la table ». Les conditions justifiantes de cette proposition incluent le fait que je fais une expérience visuelle d'un certain type, que mes facultés ne sont pas atteintes d'une forme de dysfonctionnement, que je me trouve dans des circonstances normales (je ne porte pas de lunettes aux verres bleus par exemple). Ce qui compte, c'est la présence de ces circonstances adéquates, « normales », pas que l'on ait conscience de leur présence. Nos croyances sont sensibles aux changements qui interviennent dans nos expériences perceptives, mais pour savoir que *p* nous n'avons pas besoin d'être capables de distinguer et d'énoncer les différentes caractéristiques qui font de la situation perceptive la situation perceptive qu'elle est. A propos de l'évidence probable, Reid remarque :

> « Chaque degré d'évidence perçu par l'esprit produit un degré proportionnel d'assentiment ou de croyance. » [EIP, VII, 3, p. 557]

« Percevoir une donnée », ce n'est pas la prendre pour objet exclusif de notre attention réflexive. Elle fait partie de notre champ de conscience, et en ce sens elle participe à faire de notre expérience perceptive l'expérience qu'elle est. Les données probantes font leur travail de soutien épistémique (le sujet les connaît) quand bien même le sujet n'y a pas accès de manière réflexive (quand bien même il n'en a pas de connaissance réflexive). L'évidence sensible fonctionne de la même manière. Dans une certaine circonstance perceptive, le sujet produit « automatiquement » une certaine croyance[127]. Cette circonstance constitue un fondement pour cette croyance, mais ce n'est pas quelque chose que le sujet doit être capable de spécifier. Il peut *avoir* des raisons de croire sans être capable de les *donner*.

A l'aune de cette conception de l'évidence immédiate, il apparaît maintenant possible de dire que le fondement épistémique des jugements perceptifs est le cinquième principe des vérités contingentes, sans que cela ne remette en cause le statut de croyances de base de ces derniers. Le cinquième principe des vérités contingentes constitue notre raison de croire que *p*, mais cela n'implique pas que nous croyons que *p pour* cette raison. Le rapport de dépendance de *p* (le jugement perceptif) à l'égard de *P* (le principe épistémique) a ceci de particulier qu'il relie deux instances immédiatement évidentes.

▸ Si généralement Reid décrit la manière dont l'homme de la rue connaît, il entreprend aussi de répondre aux sceptiques. Dans ce cadre, il s'agit de répondre à la question de savoir comment nous savons que nous connaissons bien ce que nous disons connaître. C'est en prenant en compte cet objectif que nous pouvons éclairer

---

dont nous sommes sûrs. Pour une critique des arguments de Williamson en faveur de la propositionnalité de l'évidence, et l'apport d'un autre argument en ce sens, voir [Neta 2008].

[127] [EIP, VI, 4, p. 452] : « Nous n'avons pas le pouvoir de juger comme nous le voulons. Le jugement est nécessairement transporté (“*is carried along*”) par l'évidence, réelle ou apparente, qui se présente à nous à ce moment-là. »

un des rôles que Reid attribue aux principes épistémiques. Pour le comprendre, il convient d'opérer une distinction entre :

1. avoir des raisons de croire que *p* ;
2. être capable de donner des raisons de croire que *p*[128];
3. croire que *p* pour des raisons.

On a vu que le fait d'avoir des raisons de croire que *p* n'implique pas nécessairement d'être capable de donner ces raisons. Cette dissociation entre le fait d'avoir des raisons de croire et le fait d'être capable de les donner permet de considérer les jeunes enfants comme des sujets connaissants, alors même qu'ils ne sont pas capables de comprendre ce qui pourrait passer pour une bonne réponse aux questions : « Pourquoi crois-tu que le chien aboie ? », « Pourquoi crois-tu tes parents ? ». Reid distingue les raisons que nous avons en faveur des propositions évidentes *par elles-mêmes* et les raisons que nous *donnons* en faveur des propositions *indirectement* évidentes :

> « Nous connaissons ce qui est évident par soi-même, et nous connaissons ce en faveur de quoi nous pouvons donner une bonne raison de croire. » [2002, p. 107, mes italiques]

L'expression « ce en faveur de quoi nous pouvons donner une bonne raison de croire » s'applique d'abord aux propositions indirectement évidentes. Mais nous pouvons imaginer que nous disposons de raisons en faveur de ce qui est évident par soi-même, même s'il n'est pas exigé que nous les donnions, et surtout même si – au cas où nous donnerions des raisons – les raisons données ne correspondent pas nécessairement aux raisons pour lesquelles nous croyons ces propositions. Ainsi, je peux avoir des raisons de croire que *p* même si je ne crois pas que *p* pour ces raisons. Par exemple, je crois que *p* (« il y a un livre bleu posé sur la table ») sans raison, c'est-à-dire « pas *pour* des raisons particulières ». Pourtant, j'ai des raisons de croire que *p*. Ces raisons sont constituées par l'ensemble des circonstances qui contribuent à former ma croyance perceptive. De plus, les raisons de croire que *p* que je *donne* à autrui ne sont pas non plus nécessairement identiques à celles pour lesquelles je crois que *p.* Par exemple, la personne qui me demande pourquoi je crois que *p* peut ne pas avoir les ressources intellectuelles suffisantes pour comprendre les raisons pour lesquelles je crois que *p*[129].

Les raisons que j'ai, les raisons pour lesquelles je crois que *p* et les raisons que je suis capable de donner ne sont donc pas nécessairement les mêmes. La source de cette dissociation tient au fait que ces raisons ne remplissent pas les

[128] Voir [Mavrodes 1970, p. 12-14] pour la distinction entre « avoir des raisons » et « donner des raisons ».

[129] Imaginons la situation suivante : un adulte aide un enfant dans la réalisation de ses exercices du soir. Confronté à un problème de mathématique, ce dernier lui demande comment il sait que « la somme des angles d'un triangle est égale à 180° ». L'adulte peut très bien répondre : « parce que ton maître l'a dit », ou « parce que c'est écrit dans ton cahier de mathématique ». Ces raisons peuvent constituer les seules raisons capables de satisfaire l'enfant, bien que ce ne soit pas pour ces raisons que l'adulte croit que « la somme des angles d'un triangle est égale à 180° ».

mêmes objectifs. Si la possession de raisons est nécessaire pour savoir que *p*, la capacité de donner des raisons n'est nécessaire que pour montrer à autrui que je sais que *p*. La situation dans laquelle je donne des raisons de croire n'est pas identique à celle dans laquelle j'ai des raisons de croire (sans les donner). Par conséquent, il est plausible que les raisons *alléguées* en faveur de *p* ne sont pas celles sur la base desquelles je crois que *p*.

C'est dans cette perspective que nous pouvons attribuer un rôle aux principes épistémiques dans la justification de nos croyances : quand Reid articule et mentionne ces principes, il ne prétend pas nous donner les moyens de connaître. Nous les connaissons bien avant de rencontrer pour la première fois ces propositions générales. Simplement, l'énonciation de ces principes peut *donner* aux sceptiques des raisons de croire que nous connaissons ce que nous disons connaître.

> « (…) cela contribuerait grandement à la stabilité de la connaissance humaine, et par conséquent à son amélioration, si on indiquait et établissait quels sont les principes premiers sur lesquels ses différentes parties sont fondées. » [EIP, VI, 4, p. 457]

L'énonciation et l'articulation des principes premiers de la connaissance ne contribuent pas à me fournir une connaissance dont je serais auparavant dépourvu. Je n'ai pas besoin de savoir que ces principes font partie des conditions justifiantes de mes jugements pour que ces derniers soient connus. Par contre, la mention des principes peut affermir cette connaissance, la rendre « plus stable », plus assurée contre les assauts des sceptiques. Autrement dit, elle peut accomplir une fonction méta-justificative. Dans ces conditions, les principes premiers constituent des raisons que je *donne* à autrui pour appuyer mon savoir que *p*, ils font partie des données qui font que ma croyance que *p* est « bien fondée », mais ils ne constituent pas les raisons *pour lesquelles* je crois que *p* (je crois que *p* sans raison).

Nous disposons d'un nouvel argument à l'encontre du particularisme de type fiabiliste : le fait que nous n'ayons pas accès à nos raisons de croire que *p* n'implique pas que nous n'en *avons* pas et que nous ne les connaissons pas. Les principes épistémiques généraux ne sont certes pas les raisons *pour lesquelles* nous donnons notre assentiment aux jugements naturels. Pourtant, ils appartiennent à l'ensemble des données probantes dont nous disposons, que nous connaissons[130], et qui sont les conditions justifiantes de ces jugements. Nous ne mentionnons ces principes que lorsque nous voulons *donner* des raisons de croire ces jugements.

I.3) Conséquence : la particularité de la voie reidienne

Le problème du critère naît de la difficulté que nous avons à comprendre comment nous pouvons connaître immédiatement *à la fois* les principes

[130] De même, pour Williamson, ce qui justifie est de la connaissance ($E = K$).

épistémiques généraux et les jugements naturels particuliers. Cette difficulté présuppose qu'une connaissance immédiate et *simultanée* des principes et des jugements n'est pas possible (puisque pour savoir qu' « une faculté K est fiable », il faudrait partir des produits de cette faculté ; et pour qu'un produit doxastique soit de la connaissance, il faudrait d'abord savoir que la faculté qui en est la source est fiable). On présuppose donc que la connaissance débute soit par des jugements particuliers, soit par des principes généraux.

Tel qu'il est formulé par Chisholm, le problème du critère fait également ce présupposé. Plus précisément, il part du principe que, confrontés aux deux questions fondamentales en épistémologie, nous devons prendre une décision, et choisir de commencer par traiter l'une, pour pouvoir ensuite traiter l'autre. Ces questions sont les suivantes :

> « A) « *Que* connaissons-nous ? Quelle est l'*étendue* de notre connaissance ? »
> B) « Comment nous décidons-nous pour déterminer si nous connaissons ? Quels sont les *critères* de la connaissance ? ». » [1982, p. 65]

Ceux qui partent d'une réponse à la question A pour pouvoir traiter la question B adoptent une démarche « particulariste » (ils commencent par énoncer des jugements particuliers, immédiatement connus) ; alors que ceux qui commencent par une réponse à la question B pour traiter ensuite la question A adoptent la voie « méthodologiste » (ils commencent par énoncer un critère général de vérité, qu'ils appliquent par la suite)[131]. Chisholm adopte la première stratégie : il considère qu'en commençant par une réponse à la question A, il peut *ce faisant* répondre à la question de savoir comment nous faisons pour distinguer un authentique cas de connaissance d'une croyance qui n'en est pas une. En guise de réponse à la question A, Chisholm énonce des jugements que nous savons, *et dont nous savons que nous les savons*. La raison en est qu'il accepte la thèse selon laquelle, pour les propositions portant sur des états manifestes (comme « être triste »), savoir que *p*, c'est savoir que l'on sait que *p*. Par conséquent, si Chisholm distingue bien les questions A et B, il fait comme si la réponse à la question A constituait *derechef* une manière d'enclencher une réponse à la question B, puisque connaître les propositions portant sur nos états manifestes, c'est savoir que nous les connaissons[132].

[131] Voir chapitre 1, IV.1.b, note 80, p. 72.

[132] C'est une des raisons pour lesquelles ce que Van Cleve entend par « particularisme » ne correspond pas à ce que Chisholm entend par ce terme [1999, p. 28, note 26] : selon Van Cleve, le particularisme qu'il reconnaît chez Reid revient à dire qu'il y a certaines propositions particulières qui sont évidentes par elles-mêmes ; mais cela n'implique pas que « certaines propositions *qui attribuent de l'évidence* aux propositions particulières sont évidentes par elles-mêmes », ce qui est par contre impliqué par le particularisme de Chisholm. Autrement dit, la démarche particulariste que, selon Van Cleve, on trouve chez Reid se développe dans un cadre externaliste, pour lequel il suffit qu'*il y ait* des propositions particulières évidentes par elles-mêmes. Par contre, la position particulariste de Chisholm ne peut pas être dissociée de ses convictions internalistes, et notamment de l'idée selon laquelle être justifié à croire que *p* (quand *p* est une proposition évidente par elle-même), c'est être justifié à croire que l'on est justifié à croire que *p*.

On peut objecter à Chisholm que, dans la mesure où son particularisme est centré sur les états manifestes du sujet, cela l'oblige à avoir recours à des principes épistémiques connus *a priori*, qui relient une propriété non épistémique portant sur un état mental (de type « il me semble que je perçois qu'il y a un F ») à une

C'est là que se situe la différence avec la stratégie reidienne : Reid distingue clairement ces deux questions et ne leur apporte pas la même réponse. Si à certains égards ses analyses sont bien commandées par une démarche particulariste[133] ; il soutient également que *la réponse apportée à la première question ne présume rien de la réponse qui sera apportée à la seconde question* : même si – pour savoir que *p* – nous n'avons pas besoin de savoir de manière réflexive que « *p* est produite par des facultés fiables », cela n'implique pas que pour savoir que « nous savons que *p* », nous n'avons pas à montrer que « nous savons que nos facultés sont fiables ». Reid est soucieux de montrer que nous disposons des ressources pour répondre à la question B, même si – dans la pratique du jugement ordinaire – *nous n'avons pas à le faire* pour être des sujets connaissants ; et même si la réponse apportée à la question A n'est en rien suffisante pour répondre à la question B.

Le fil particulariste sensé parcourir l'analyse reidienne est donc bien ténu. Il est clairement contraire à l'esprit reidien de dire que les principes du sens commun ne sont connus que par induction à partir des jugements naturels. Cela ne fait pas pour autant de Reid un « méthodologiste », encore moins un sceptique. Le paradoxe sceptique naît du fait que les voies particulariste et méthodologiste sont présentées comme étant à la fois exclusives et vraies. Dans la mesure où il est vrai que je ne peux rien savoir si je ne sais pas que mes facultés sont fiables, et où il est vrai que je ne peux pas savoir que mes facultés sont fiables sans partir des jugements naturels qu'elles produisent, alors je ne peux rien connaître du tout. Si Reid ne tire pas cette conclusion, c'est parce que, dans sa perspective, ces approches sont, à certains égards, toutes les deux fausses. Entre le particularisme et le méthodologisme, et sans tomber dans les ornières du scepticisme, Reid propose une quatrième voie, dont les contours s'organisent autour de ces deux points :

> 1) Les jugements naturels constituent de la connaissance de base, sans que nous ayons besoin de les rapporter à des principes épistémiques connus au préalable ;
>
> 2) Nous connaissons les principes épistémiques sans devoir connaître préalablement leurs instanciations : nous les connaissons immédiatement par le sens commun.

Ce positionnement revient à nier l'existence du problème du critère. Il y a problème lorsque, en retour à une question, les réponses apportées semblent à la fois couvrir tout le champ des réponses possibles et être également insatisfaisantes. Or si les trois voies dégagées (particularisme, méthodologisme, scepticisme) sont

---

propriété épistémique portant sur un état du monde (« il est à l'abri de tout doute raisonnable que je perçois un F »). Mais si les principes sont connus *a priori*, cela implique qu'on ne peut pas les défaire, que leur statut épistémique privilégié ne dépend pas de notre connaissance d'autres choses. Cela revient donc à abandonner la teneur du particularisme.

[133] Le fait que Reid recommande la méthode de l'induction, et privilégie les jugements du sens commun sur ceux des philosophes, est une expression de son particularisme (il est préférable de partir de l'observation de cas particuliers plutôt que d'hypothèses ; tout comme il est préférable de partir des jugements particuliers, auxquels nous accordons naturellement notre assentiment, pour rejeter ou valider une théorie philosophique, plutôt que l'inverse). cf. Marcil-Lacoste [1975].

également insatisfaisantes, elles n'épuisent pas l'ensemble des réponses possibles. Reid est d'accord avec le constat sceptique, selon lequel nous ne pouvons pas nous contenter d'adopter soit la démarche particulariste, soit la démarche méthodologiste, mais il n'en conclut pas que nous sommes dans une situation désespérée. La raison en est que, contrairement au sceptique, et contrairement aux philosophes qui se demandent par quoi nous devons commencer pour connaître comme il faut, Reid considère que la question du « commencement de la connaissance » n'est pas une bonne question. Alors que le particularisme et le méthodologisme se présentent comme deux démarches qui nous indiquent ce par quoi nous devrions commencer quand nous voulons déterminer si nous connaissons quelque chose ou non ; le sceptique est celui qui nous dit que nous ne pourrons jamais commencer. Reid ne souscrit à aucune branche de cette alternative, parce qu'il ne considère pas comme une bonne question celle qui nous demande de faire abstraction de l'ensemble des choses que nous connaissons déjà, pour construire *a priori* un ordre de la connaissance. Le particularisme, le méthodologisme et le scepticisme représentent des points de vue idéaux sur le commencement de la connaissance, pour lesquels soit nous commençons par les seuls jugements naturels particuliers, soit nous commençons par les seuls principes épistémiques généraux, soit nous ne commençons jamais. Le scepticisme est l'aboutissement normal de toute démarche qui veut commencer au commencement, qui considère que le bon point de vue sur la connaissance est celui qui part de la connaissance « inaugurale ». Cette connaissance serait une connaissance épurée : épurée de principes généraux (pour le particularisme), ou épurée de jugements particuliers (pour le méthodologisme). Pour Reid, ce n'est pas la bonne alternative. Si alternative il y a, c'est celle entre l'attitude qui consiste à tout prendre ensemble (jugements particuliers et principes généraux) et la position qui ne nous attribue aucune connaissance.

Quand nous nous demandons si ce que nous disons connaître constitue un véritable cas de connaissance, nous connaissons toujours *déjà différents types de propositions*, nous sommes pris dans un réseau de croyances évidentes par elles-mêmes.

> « Il n'y a guère de proposition, en particulier parmi celles qui peuvent prétendre au titre de principes premiers, qui soit isolée et non reliée [aux autres propositions]. Elle emporte avec elle [“*draws along with*”] de nombreuses autres propositions, en une chaîne qu'on ne peut pas briser. Celui qui l'accepte doit endosser le poids de toutes ses conséquences ; et si c'est trop lourd à porter pour lui, il ne doit pas la revendiquer. » [EIP, VI, 4, p. 464]

Les « conséquences » d'un principe premier désignent tout autant les autres principes premiers que les jugements naturels qui sont les instanciations de ces principes. Ce terme ne désigne pas tant les conclusions d'un argument dont les principes premiers seraient les prémisses, que l'ensemble des propositions qui sont évidentes par elles-mêmes. Le propre d'une proposition évidente par elle-même étant de ne pas être déduite d'une autre proposition, l'utilisation du verbe “*to draw*

along with" met l'accent sur l'existence d'un *rapport de dépendance qui n'est pas inférentiel* : les principes premiers emportent avec eux les croyances particulières qui leur correspondent, au sens où on ne peut pas croire ces dernières sans par là même présupposer les principes. Ces propositions se tiennent ensemble, si bien que l'on ne peut pas connaître les principes sans connaître les croyances particulières qui relèvent de leur législation.

Nous pouvons en conclure que Reid propose une voie originale, pour laquelle la dichotomie entre le particularisme et le méthodologisme n'a pas de sens. Chisholm semble s'être aperçu du fait qu'il n'est pas vraiment satisfaisant de qualifier la démarche reidienne de particulariste : dans [1990*a*, p. 35], il interpelle Keith Lehrer sur ce point : « Le sens commun est-il une espèce de méthodologisme ou bien est-il une espèce de particularisme ? ». De manière judicieuse et pertinente, Lehrer lui répond « ni l'un ni l'autre », adoptant un ton que Reid ne renierait pas :

> « Vous me demandez, cher Monsieur, si en philosophie nous commençons par certains principes épistémologiques généraux pour découvrir ce que nous connaissons. Ma réponse est que notre connaissance des faits particuliers est souvent immédiate, et que nous n'avons pas besoin de faire appel aux principes généraux pour découvrir ce que nous connaissons dans les cas particuliers. Cependant, il y a des principes généraux qui produisent ("*give rise to*") ces croyances particulières, et notre connaissance de ces principes est également immédiate. Notre connaissance des deux, les principes premiers et les croyances particulières qu'ils produisent, est également immédiate. Il est possible que vous soyez enclin, cher Monsieur, à considérer cela comme inutile et comme manquant de simplicité, vous, les Américains, accordant beaucoup d'importance à l'utilité et à la simplicité, mais je ne considère pas cela comme une objection à mon système. Le principe et les croyances particulières sont tous les deux évidents par eux-mêmes, et essayer de conclure à la vérité de la croyance particulière à partir du principe général, ou à la vérité du principe général à partir de la croyance particulière, conduira à des absurdités. Certains philosophes ont essayé de réfuter ces choses qui sont manifestement évidentes par elles-mêmes, les croyances du sens commun, et ils ont l'air ridicule. Mais on a l'air pas moins ridicule quand on essaie de prouver par la voie du raisonnement ces choses qui sont manifestes et évidentes par elles-mêmes à chaque personne douée de sens commun. Les principes et les croyances du sens commun s'assemblent comme les maillons d'une chaîne, et celui qui n'est pas capable de porter l'ensemble ne devrait pas essayer de soulever quelqu'une des parties. » [1990*a*, p. 40]

La voie de la philosophie du sens commun n'est pas une démarche particulariste. C'est une démarche pour laquelle la question de savoir si, pour connaître, nous commençons soit par les croyances particulières, soit par les principes généraux, ne se pose pas. Cette question est une question de philosophes (« Vous me demandez, cher Monsieur, si *en philosophie* nous commençons par... »), et Reid ne tient pas la philosophie en grand respect lorsque celle-ci méprise les commandements du sens commun. C'est précisément ce qu'elle fait lorsqu'elle nous demande de choisir entre deux points de départ. Les jugements

naturels du sens commun et les principes premiers du sens commun sont indissociables les uns des autres. Privilégier un pan de notre sens commun sur un autre reviendrait à nous priver de tout sens commun.

On le voit, l'appel à l'instance du « sens commun » est décisive : c'est ce qui permet à Reid d'affirmer qu'il est faux que nous ne pouvons pas savoir que nos facultés sans fiables sans partir de leurs productions doxastiques. En effet, le sens commun – compris comme la faculté de « juger des choses évidentes par elles-mêmes » [EIP, VI, 2, p. 433] – fournit une connaissance immédiate du principe énonçant la fiabilité de nos facultés. Cet appel au sens commun nécessite que nous statuons plus précisément sur le statut de cette faculté. C'est la tâche de la section suivante.

II - Sens commun et circularité

Reid affirme que le sens commun fournit une connaissance immédiate des principes premiers. A première vue, cette faculté permet de court-circuiter l'objection de la circularité (1) : en effet, les principes premiers qui affirment la fiabilité de nos facultés de connaître ne sont pas les produits de ces mêmes facultés. Ils sont issus d'une autre faculté : la faculté du sens commun. La prise en compte de cette faculté permet d 'expliquer comment nous connaissons les principes premiers (nous ne les connaissons pas sur la base d'un argument qui procèderait par induction à partir des sorties doxastiques de nos pouvoirs intellectuels), tout en contournant l'objection de la circularité. Cependant, ce type de solution s'appuie sur une conception discutable du « sens commun » : soit le sens commun désigne une faculté différente des autres facultés cognitives de base (2), une sorte de « méta-faculté » (dans ce cas, il s'agit de savoir comment nous savons que cette faculté est fiable, et il s'agit de déterminer si le sens commun fait partie des facultés désignées par le septième principe des vérités contingentes, qui énonce la fiabilité de l'ensemble de nos facultés de connaître) ; soit le sens commun désigne une « forme de jugement » (3) qui s'exerce à l'occasion de l'usage de nos autres facultés (dans ce cas, nous sommes à nouveau vulnérables à l'objection de la circularité). Nous retiendrons cette dernière lecture. Dans ces conditions, résoudre le problème de la circularité épistémique, ce n'est pas échapper à cette circularité, mais c'est expliquer pourquoi elle n'est pas problématique.

II.1) La preuve par induction et l'objection de la circularité

Avant de comprendre pourquoi l'appel au sens commun peut constituer une échappatoire à l'objection de la circularité adressée aux preuves de la fiabilité de nos facultés, il convient de déterminer à quoi tient précisément cette circularité. Prouver qu'une faculté est fiable, c'est prouver qu'elle a tendance à produire des

croyances vraies dans des situations « normales ». Ce n'est pas prouver que, jusqu'ici, la pratique évaluée n'a produit *que* des croyances vraies. Prenons l'exemple de la perception sensible.

L'argument le plus simple en faveur de la fiabilité de notre perception sensible est un argument empirique, qui part d'un échantillon suffisamment représentatif des croyances produites par cette faculté, puis qui interroge la valeur de vérité de ces croyances, avant de conclure – si les croyances sont en majorité vraies – à la fiabilité de la perception. C'est un argument qui fait un inventaire non exhaustif des croyances produites par la perception, mais qui s'attache à prendre en compte des croyances produites dans des circonstances variées. On conclut à la fiabilité de la perception, à la suite d'une compilation des sorties doxastiques les plus représentatives et d'une évaluation de leur valeur de vérité. La conclusion de l'argument constitue une sorte de « bilan de santé » de la perception. C'est ce qui conduit Alston à nommer cet argument le "*track-record argument*". Nommons-le « preuve par induction ».

(TRA) L'argument du "track-record", ou preuve par induction
1) La perception sensible produit p_1, p_2, p_3, ..., p_n.
2) p_1 est vraie, p_2 est vraie, p_3 est vraie, ..., p_n est vraie.
3) Donc *P* (« la perception sensible est fiable »).

Le problème avec un tel argument est que, pour conclure que *P*, l'agent qui fait l'inventaire et l'évaluation des croyances produites par la perception sensible, doit présupposer que *P*. Plus précisément, pour déterminer la valeur de vérité des croyances considérées, il doit supposer que sa perception est fiable. Soit p_1 : « le chien du voisin aboie ». A la question de savoir comment il sait que p_1, S peut répondre qu'il entend actuellement le chien aboyer sur la terrasse. Mais pour effectuer une telle réponse, il présuppose que sa perception auditive est fiable. La mention de son audition ne constitue donc une bonne raison de croire que p_1 que s'il est vrai que *P*. La circularité est flagrante.

Surtout, cette circularité ne peut être contournée. Quels que soient les moyens que S met en place pour éviter de faire directement usage de sa perception, cette dernière intervient nécessairement dans le processus d'évaluation de p_1. Ainsi S peut envoyer quelqu'un sur la terrasse pour vérifier que le chien est effectivement en train d'aboyer, mais cela ne change pas la nature du problème : il faut bien que S considère que la perception sensible de son acolyte est fiable pour pouvoir considérer que p_1 est vraie. De manière plus invraisemblable, S peut avoir mis en place un moyen très sophistiqué (un détecteur d'aboiement, lui-même relié à une unité centrale située à quelques kilomètres de là, dirigée par une équipe d'ingénieurs), qui lui signale par des vibrations que p_1. Mais quelle que soit la complexité et l'ingéniosité du système mis en place, il ne pourra contourner la nécessité de faire appel, à un niveau ou à un autre du processus, à certaines modalités sensibles : dans ce cas, elles interviennent au début de la chaîne, avec la vision des ingénieurs qui ont élaboré le système, et à la fin de la chaîne, avec la

perception des vibrations par S.

Dans la mesure où *P* porte sur la fiabilité de l'ensemble de nos sens, on pourrait penser qu'il est difficile de prouver que *P* sans présupposer la fiabilité d'au moins une modalité sensible, mais qu'une solution est en vue si on commence par prouver la fiabilité d'un seul de nos pouvoirs sensibles. Soit P_v : « la perception visuelle est fiable ». N'est-il pas possible d'éviter la circularité en prouvant que P_v grâce à l'utilisation d'une autre modalité sensible ? Cette suggestion comporte deux difficultés (signalées par Alston en [2005*a*, p. 205-207]) :

▸ Tout d'abord, la capacité d'une preuve à prouver que P_v en s'appuyant sur des prémisses qui supposent la fiabilité d'une autre modalité sensible (par exemple la fiabilité du goût), demanderait elle-même à être prouvée. Soit p_2 : « c'est une bouteille de Gros Manseng ». Il s'agit d'une croyance issue de la perception visuelle, qui participe à l'élaboration de la preuve de P_v. Pour éviter la circularité, S peut arguer qu'il sait que sa croyance est correcte non pas parce qu'il a lu l'étiquette sur la bouteille, mais parce qu'il a goûté le vin. Si sa réponse présuppose bien la fiabilité d'une de ses modalités sensibles, en l'occurrence le goût, il n'empêche qu'elle ne présuppose pas celle de sa perception visuelle. Par conséquent, il semble qu'il soit possible de conclure de manière non circulaire à la fiabilité de la perception visuelle. On aurait alors l'argument aménagé suivant :

*(TRA)**
1) La perception gustative produit les croyances p_1, p_2, p_3, ..., p_n.
2) p_1 est vraie, p_2 est vraie, p_3 est vraie, ..., p_n est vraie.
3) Donc P_v.

Mais pour que cet argument soit valide, il faut qu'il existe une correspondance régulière entre les données de la perception gustative et celles de la perception visuelle. Comment une telle correspondance a-t-elle pu être établie ? L'expertise de S qui, à la seule dégustation du vin, est capable de déterminer le type de bouteille dont il s'agit, n'a pu être acquise que si, à un moment donné, S a associé un type de sensation gustative à la vue de l'étiquette d'une bouteille, ou au moins à ce que quelqu'un lui a rapporté (ce qui suppose, dans ce cas, la fiabilité du témoignage). Dans tous les cas, la correspondance entre deux modalités sensibles, à supposer qu'elle soit complète, ne peut être établie qu'au cours d'expériences qui font intervenir les deux modalités sensibles. Par conséquent, même si la preuve de P_v s'appuie sur des croyances issues d'une autre faculté sensible, sa validité dépend – à un moment ou à un autre – de P_v. Malgré les apparences, (TRA)* ne constitue donc pas une preuve non circulaire.

▸ De plus, même si nous supposons que P_v peut être établie sur la base de prémisses qui présupposent P_g (« la perception gustative est fiable »), la preuve n'échappera pas à l'objection de la circularité dans la mesure où le répertoire de nos modalités sensibles est limité, et dans la mesure où le sceptique exige que les prémisses soient elles-mêmes prouvées. Pour échapper à la circularité, on peut imaginer que P_g soit établie par une preuve dont les prémisses supposent P_o (« la

perception olfactive est fiable »). Cependant la fiabilité de cette modalité sensible demanderait également une garantie, qui présupposerait la fiabilité d'une autre modalité sensible (disons, celle de l'audition). A un moment ou à un autre, nous devrons forcément présupposer la fiabilité de P_v (par exemple, pour justifier P_t : « la perception tactile est fiable »).

Par conséquent, quel que soit le détour que nous faisons pour prouver la fiabilité d'un de nos pouvoirs sensibles, il ne s'agit précisément que de cela : un détour. Si nous remontons un peu dans la régression des fondements, il apparaît que nous présupposons cela même que nous souhaitons prouver. Non seulement cette stratégie n'est pas payante, mais elle est même dangereuse, car elle peut donner un temps l'illusion qu'une preuve non circulaire est possible, alors qu'en réalité le cercle ne fait que se recycler[134]. Si cet argument peut nous permettre de répondre à un scepticisme local, il n'est pas en mesure de supporter les assauts d'un sceptique dont les doutes portent sur la fiabilité de l'ensemble de nos facultés. C'est pourquoi la question de savoir si nous pouvons savoir que *P* de manière non circulaire reste posée.

A cet égard, la réponse reidienne (selon laquelle la connaissance immédiate que *P* nous est fournie par le sens commun) semble prometteuse. Reste à déterminer la nature de cette faculté.

II.2) Le sens commun : une faculté spécifique

Selon la première hypothèse, le sens commun désigne une instance « décisionnaire », qui statue sur ce qui est évident par soi-même ou pas [EIP, VI, 2, p. 426]. Reid parlant régulièrement du « domaine », du « ressort » du sens commun (“*the province of common sense*”), des « commandements » du sens commun (“*dictates of common sense*”), il semble que le champ d'extension de cette faculté soit bien délimité.

> « De même que, par la perception sensible, nous disposons d'une connaissance non inférée portant sur notre environnement physique immédiat, et par la mémoire, d'une connaissance de notre passé, et par l'introspection, d'une connaissance de nos propres esprits ; de même nous disposons d'une faculté par laquelle nous connaissons sans inférence les principes premiers (...) Et cette faculté par laquelle nous connaissons les principes premiers (qu'ils soient nécessaires ou contingents) [Reid] la nomme « sens commun ». » [Bergmann 2004]

[134] Les interrogations du Dr Kelvin qui, confronté à des phénomènes étranges sur Solaris, cherche à concevoir une « expérience logique – *experimentum crucis* – qui révélerait » soit qu'il est victime des mirages de son imagination, soit qu'il a vécu des événements réels, expriment bien le caractère désespéré de l'entreprise : « Je tournais en rond, toujours le cercle se refermait ; il n'y avait pas moyen de s'en sortir. On ne pouvait pas penser autrement qu'avec son cerveau, on ne pouvait se voir de l'extérieur afin de vérifier le juste fonctionnement de ses processus internes... » (S. Lem, *Solaris*, éd. Denoël, 1966, p. 81-2).

Le sens commun est la source de principes spécifiques, dont la supposition constitue la condition de possibilité de tout discours et de toute action, et en ce sens il fonctionne comme la « faculté de nos facultés ». Cependant, si faire du sens commun une faculté distincte des autres facultés peut fournir une justification aux principes premiers, cela ne peut se faire que sous couvert de la validation épistémique de cette faculté spéciale. Il se pose alors la question de savoir comment nous savons que cette instance qu'est le sens commun est fiable. Ne faut-il pas que nous soyons assurés de sa fiabilité pour être sûrs de discerner les bons principes premiers ? La réussite de la stratégie reidienne face au problème du critère s'avère suspendue à notre capacité à répondre à cette question.

Partons d'un échantillon de principes premiers de vérités contingentes :

> « 1) Tout d'abord, donc, je tiens pour un principe premier l'existence de tout ce dont je suis conscient.
> 3) Je considère comme un autre principe que ces choses dont je me souviens distinctement se sont réellement produites.
> 5) Un autre principe premier est que ces choses que nous percevons distinctement par nos sens existent vraiment et sont telles que nous les percevons.
> 7) Un autre principe premier est que les facultés naturelles, par lesquelles nous distinguons le vrai du faux, ne sont pas trompeuses. » [EIP, VI, 5].

Les principes 1, 3 et 5 concernent les implications ontologiques de l'usage de facultés génératives[135] (la conscience, la mémoire et la perception), et ils énoncent la fiabilité de chacune des facultés en question. Le principe 7 porte sur les facultés intellectuelles naturelles, « par lesquelles nous distinguons le vrai du faux ». La question est de savoir quelles sont les facultés qui sont désignées par le principe 7. Deux lectures sont envisageables :

1. soit nous considérons que le sens commun, avec la conscience, la perception et la mémoire, fait partie des facultés naturelles désignées par le principe 7 : nous devons alors nous interroger sur la possibilité d'une preuve non circulaire de la fiabilité de cette faculté.
2. soit nous considérons que le sens commun n'est pas inclus parmi les facultés visées par le principe 7. Dans ce cas, si les facultés désignées sont celles dont il est question dans les principes 1, 3 et 5, la question est de savoir ce que le principe 7 apporte de plus. Et si les facultés désignées sont différentes de celles qui sont prises en charge par les principe précédents, reste à

[135] Une faculté « générative » produit des croyances à partir d'entrées non doxastiques ; une faculté « transformative » produit des sorties doxastiques à partir d'entrées doxastiques. Comme de nombreuses pratiques fonctionnent à la fois à partir d'entrées doxastiques et d'entrées non doxastiques, on peut également les considérer comme des facultés génératives. Le propre des pratiques génératives (comme la perception) est donc de produire des croyances à partir d'entrées dont *certaines* sont *nécessairement* non doxastiques. Le propre des pratiques transformatives (comme le raisonnement par inférence) est de produire des croyances à partir d'entrées dont *aucune* n'est non doxastique. Chaque faculté générative donne accès à un domaine d'objet spécifique. Elle constitue une manière d'organiser une sphère de notre expérience à partir d'entrées non doxastiques [Goldman 1979, p. 13 ; Alston 1991, p. 157].

préciser desquelles il s'agit.

II.2.a) Le sens commun inclus dans le principe 7

Si le sens commun est une faculté de juger partagée par tous, qui nous permet de discerner les véritables principes premiers de ceux qui n'en ont pas le statut, alors il doit incontestablement faire partie de ces « facultés naturelles, par lesquelles nous distinguons le vrai du faux ». On ne peut pas l'exclure de la liste des facultés naturelles auxquelles le principe 7 fait référence. Cependant, si Reid inclut le sens commun au sein de l'ensemble des facultés naturelles qui nous permettent de distinguer le vrai du faux, il réintroduit la circularité que nous sommes soucieux d'éviter. En effet, si la circularité est évincée au niveau de la justification des principes propres aux pouvoirs intellectuels de base (les principes 1, 3 et 5), elle resurgit quand il s'agit de justifier le principe 7. Si ce principe porte également sur la faculté du sens commun, alors il ne peut pas être justifié de manière non circulaire. La raison en est que ce que l'on cherche à justifier et ce qui nous permet de procéder à cette justification se recoupent. Le principe 7 rassemble les principes suivants : « la conscience est fiable », « la mémoire est fiable », « la perception est fiable » et « le sens commun est fiable ». Dans la mesure où ce dernier principe ne peut pas être justifié de manière non circulaire, cela se répercute sur le principe 7 dans son ensemble, et par conséquent sur les principes impliqués. Il en résulte que les principes 1, 3 et 5 n'ont plus aucune garantie. L'impossibilité de fournir une justification non circulaire du principe 7 contamine rétrospectivement les principes sus-dits.

On pourrait trouver des raisons de penser que la circularité mise en jeu à ce niveau de la discussion ne pose pas problème. Après tout, il s'agit d'une circularité *restreinte*, dans la mesure où elle ne s'applique qu'à la faculté du sens commun, et pas aux facultés dont nous faisons continuellement usage. On pourrait considérer qu'il s'agit d'un moindre mal, ou du moins que le mal est circonscrit. Mais alors à charge pour nous d'expliquer pourquoi la présence de la circularité à ce niveau ne risque pas de se propager à tous les étages de l'édifice de la connaissance. Bergmann considère qu'il dispose d'une telle raison. Il reconnaît sans conteste la circularité épistémique qui entoure la saisie du principe 7 : ce principe est le produit de notre sens commun, et il énonce dans le même temps la fiabilité de cette faculté.

> « Selon Reid, comment en venons-nous à connaître que notre faculté du sens commun elle-même est fiable ? Rappelons que le principe premier mentionné par Reid plus haut [il s'agit du principe 7] était que *toutes* nos facultés naturelles sont fiables ; cela inclut la faculté du sens commun. Par conséquent, étant donné la manière dont je le comprends, Reid pense qu'une sortie non inférée de la faculté du sens commun est la croyance, basée sur l'expérience, selon laquelle la faculté du sens commun elle-même est fiable. » [2007, p. 12]

Reste à comprendre pourquoi la circularité introduite quand il s'agit de justifier la croyance que « le sens commun est fiable » n'est pas une circularité rédhibitoire, « maligne », qui affecte toute l'entreprise épistémologique de Reid. Bergmann fournit deux raisons :

Tout d'abord, il faut distinguer deux types de contexte : les contextes dans lesquels on commence par douter de la fiabilité d'une faculté, et les contextes dans lesquels on ne commence pas par de telles interrogations. Le premier type de contexte est celui dans lequel se trouve le sceptique, ou tout étudiant en philosophie à qui on vient de donner de bonnes raisons de croire qu'il se peut que sa perception sensible ne soit pas fiable. Dans ce cas, l'apport d'un argument circulaire (qui tente de prouver la fiabilité de la perception sensible en partant de données fournies par cette même perception) ne saurait le convaincre. Mais dans le deuxième type de contexte, si nous sommes conduits à former la croyance que « la faculté K est fiable » alors même que nous ne nous étions jamais interrogés à ce sujet au préalable, la circularité à l'origine de cette découverte ne constitue pas un problème, dans la mesure où nous ne sommes pas partis du souhait d'apporter une preuve de la fiabilité de K qui soit totalement indépendante de K.

De plus, seule la thèse selon laquelle les croyances ne sont justifiées que si elles sont inférées d'une ou de plusieurs *croyances* justifiées conduit à introduire de la circularité. Mais on peut adopter une thèse fondationnaliste de type non doxastique, selon laquelle les croyances de base ne sont pas justifiées par la voie de l'inférence, mais par un certain type d'expérience. Dans ce cas, il n'y a pas de circularité doxastique, qui conduit d'une croyance à la même croyance, mais il n'y a qu'une circularité qui conduit d'une expérience (caractéristique de l'usage d'une faculté) à une croyance.

Selon Bergmann, la circularité est bénigne quand elle n'intervient pas dans un contexte de doute et quand elle n'affecte pas un raisonnement. Ces deux caractéristiques seraient précisément remplies par la croyance que « le sens commun est fiable ».

1. Dans la conduite de notre vie, nous ne sommes pas en proie aux assauts du doute : nous prenons pour accordé que « nos facultés intellectuelles sont fiables », et ce même si nous ne sommes pas en mesure de les énumérer. Par conséquent, quand nous découvrons que notre faculté du sens commun est fiable, même si nous nous rendons compte que cette découverte se fait à la faveur d'une démarche circulaire, cela ne suffit pas pour la mettre en doute.

2. De plus, la circularité mise en jeu ne prend pas la forme d'un argument. La faculté du sens commun produit directement la croyance que « la faculté du sens commun est fiable ». Cette croyance n'est pas la conclusion d'un raisonnement qui aurait fait intervenir, en guise de prémisses, d'autres croyances du sens commun. Pour justifier ce point, Bergmann s'appuie sur les passages dans lesquels Reid affirme que, à la manière des croyances perceptives, les croyances du sens commun sont les produits directs d'un

certain type d'expérience : l'expérience de l'émotion du ridicule.

> « (…) les opinions qui contredisent les principes premiers se distinguent d'autres erreurs en ceci qu'elles sont non seulement fausses, mais absurdes. Et pour désarçonner l'absurdité, la Nature nous a dotés d'une émotion particulière, à savoir celle du ridicule, qui semble avoir été conçue dans le dessein même de renverser ce qui est absurde, soit dans l'opinion soit dans la pratique. » [VI, 4, p. 462]

Bergmann commente ce passage de la sorte :

> « (…) quand on envisage le contraire d'un principe premier, nous faisons l'expérience de ce que Reid appelle « l'émotion du ridicule ». Sur la base de cette expérience, nous faisons deux choses : nous rejetons comme absurde le contraire du principe premier et nous croyons le principe premier lui-même. Ainsi, les croyances du sens commun non inférées, de même que les croyances perceptives non inférées, sont basées sur l'évidence fournie par l'expérience. » [2007, p. 12]

Dans cette perspective, la croyance que « le sens commun est fiable » est immédiatement justifiée par l'expérience singulière que nous faisons de la croyance contraire. La faculté du sens commun – contrairement aux autres facultés génératives – est la source de croyances justifiées de *second* ordre (c'est-à-dire de croyances – prenant la forme de principes généraux – qui portent sur des croyances – prenant la forme d'une classe indéfinie de propositions particulières).

Cependant, on peut objecter à Bergmann que les caractéristiques qu'il croit distinguer ne sont pas présentes. Tout d'abord, dans le passage qu'il cite, l'objectif de Reid est justement de convaincre le sceptique de la fiabilité de nos facultés. Il se situe donc bien dans un contexte de doute. Quant au second point, il est clair que Bergmann tire davantage de la citation que ce que Reid affirme. Reid ne dit pas que, du fait que nous disposons d'une marque sensible (une émotion) pour reconnaître un faux principe, nous disposons par la même d'une marque qui nous permet d'identifier à coup sûr les véritables principes premiers. A vrai dire, le sens commun constitue davantage une instance de réfutation qu'une instance de confirmation [EIP, VI, 2, p. 433]. Il n'entre pas dans son domaine de compétence de confirmer les principes premiers, il s'agit plutôt pour lui de signaler les propositions qui prétendraient en usurper le titre.

Par conséquent, il nous faut toujours expliquer pourquoi Reid accepterait que – au niveau de la justification de la fiabilité du sens commun – la circularité ne pose pas problème. Après tout, il n'est pas si évident que cela que Reid se satisfasse d'une telle situation épistémologique. Quand il décrit le faux pas de Descartes, il déplore la circularité présente dans la tentative (supposée) du philosophe français de prouver la vérité de (toutes) ses idées claires et distinctes :

> « Descartes a certainement fait un faux pas à ce sujet, car ayant suggéré ce

> doute, parmi d'autres, que quelle que soit l'évidence qu'il puisse recevoir de sa conscience, de ses sens, de sa mémoire, ou de sa raison, il est cependant possible qu'un être maléfique lui ait donné ces facultés afin de le tromper, et donc qu'il ne doit pas leur faire confiance s'il ne dispose pas d'une garantie adéquate. Pour se débarrasser de ce doute, il entreprend de prouver l'existence d'un Dieu qui n'est pas trompeur ; de là, il conclut que les facultés qu'il lui a données sont véraces et qu'elles méritent qu'on leur fasse confiance.
> Il est étrange qu'un logicien si perspicace n'a pas perçu que, dans son raisonnement, il y a manifestement une pétition de principe.
> Car si nos facultés sont trompeuses, pourquoi ne pourraient-elles pas nous tromper dans ce raisonnement aussi bien que dans les autres ? Et si on doit leur faire confiance dans ce cas, alors que nous ne disposons d'aucune garantie, pourquoi pas dans les autres ? » [EIP, VI, 5, p. 480-1]

Dans ce passage il s'exprime à la fois la conscience d'une exigence et un dépit : la conscience d'une exigence tout d'abord, puisque Reid indique qu'il n'ignore pas qu'un fondement non circulaire de la fiabilité de nos facultés naturelles serait une bonne chose ; un dépit ensuite, puisqu'il constate de manière très lucide que nous ne pouvons pas prendre les croyances produites par une faculté K comme des preuves de la vérité absolue de la proposition « K est fiable ». C'est pourquoi nous devons envisager une autre manière de traiter cette faculté spécifique que serait le sens commun, manière qui permettrait d'éviter l'objection de la circularité.

II.2.b) Le sens commun non inclus dans le principe 7

Pour contourner la circularité, la seconde option consiste à ne pas inclure le sens commun au sein des facultés naturelles désignées par le principe 7. Si le sens commun est une faculté naturelle pas comme les autres, cela justifie l'interprétation selon laquelle il s'agit d'une « supra-faculté ». Si sa fiabilité ne fait pas l'objet d'un principe premier spécifique, au même titre que les autres facultés, c'est pour marquer son statut spécial, « transcendantal ». Il s'agit d'une faculté qui est la source de principes premiers, qui nous font connaître la fiabilité des autres facultés. Dans ces conditions, il serait étrange de supposer que le principe 7 reléguerait le sens commun au même plan que les facultés qu'il a sous sa coupe.

Le problème d'une telle lecture est qu'elle conduit à attribuer à Reid le même type de faute qu'il ne cesse de dénoncer et de traquer : à savoir ériger une faculté au statut de « faculté-maîtresse ». Le risque est de faire du sens commun le critère unique de vérité, alors même que Reid se défend d'adopter un critère exclusif de la vérité. Le risque est également soit de soustraire le sens commun à la possibilité de toute critique (dogmatisme), soit de susciter la quête d'une méta-méta-faculté, qui pourrait nous informer que « le sens commun est fiable » (régression à l'infini). Les tentatives pour échapper à la circularité ne semblent donc pas fructueuses.

De plus, si nous adoptions une telle interprétation, il faudrait encore que

nous spécifions les facultés mentionnées par le principe 7. Ce principe énonce que « les facultés naturelles, par lesquelles nous distinguons le vrai du faux, ne sont pas trompeuses ». Si le sens commun ne fait pas partie des facultés auxquelles il est fait référence, quelles sont celles qui sont désignées ?

▸ Une première lecture consisterait à dire que le principe 7 porte sur l'ensemble des pouvoirs intellectuels naturels, excepté le sens commun. Dans cette perspective, il aurait pour fonction de rassembler en un même principe les principes 1, 3 et 5. C'est de cette manière que Schultess le comprend :

> « Reid *résume* les principes précédents en affirmant la véracité fondamentale des différentes facultés humaines (...) Ce principe *englobe* tous ceux qui ont déjà été évoqués (...) Reid tient à considérer la nature humaine dans sa *globalité.* » [1983, p. 58-9, mes italiques]

Le problème est que, dans ce cas, on ne voit pas en quoi consiste l'apport épistémologique de ce principe. Si le principe 7 se contente de répéter ce qui a été dit dans les principes précédents, il devient superflu. Les principes 1, 3 et 5 suffisaient à cette fin. Conscient de cette difficulté d'interprétation posée par le principe 7, Keith Lehrer propose de le comprendre de la sorte :

> « Le plus important des principes premiers est le méta-principe qui concerne toutes les facultés (...) Le principe nous dit que les principes premiers, en plus de produire de la conviction, nous fournissent des informations garantissant la vérité de la conviction. Nous donnons notre assentiment aux convictions produites par nos facultés parce que nous prenons la véracité de nos facultés pour accordée. » [1989*a*, p. 162]

Selon Lehrer, le principe 7 a bien une fonction de rassemblement des principes antérieurs, mais il s'y ajoute une fonction supplémentaire : le principe 7 affirme la *véracité* de nos facultés, véracité qui ne serait pas contenue dans les principes précédents. Cette lecture – selon laquelle le principe 7 fournit un renfort épistémique aux principes 1, 3 et 5 – n'est valable que si nous considérons les principes propres à chaque faculté comme de simples généralisations psychologiques, conduites à partir de croyances particulières irrésistibles, mais qui n'affirment rien quant à la vérité des croyances produites. En ce sens, le principe 7 serait d'une nature bien différente que les principes qu'il tient sous sa coupe : alors que ces derniers ne seraient que de simples lois psychologiques, le principe 7 leur fournirait le crédit épistémique qui leur faisait défaut, en garantissant la fiabilité des facultés en question. C'est ce qui explique, selon Lehrer, que le principe 7 constitue la véritable clé de voûte de l'édifice de la connaissance : s'il y a un *premier* principe premier, c'est à lui que revient ce rôle. Le principe 7 comble « le fossé de vérité » [“*the truth gap*”, 1998, p. 23] qui peut exister entre ce dont je suis conscient, ce dont je me souviens, ce que je perçois d'une part, et ce à quoi mes croyances immédiates se rapportent d'autre part. Notre structure épistémique ne consiste plus dans la simple hiérarchisation des propositions qui ont leur évidence « en elles-mêmes » et de celles qui dépendent des premières pour être justifiées. L'existence

du principe des principes premiers conduit à compléter le tableau de notre structure épistémique comme suit :

La hiérarchisation de nos croyances (selon Lehrer)

1a) le principe 7 ou méta-principe
▼ *(relation de soutien épistémique, de type non inférentiel)*
1b) les autres principes premiers (ex. : le principe 5)
▼ *(relation de soutien épistémique, de type non inférentiel)*
1c) les jugements particuliers qui appartiennent à la classe de chaque principe premier (ex. : les jugements perceptifs immédiats)
↓ *(relation d'inférence)*
2) les jugements qui ne sont pas évidents par eux-mêmes

Une telle interprétation pose cependant deux problèmes :

Tout d'abord, elle comporte l'inconvénient d'introduire une hiérarchisation excessive entre nos différents types de croyance, là où Reid insiste au contraire sur le fait que la majorité de nos croyances sont immédiates(e). Certes, la catégorie des croyances immédiates(e) (1a/b/c) reste la plus importante, et la relation de soutien épistémique qui intervient en son sein n'est pas du même type qu'une relation de justification par inférence ; mais la distinction de ces trois sous-catégories tend à réintroduire des rapports de priorité là où ils n'ont normalement plus lieu d'être[136]. De plus, ne peut-on pas objecter que la considération du principe 7 comme « le principe des principes » revient à attribuer à Reid une conception du même type que celle qu'il critiquait chez Descartes ? A savoir une conception qui fait reposer tout notre savoir sur une vérité première, alors que Reid ne cesse d'insister sur la nécessité de larges fondations pour la connaissance[137] ?

La deuxième difficulté concerne le rôle dévolu aux principes 1, 3 et 5 : si l'introduction du principe 7 est nécessaire pour « fonder » ces derniers, alors on est en droit de se demander si les principes spécifiques à une faculté méritent encore le nom de « principes ». P. de Bary a noté ce problème, qu'il présente sous la forme d'un dilemme :

> « (…) soit les principes premiers sans le méta-principe sont des fondations suffisantes pour la connaissance, soit ils ne le sont pas. S'ils sont suffisants,

[136] Lehrer a anticipé cette objection, puisqu'il remarque que la priorité du principe 7 sur les autres n'implique pas que nous sommes conduits à poser ces derniers en les déduisant du principe 7 : « les autres principes premiers se présentent à nous comme évidents par eux-mêmes, sans raisonnement à partir de ce méta-principe. A la réflexion, on peut voir que le principe [7] est tenu pour accordé dans notre assentiment aux autres principes premiers, mais on ne raisonne pas à partir de lui pour aboutir à ces principes » [1989*a*, p. 163]. Le problème est que Lehrer n'éclaire pas davantage le type de rapport épistémique qui existe entre 1a), 1b) et 1c). Qu'est-ce que « tenir X pour accordé quand on donne notre assentiment à Y » ? Est-ce la même attitude qui s'exerce quand – en donnant notre assentiment aux principes premiers – on prend le principe 7 pour accordé, et quand – en donnant notre assentiment aux croyances perceptives – on prend le principe 5 pour accordé ?

[137] Dans [EIP, VI, 7, p. 526], Reid note qu'un des principaux mérites du Père Buffier est d'avoir perçu le défaut du « système cartésien », qui consiste à n'admettre qu'un seul principe premier, et « d'avoir magnifiquement tenté de poser une fondation plus large pour la connaissance humaine ».

> alors le principe 7 en tant que méta-principe est superflu ; s'ils ne sont pas suffisants, alors l'ajout du méta-principe ouvre la voie à une régression. » [2002, p. 77]

La première branche de l'alternative pose que si le principe 5 garantit *déjà* la fiabilité de la perception sensible, alors on ne comprend pas quelle garantie supplémentaire on acquiert par un principe qui énonce la fiabilité de l'ensemble des facultés. Cette première partie de l'alternative a pour elle le fait que les principes 1, 3 et 5 posent effectivement la fiabilité des facultés concernées (ce ne sont pas de simples régularités psychologiques, une normativité épistémique est présente). Il faudrait donc conclure à l'inutilité du principe 7. Mais c'est sans compter le fait qu'on ne peut pas passer sous silence les remarques de Reid, qui entérinent la lecture du principe 7 comme un principe « au-dessus » des autres principes :

> « Si on peut dire d'une vérité qu'*elle précède toutes les autres dans l'ordre de la nature*, c'est celle-ci qui peut le mieux y prétendre ; car à chaque fois que nous donnons notre assentiment, qu'il s'appuie sur une évidence intuitive, démonstrative ou probable, on tient pour accordée la véracité de nos facultés, et elle est, pour ainsi dire, *une des prémisses* sur lesquelles notre assentiment se fonde.
> Comment en venons-nous alors à être assurés de cette *vérité fondamentale sur laquelle reposent toutes les autres* ? » [EIP, VI, 5, p. 481, mes italiques]

Même si le principe 7 n'est premier que « dans l'ordre de la nature », c'est-à-dire en droit (du point de vue épistémologique), mais pas en fait (du point de vue psychologique), il reste que ce passage cadre bien avec l'interprétation selon laquelle les autres principes premiers n'ont pas le poids épistémique suffisant pour porter toute notre structure épistémique. Mais dans ce cas, outre qu'on ne voit pas l'intérêt de les énoncer, l'ajout d'un principe supplémentaire pour leur donner une envergure épistémique ouvre la voie à une régression à l'infini. Pourquoi devrions-nous nous arrêter en chemin ? Qu'est-ce qui nous assure que le méta-principe n'est pas lui-même une simple loi de notre constitution, qui nous conduit à croire à chaque instant que « nos facultés sont fiables » ? Ne faut-il pas un méta-méta-principe qui puisse combler le déficit épistémique du méta-principe ? La difficulté est de concilier les passages dans lesquels Reid accorde un statut particulier au principe 7, avec ceux dans lesquels il le met sur le même plan que les autres principes premiers.

▸ C'est précisément pour échapper à ce dilemme que de Bary propose une autre manière de lire le principe 7. Selon lui, ce principe ne porte pas sur les facultés que les principes précédents ont déjà prises en charge, mais il porte sur *deux autres facultés* : la faculté de jugement et la faculté de raisonnement. Le jugement et le raisonnement sont des opérations de l'esprit qui, bien que pouvant rester implicites, s'expriment dans des propositions qui sont vraies ou fausses. Selon de Bary, une telle lecture est d'autant plus plausible que la mémoire et la perception bénéficient chacune d'un principe propre, et d'un *Essai* qui leur est consacré. Si le jugement et le raisonnement font eux aussi chacun l'objet d'un *Essai*,

il y a fort à parier qu'un principe doit leur être consacré. Le principe 7 constitue justement « un principe commun (“*a joint principle*”) qui les régit tous les deux en même temps » [2002, p. 80].

Le problème est que ce que cette lecture gagne en cohérence d'un côté (une interprétation du principe 7 qui ne fait pas ombrage aux principes 1, 3 et 5), elle le perd en justesse de l'autre. Ainsi, la conscience ne bénéficie pas d'un *Essai* propre (sans doute parce qu'elle accompagne l'exercice de toutes nos facultés). Dans ces conditions, le fait que le jugement et le raisonnement fassent chacun l'objet d'un *Essai*, comme la mémoire et la perception, ne constitue pas une raison suffisante pour conclure que le principe 7 doit les prendre spécifiquement pour objet. De plus, cela ne permet toujours pas d'expliquer pourquoi Reid attribue un statut fondamental au principe 7[138].

Certes, dans les paragraphes qui font suite à l'exposition du principe 7, Reid parle de manière récurrente de « nos pouvoirs de raisonner et de juger ». Mais loin de ne désigner que deux facultés, abstraction faite des autres facultés, la mention de ces facultés (et plus particulièrement de la faculté de juger) emporte avec elle les facultés que sont la conscience, la mémoire et la perception. En effet, le jugement, clairement associé à la croyance[139], est une opération de l'esprit qui « accompagne nécessairement toute sensation, perception par les sens, conscience et mémoire » [EIP, VI, 1, p. 409].

> « Je ne discute pas de la question de savoir si le jugement doit être appelé un événement concomitant nécessaire de ces opérations, ou plutôt une partie ou un ingrédient de ces opérations ; mais il est certain qu'elles sont toutes accompagnées par une détermination que quelque chose est vrai ou faux, et une croyance résultante.
> (...) Notre jugement sur les choses contingentes doit toujours reposer sur une autre opération de l'esprit, telle qu'un sens, ou la mémoire, ou la conscience, ou la foi dans le témoignage, qui est lui-même fondé sur les sens.
> (...) Les sens, la mémoire et la conscience sont considérés comme des facultés de juger.
> (...) ce que je vois ou ce dont je me souviens, je dois le juger être vrai, et je ne peux pas faire autrement.
> (...) Il y a certaines opérations de l'esprit dont on peut dire qu'elles portent le jugement en leur sein, et qu'elles ne peuvent pas plus ne pas l'emporter qu'une femme enceinte ne peut pas ne pas porter son enfant. »

Même si Reid ne démêle pas précisément la nature du rapport existant entre le jugement d'un côté, la conscience, la mémoire et la perception de l'autre, il est clair que, relativement aux choses contingentes, il n'y a pas de « jugement pur ».

[138] Dire, comme le fait de Bary, que de toute façon, quelle que soit la manière dont nous interprétons ce passage, nous avons affaire à du « mauvais Reid » (“*it is simply “bad Reid”*”, p. 82), ne constitue sûrement pas une solution satisfaisante.

[139] [EIP, VI, 1, p. 409, mes italiques] : On peut se poser la question de savoir si les enfants en bas âge « ont quelque *jugement ou croyance* ». Chez les personnes arrivées à maturité, « il est évident qu'un homme qui a mal *juge et croit* qu'il a vraiment mal. L'homme qui perçoit un objet, *croit* qu'il existe, et qu'il est ce qu'il perçoit distinctement qu'il est ; ce n'est pas non plus en son pouvoir d'éviter un tel *jugement* ».

Autrement dit, le jugement ne s'exerce pas indépendamment de toute faculté susceptible de fournir des données sur des états de fait. Dans le domaine des vérités non nécessaires, le jugement fait partie intégrante de l'activité de notre conscience, de notre mémoire et de notre perception. Peut-être est-il réellement distinct de ces facultés (dans ce cas il ne ferait que les accompagner, il leur serait simultané), ou bien peut-être est-il un « ingrédient », un élément constitutif de ces facultés. Quelle que soit la lecture adoptée, le jugement est immanent aux facultés génératives.

Qu'en résulte-t-il pour notre compréhension du principe 7 ? A certains égards, ce principe fait bien référence aux facultés qui nous permettent de distinguer le vrai et le faux (en l'occurrence au jugement et au raisonnement), mais à d'autres égards, en tant qu'il intègre le jugement, il désigne également toutes les facultés naturelles que la faculté de juger accompagne nécessairement (à savoir la conscience, la mémoire et la perception). Par conséquent, le principe 7 porte bien sur l'ensemble de nos pouvoirs intellectuels naturels[140]. Cette conclusion nous invite à reconsidérer notre compréhension de la nature du sens commun.

II.3) Le sens commun comme jugement

On a vu que, pour échapper au problème de la circularité, une première option consiste à faire du sens commun une faculté distincte, source des principes premiers qui garantissent la fiabilité des autres facultés. Le problème est que cette stratégie conduit soit à introduire de nouveau de la circularité (puisque nous ne pouvons pas prouver de manière non circulaire que le sens commun est fiable ; dans ce cas, le sens commun est inclus dans le principe 7) ; soit à une conception dogmatiste du sens commun (qui en fait une source de principes qui ne prennent pas pour objet le sens commun lui-même ; dans ce cas, le sens commun n'est pas inclus dans le principe 7). En bref, il semble que la philosophie du sens commun ne soit pas en en bonne posture pour nous expliquer comment nous pouvons savoir, de manière non circulaire, que nos facultés sont fiables.

Mais l'erreur ne consiste-t-elle pas dans le fait de traiter le sens commun comme une faculté *sui generis* ? Le sens commun, loin d'être un pouvoir de l'esprit distinct de nos autres facultés, désigne une branche, un degré de la raison, dont l'exercice entraîne et emporte avec lui l'exercice de nos autres facultés. En ce sens, le sens commun est une forme de jugement, une faculté de distinguer le vrai du faux, qui s'exerce indifféremment dans les domaines pratique et théorique.

[140] La question de savoir si nous pouvons traiter la faculté de raisonnement comme une faculté naturelle est plus épineuse : même si c'est la Nature qui nous dote de cette faculté, son développement se fait à la faveur de l'acquisition d'habitudes par le sujet. Il doit la renforcer par des exercices répétés, si bien qu'elle est présente à des degrés très différents chez les hommes. Certes, le raisonnement et le jugement sont souvent confondus, mais Reid note aussi que le raisonnement ne désigne que la partie discursive de l'activité de juger, alors que le jugement désigne plus généralement la raison, dans sa partie intuitive *et* discursive [EIP, VII, 1, p. 542-4].

> « Un homme sensé est un homme de jugement. Le bon sens est le bon jugement. Le non sens est ce qui est manifestement contraire au jugement correct. *Le sens commun est ce degré de jugement qui est commun aux hommes* avec lesquels nous pouvons discuter et conclure des affaires. »
>
> « Le même *degré d'entendement* qui rend un homme capable d'agir avec une prudence élémentaire dans la conduite de la vie, le rend capable de découvrir ce qui est vrai et ce qui est faux sur des sujets qui sont évidents par eux-mêmes, et qu'il appréhende distinctement. »
>
> « On attribue à la raison deux fonctions, ou deux degrés. Le premier est de juger des choses évidentes par elles-mêmes ; le second est de tirer des conclusions qui ne sont pas évidentes par elles-mêmes à partir de choses qui le sont. Le premier est le domaine et le seul domaine du *sens commun* ; et il coïncide donc avec la raison dans son ensemble, et n'est qu'un autre nom pour *une branche ou un degré de la raison* (...) C'est ce degré qui leur donne [aux hommes] le titre de créatures raisonnables. C'est ce degré de la raison, et celui-là seulement, qui rend un homme capable de conduire ses propres affaires, et responsable de sa conduite envers les autres. » [EIP, VI, 4, p. 424, p. 426, p. 433, mes italiques]

Le sens commun désigne un certain degré de jugement ou de raison. Au sens large, il englobe tout le champ de la raison, dans la mesure où il constitue la condition de possibilité de l'exercice de facultés qui, comme le raisonnement, ne se développent qu'à la suite d'un apprentissage. Au sens strict, il n'inclut que ce degré de la raison qui s'exerce à l'occasion de l'exercice de facultés qui sont la source de croyances évidentes par elles-mêmes (conscience, mémoire et perception). Le principe 7 énonce que le sens commun est un pouvoir de juger de manière fiable.

Mais si le sens commun désigne ce degré de jugement qui s'exerce via l'exercice de nos autres facultés, qui « s'incarne » dans l'usage de nos autres facultés, alors la perspective d'échapper à la circularité semble définitivement s'éloigner. En effet, la circularité n'entache plus seulement l'entreprise visant à établir la fiabilité d'une faculté en particulier, mais elle devient omniprésente : elle caractérise notre condition épistémique dans son ensemble. C'est une spécificité de notre constitution que nous ne pouvons pas prouver de manière non circulaire que nos facultés sont fiables. Le principe 7 est à la fois une vérité du sens commun et une vérité dont l'objet porte sur le sens commun : non pas sur le sens commun en tant qu'il serait une instance séparée de nos autres facultés, mais sur le sens commun en tant qu'il se manifeste dans l'usage de toutes nos facultés. Par conséquent, l'entreprise de prouver la fiabilité de nos facultés est foncièrement atteinte de circularité : les croyances que « la perception sensible est fiable », « la mémoire est fiable », « la conscience est fiable », qui constituent des applications du septième principe premier, ne peuvent pas être justifiées sans faire appel au sens commun, c'est-à-dire à ce degré de la raison dont ces facultés constituent elles-mêmes des exercices[141]. C'est la raison pour laquelle Keith Lehrer qualifie le

[141] Notons au passage que, contrairement à la conscience, la mémoire ou la perception, qui font l'objet de remarques relatives à leur « véracité » (Reid ne parle pas tant de "*reliability*" que de "*veracity*" ou de "*truthfulness*"), le sens commun lui-même ne fait pas l'objet de telles remarques. Cela confirme la lecture

principe 7 de "*looping principle*". C'est un principe qui :

> « (…) comme le dit Reid, garantit sa propre vérité. Ce principe est lui-même un principe de nos facultés, et par conséquent, le principe nous dit qu'il n'est pas faux. Le principe se garantit lui-même. Il forme une boucle et se soutient lui-même (...) [Il] nous dit que les facultés ne sont pas trompeuses. S'il est faux, notre situation est, comme Reid le dit, sans remède. S'il est vrai, alors chacune de nos facultés est vérace. » [1990*a*, p. 42-3]

Si nous retenons cette hypothèse, qui sacrifie la présentation d'un système hiérarchisé de nos pouvoirs de l'esprit, à une présentation qui assume l'intrication de nos facultés, il en résulte que la circularité constitue un trait essentiel de notre situation épistémique (le principe 7 étant confirmé par les autres principes), et que Reid ne considère pas qu'il faut essayer de la contourner. Comme l'explique Lehrer, si le principe 7 est vrai, alors nous connaissons ; mais si le principe 7 est faux, alors nous ne pouvons pas connaître ce qu'est *réellement* le monde[142]. Le problème est que notre réponse est toujours conditionnée par l'hypothèse de la fiabilité de nos facultés. Le sceptique ne s'en contentera pas et il aura raison de se plaindre[143]. Dans la mesure où nous ne pouvons pas accuser Reid de ne pas être conscient du problème, reste à comprendre pourquoi il considère que cette circularité caractéristique de notre situation épistémique n'est pas rédhibitoire pour l'entreprise épistémique en général.

Une première source d'explication porte sur la manière dont s'articulent les jugements naturels et les principes premiers. On a vu que ce rapport n'est ni un rapport de généralisation inductive, ni un rapport de subsomption déductive. Alors

---

selon laquelle, *contra* Bergmann, il ne convient pas d'ériger le sens commun en faculté distincte des autres facultés, au sujet de la fiabilité de laquelle une investigation aurait un sens. Ce n'est pas un hasard si Reid ne s'interroge pas sur la vérité du principe « le sens commun est fiable » : un tel principe serait redondant par rapport aux principes comme « la perception est fiable », « la mémoire est fiable », etc.

[142] Nous ne pouvons pas connaître la vérité *absolue*, mais nous pouvons néanmoins former une image du monde qui est cohérente. En effet, nos jugements, en tant qu'ils sont les produits de la raison, ne peuvent pas se contredire eux-mêmes. Plus précisément, les jugements qui sont le résultat du raisonnement ne peuvent pas aller à l'encontre des jugements naturels. La raison, ou sens commun, est donc toujours consistante avec elle-même. Elle répugne à la contradiction. A cet égard, on retrouve une leçon de Descartes. En écho au passage des *Secondes objections*, dans lequel Descartes envisage l'hypothèse selon laquelle ce dont nous sommes persuadés de la vérité « paraît faux aux yeux de Dieu ou des anges », et partant, est absolument faux [p. 270] ; on trouve chez Reid des passages dans lesquels il envisage l'hypothèse d'un Dieu trompeur, tout en concédant qu'il ne sert à rien de se mettre en peine de déterminer si cette éventualité est avérée ou pas (cf. [IHM, V, 7, p. 72] : la croyance dans l'existence des objets perçus fait partie de notre constitution. « Si elle nous trompe, nous sommes trompés par Celui qui nous a faits, et il n'y a pas de remède » ; [IHM, VI, 20, p. 169] : la croyance dans l'existence des objets perçus « n'est pas de ma fabrication ; elle fut forgée par la Nature (...) et si elle n'est pas correcte, ce n'est pas de ma faute. ».)

[143] Aujourd'hui, on trouve cette plainte chez Stroud [1989, p. 341], chez Alston [1993*a*, p. 148]. Tous les deux considèrent que le philosophe externaliste ne peut présenter ses résultats qu'au conditionnel, sous la forme d'une hypothèse. Selon Stroud, le philosophe externaliste est celui qui « se trouve dans la position de quelqu'un qui dirait : « Je ne sais pas si je comprends la connaissance humaine ou non. *Si* ce que je crois à son propos est vrai et que mes croyances à son propos sont produites selon ce que ma théorie considère comme la bonne manière, je sais effectivement comment la connaissance humaine advient, et donc en ce sens je la comprends. Mais *si* mes croyances ne sont pas vraies, ou *si* je ne les ai pas acquises de la bonne manière, alors je ne la comprends pas. » Je me demande lequel est vrai. » (mes italiques).

que la manière dont est posé le problème du critère présuppose que seul un rapport de type inférentiel est en mesure de cerner la manière dont ces propositions sont liées, Reid montre que le type de dépendance épistémique existant entre les jugements naturels et les principes premiers est plus complexe que cela. La dépendance épistémique mise en jeu constitue une forme d'interdépendance :

1. D'un côté, un principe premier de vérités contingentes *P* (comme « certains traits du visage, sons de la voix et mouvements du corps, indiquent certaines pensées et dispositions de l'esprit », [EIP, VI, 5, p. 484]) constitue un soutien épistémique en faveur de *p* (« Jean a mal »).
2. Mais d'un autre côté, la référence à *p* peut également servir à renforcer *P*, *donner* à un sujet une raison de croire que *P*.

La circularité est inscrite au cœur de notre connaissance de base[144]. D'un côté les jugements naturels « tombent sous » les principes épistémiques, mais cela n'implique pas que le sujet doive « faire appel » à ces principes pour être autorisé à considérer ces jugements comme des cas de connaissance. D'un autre côté, l'appréhension des principes se fait plus facilement par la prise en compte des jugements dans lesquels ils s'instancient, mais l'accumulation de ces instanciations ne suffit pas à constituer une justification des principes. Les principes ne sont pas « fondés » sur les cas particuliers, à la manière dont le sont de simples propositions empiriques générales (comme « les Français consomment beaucoup de vin »). S'il est certain que nous les reconnaissons à la suite d'un processus d'induction empirique, la rationalité de notre assentiment à ces principes ne saurait se réduire à une question de généralisation à partir de cas particuliers. C'est pourquoi il faut préciser la nature de cette interdépendance épistémique : *il s'agit de déterminer pourquoi le fait que notre savoir que p dépende*$^{(e)}$ *de notre connaissance d'un principe premier n'implique pas que p soit second*$^{(e)}$ *par rapport au principe*. C'est une question que Lehrer a clairement formulée :

> « Les croyances perceptives particulières sont évidentes en elles-mêmes, évidentes par elles-mêmes, sans faire appel aux principes généraux qui les produisent. Mais comment cela peut-il être possible ? Comment est-ce que les croyances particulières peuvent-elles être évidentes en elles-mêmes, comme Reid le pense, quand elles *proviennent* des principes premiers qui sont évidents en eux-mêmes ? La preuve de la croyance particulière n'est-elle pas *dérivée* de la preuve des principes premiers ? Si c'était le cas, alors Reid serait un méthodologiste, mais il ne l'est pas. » [1990*a*, p. 40, mes italiques]

Le caractère étrange du lien existant entre les croyances particulières immédiates$^{(e)}$ et les principes premiers tient au fait qu'à certains égards il s'agit d'une *dépendance épistémique*[145], mais qu'à d'autres égards il n'est pas possible

[144] C'est paradoxal dans la mesure où la catégorie épistémique de la connaissance de base a justement pour fonction de mettre un terme à la régression dans l'ordre de la justification, tout en évitant que la circularité ne s'introduise dans l'entreprise justificative. Si la délimitation d'une telle catégorie de propositions permet d'échapper au premier écueil, la circularité en constitue au contraire un trait essentiel.

[145] Ce que nous nommons « dépendance épistémique » ne doit pas être confondu avec la dépendance

d'instaurer un rapport de *priorité épistémique* entre ces deux instances.

Reid situe parfaitement le lieu de la solution à notre problème : tout se joue au niveau du rapport étroit et complexe qu'entretiennent les croyances immédiates(e) et les principes épistémiques généraux. Cependant, il n'entreprend pas de démêler conceptuellement ces rapports. Il montre que la connaissance immédiate des jugements naturels suppose l'acceptation de principes, mais il ne précise pas si ces deux types de proposition ont le même statut épistémique. Certaines fois les jugements particuliers sont considérés comme des principes (ce qui justifie la lecture particulariste) ; d'autres fois il les considère comme les « produits » des principes naturels de notre constitution, comme les « effets » ou les « conséquences » immédiates de ces principes, ou encore comme étant « suggérés » par ces principes[146]. S'il est clair que cette dépendance ne prend pas la forme d'un raisonnement par inférence, reste que sa nature demande à être éclaircie. S'il ne s'agit pas d'une simple dépendance causale, de quoi s'agit-il alors ?

Conclusion

Nous pouvons tirer deux leçons des précédentes analyses.

Du point de vue de l'exégèse reidienne, nous avons vu qu'une lecture strictement particulariste n'est pas satisfaisante. Trois raisons à cela :

- les principes premiers des vérités contingentes sont des principes *généraux et contingents*, irréductibles à une simple généralisation par induction à partir des jugements naturels.
- Reid défend une conception pluraliste de l'évidence, selon laquelle différents

épistémique telle qu'elle est traitée par l'épistémologie du témoignage. Dans ce cas, la dépendance épistémique met en rapport deux sujets. Un sujet S_1 dépend épistémiquement d'un sujet S_2 relativement à *p*, si son savoir que *p* n'est pas le fruit d'une démarche exclusivement individuelle, si S_1 s'appuie sur le témoignage de S_2. S_1 sait que *p* parce qu'il a de bonnes raisons de croire que S_2 sait que *p*. Il « hérite » du savoir que *p* de S_2. Ses raisons de croire ne portent pas sur le contenu de *p* : elles portent sur l'autorité épistémique de S_2 [voir J. Kvanvig, "Epistemic Dependence", *The Journal of Philosophy*, vol. 82, n°7 (1985)]. Ce que nous entendons ici par « dépendance épistémique » met en rapport non pas deux sujets, mais deux propositions crues par un même sujet, qui plus est deux propositions situées à la base de sa structure doxastique. Dans [1980], Sosa aborde le problème du critère sous cet angle ; Audi, dans "Foundationalism, epistemic dependence and defeasibility" [1983] définit la « dépendance épistémique » comme « la sorte de relation qui s'établit entre une croyance et une autre (ou entre une croyance et autre chose) quand la première dépend de la dernière soit pour son statut de connaissance ou pour la justification qu'elle possède » (p. 95). Pour une utilisation apparentée de l'expression de « dépendance épistémique », voir [Pryor 2004, p. 357-362].

[146] On trouve surtout ce vocabulaire dans IHM. A noter que si dans EIP les principes désignent généralement les « principes premiers des vérités contingentes », énoncés en VI, 5 ; dans IHM, consacré aux cinq sens, les principes désignent les principes de la nature humaine, qui se divisent en une multitude de principes particuliers d'un côté (qui corrèlent un type de sensation d'une qualité première, à un type de croyance perceptive) et en trois principes généraux de l'autre (le principe de véracité, le principe de crédulité et le principe d'induction).

types de chose peuvent constituer un fondement pour nos croyances, dont il n'est pas nécessairement requis que nous y ayons accès par la réflexion pour que nos croyances fassent l'objet d'un savoir.

- Reid n'est pas sensible à la question de savoir comment nous devons procéder pour commencer de connaître : nous connaissons toujours un ensemble de jugements naturels et de principes premiers. Ils sont liés comme les « maillons d'une chaîne » et alimentent cette catégorie épistémique qu'est la « connaissance de base ».

Du point de vue de la résolution du problème du critère, nous avons établi que les principes premiers font l'objet d'une connaissance immédiate. Il suit que nous remplissons le réquisit posé par le principe du critère, mais en le déclinant sous une version inédite (qui se fraie une voie entre $(KR)^s$ et $(KR)^w$) :

*Principe du critère**
(KR)* Une source potentielle de connaissance K ne peut produire de la connaissance pour un sujet S que si S sait que K est fiable. S sait immédiatement$^{(e)}$ que K est fiable, mais il ne sait pas qu'il le sait.

Reste à comprendre pourquoi la connaissance immédiate des principes ne remet pas en cause le caractère immédiat$^{(e)}$ des jugements naturels ; et pourquoi la circularité qui caractérise toute entreprise visant à justifier ces principes n'est pas handicapante. En effet, cette entreprise de justification des principes accompagne nécessairement toute solution au problème du critère qui se décline de la manière dont nous venons de la présenter. Dire que nous savons immédiatement que nos facultés sont fiables ne suffit pas, encore faut-il que nous entreprenions au moins une fois en notre vie de le prouver. Encore faut-il que nous puissions montrer au sceptique que nous avons une connaissance immédiate des principes qui gouvernent notre pratique du jugement empirique.

Dans la suite, nous envisageons les perspectives de réponse à cette question méta-justificative. Nous nous intéresserons à deux types de position (une qui ôte toute légitimité à ce type de justification, une autre qui au contraire fait de cette réponse une tâche importante de son agenda). Par delà leurs divergences, la particularité de ces positions est de se situer dans le prolongement des remarques de Reid : ainsi en est-il des analyses de Wittgenstein[147] (en particulier sa « dernière période »[148]) et de celles de William P. Alston[149].

[147] Wolterstorff [2001, p. 232] affirme qu'il était impossible de comprendre Reid avant la publication de *De la certitude*. Moore ayant lu Reid, il constituerait le chaînon manquant entre les deux philosophes.

[148] Dans [2004], Moyal-Sharrock défend l'idée selon laquelle il faut reconnaître un « troisième Wittgenstein », celui qui écrit après les *Recherches Philosophiques* : le corpus de ce comprend essentiellement les écrits à partir de 1946 (*De la Certitude*, *Remarques sur les couleurs*, *Fiches*, tous les écrits sur la philosophie de la psychologie, y compris la seconde partie des *Recherches philosophiques*).

[149] Dans [1991 ; 1993*a*], Alston revendique sa filiation reidienne et wittgensteinienne. Il fait l'inventaire des aspects par lesquels sa théorie des « pratiques doxastiques » rejoint la conception des « jeux de langage » présentée par Wittgenstein dans *De la Certitude* : « Dans les deux cas, l'accent est mis sur la pluralité indéfinie des pratiques doxastiques, leur établissement social, leur genèse pré-réflexive, et leur implication dans des sphères plus larges de la pratique. Et dans les deux cas, il y a l'insistance cruciale sur le fait que, en un sens, il n'y a pas à faire appel à quoi que ce soit au-delà des pratiques dans lesquelles nous nous trouvons engagés » [1993*a*, p. 129-130]. Comme Reid, Wittgenstein et Alston insistent sur le fait que ce que nous connaissons est ancré sur un ensemble de « pratiques » (Reid parle de « facultés ») qui mettent un terme à la recherche d'un fondement épistémique à nos croyances. Lorsque l'on bute sur ces pratiques, on atteint « le roc dur » [Wittgenstein 1953, § 217], au-delà duquel il n'y a plus rien à chercher.

DEUXIÈME PARTIE

MÉTA-JUSTIFICATION ET CIRCULARITÉ ÉPISTÉMIQUE

Chapitre 3

Le statut des propositions-charnières chez Wittgenstein

Nous évaluons les perspectives d'une réponse à la question méta-justificative du sceptique quand, au fondement de la connaissance, se trouvent des « jeux de langage », et plus généralement des manières de faire (I). Ces manières de faire prennent la forme de ce que, à la suite de Wittgenstein, on appelle les « propositions-charnières ». Deux lectures sont possibles : soit ces propositions ne sont pas des propositions susceptibles d'être connues (II : lecture orthodoxe, non épistémique), soit ce sont des propositions qui – sous certaines conditions – peuvent faire l'objet d'un savoir (III : lecture alternative, épistémique). Nous analysons les conséquences de ces deux thèses relativement à la question qui nous occupe. Il apparaît que la lecture non épistémique résiste à l'abandon du vérificationnisme strict et d'une distinction fixe entre les propositions-charnières et les propositions dérivées. Ce qui la conditionne, c'est l'adoption de la conception de la connaissance comme « croyance vraie justifiée » et son application aux assertions de connaissance. Dans ces conditions, il ne peut être apporté aucune réponse satisfaisante au sceptique.

Introduction

Dans son étude sur Reid [2001, chap. 9], Wolterstorff a mis en avant les nombreuses similarités qui existent entre les principes du sens commun reidiens et les propositions empiriques à fonction logique prises comme objets d'étude par Wittgenstein dans *De la certitude* : comme l'absurdité qu'il y a à en douter, le fait que nous ne les acceptons pas « pour des raisons », leur ancrage dans des pratiques

du jugement[150]. Bien que reconnaissant ses limites, il nous recommande un « détour » par l'analyse des propositions étudiées par Wittgenstein pour mieux saisir l'enjeu des remarques de Reid sur les propositions injustifiables. Certes, les analyses de Wittgenstein sont avant tout commandées par des motivations sémantiques et non par l'ambition de répondre au sceptique, mais nous nous poserons néanmoins la question de savoir si les propositions-charnières peuvent constituer de bons points de départ quand il s'agit de déterminer quelle posture nous devons adopter face à la question méta-sceptique. Dans la mesure où elles constituent la « toile de fond » de toute notre vie, la perspective d'une réponse non circulaire au sceptique apparaît comme un leurre qu'il vaut mieux dissiper. Sur ce point, Reid et Wittgenstein se retrouvent : ils conçoivent leur travail de philosophe comme un travail de « démystification ». Il ne s'agit pas de mettre à jour des faits inédits, mais il s'agit plus modestement de détacher les philosophes de certaines « obsessions ». Reid et Wittgenstein sont pour ainsi dire des médecins pour philosophes, qui se donnent pour mission de défaire les plis mentaux que les philosophes ont contractés.

> « Le philosophe est quelqu'un qui doit guérir en lui-même de nombreuses maladies de l'entendement avant de pouvoir parvenir aux saines notions du sens commun[151]. » [1977, p. 106]

Une maladie caractéristique est celle qui prend la forme d'une quête illimitée de justifications. Le sceptique s'apparente à l'enfant qui, en retour à chaque réponse apportée, demande systématiquement « Pourquoi ? ».

Si les diagnostics de Reid et de Wittgenstein se recoupent, reste à déterminer quel est le meilleur traitement possible. En particulier, reste à savoir si, sur ce point, Wittgenstein constitue également un bon compagnon de route. Pour ce faire, il s'agira de comprendre ce qui le conduit à recommander de « laisser les choses en l'état ». A première vue, l' « habit écossais » lui sied mal, et Wittgenstein fait craquer les coutures de ce vêtement que Reid endosse encore, et dont on trouve quelques vestiges dans des formulations relatives à l' « évidence par soi » des principes premiers. De plus, quoi que ces principes fassent l'objet d'une connaissance immédiate, Reid accorde un intérêt particulier à la question de savoir comment nous savons qu'ils sont vrais. L'une n'exclut pas l'autre. Il convient donc de préciser jusqu'à quel point il y a un sens à vouloir opérer une évaluation critique des présuppositions de nos pratiques du jugement.

[150] Voir aussi [Pouivet 2003, p. 108-24].

[151] Comme le précise Cometti dans ses notes à l'édition des *Remarques mêlées*, « pour éviter la confusion avec les philosophies du sens commun », il vaudrait mieux traduire la dernière expression ["*des gesunden Menschenverstandes*"] par « sain entendement humain ». Reid ne renierait pas une telle formulation, tout écueil dans l'exercice de cette faculté de juger qu'est le sens commun constituant pour lui une déviation par rapport à la norme naturelle de notre constitution.

I - Le « jeu de langage épistémique » : problème et perspectives

La quête des raisons a une fin. Wittgenstein situe ce terme dans des « jeux de langage », et plus généralement dans des formes de vie. La question est de savoir si les jeux de langage peuvent être considérés comme quelque chose que l'on connaît ou pas. S'il y a un sens à se poser cette question, c'est parce qu'il existe une ambiguïté quant à la manière de délimiter les jeux de langage. Nous nous autorisons de cette ambiguïté pour proposer deux lectures différentes du statut des principes qui encadrent nos assertions de connaissance et nos assertions de doute.

I.1) Une ambiguïté

Les « jeux de langage » désignent l'ensemble des manières d'utiliser des signes, qui sont régies par des règles. Ces activités prennent des formes très diverses : des formes les plus primitives (comme celle avec laquelle l'enfant commence à se servir des mots, ou le jeu de langage des bâtisseurs, imaginé par Wittgenstein au § 2 des *Recherches philosophiques*) aux formes les plus élaborées (le jeu de langage de l'arithmétique, les échecs). L'expression de « jeu de langage » recouvre un ensemble d'activités multiples, irréductibles les unes aux autres, et non fixes. Si un jeu de langage est constitué par certaines règles qui définissent ce qu'il est possible de faire avec lui, il peut aussi évoluer, sans pour autant devenir un autre jeu de langage.

Chaque jeu de langage se développe sur la base de nos réactions naturelles. Cette implantation des jeux de langage sur nos manières spontanées de nous comporter explique pourquoi ils ne sont pas décrochés des faits de la nature. Ce ne sont pas des règles qui se surajoutent à la nature, mais ce sont des règles qui sont enracinées dans notre « histoire naturelle ». La forme de vie[152] constitue le milieu

[152] La forme de vie implique plus que des manières de penser et de parler. Elle intègre aussi des manières de se comporter et de réagir. Ces dernières sont tributaires de certains faits : les « faits naturels très généraux » dont parle Wittgenstein dans la deuxième partie des *Recherches Philosophiques* (xii). Elles en sont tributaires au sens où ces faits constituent des « causes possibles » de leur formation et de la régularité de leur manifestation. En ce sens, nos jeux de langage ne sont pas insensibles aux faits de la nature :

> « Mais serait-il *impensable* que je reste en selle, aussi fort que les faits se cabrent ?
> Certains événements me mettraient dans une position telle que je ne pourrais plus continuer dans le jeu de langage qui m'est familier. Que je serais arraché à la *sûreté* du jeu. En effet, ne semble-t-il pas évident que la possibilité d'un jeu de langage est conditionnée par certains faits ?
> Ce serait donc comme s'il fallait que le jeu de langage « *montre* » les faits qui le rendent possible. (Mais ce n'est pas ainsi.) Peut-on dire que seule une certaine régularité dans les événements rend l'induction possible ? Il faudrait, bien sûr, que le « possible » soit un « *logiquement possible* ».
> Vais-je dire : même si soudain il arrivait une irrégularité dans les événements naturels, cela n'*aurait* pas forcément pour effet de me désarçonner. Je pourrais faire des inductions comme

ambiant au sein duquel nos jeux de langage et certaines manières de nous comporter sont imbriquées et évoluent. Une « forme de vie » est un environnement à la fois naturel et culturel, au sein duquel l'ensemble des pratiques régulières d'une communauté prennent place. Les pratiques au fondement de nos énoncés de connaissance ne sont donc pas que des pratiques naturelles, innées ; ce sont aussi des pratiques acquises, socialement établies.

Ces précisions faites, il apparaît que ce qui « fonde » nos énoncés de doute et de connaissance est un jeu de langage. Nommons-le « jeu de langage épistémique ». Un jeu de langage peut être appréhendé de deux points de vue :

1. Du point de vue de *son application* : le jeu de langage désigne l'ensemble des énoncés ou comportements qui sont autorisés par les règles du jeu de langage ;
2. Du point de vue de *ce qui le définit* : le jeu de langage désigne l'ensemble des règles qui délimitent l'espace logique au sein duquel les énoncés et les comportement ont un sens.

Ces deux points de vue correspondent en quelque sorte à « l'intérieur » du jeu de langage (son champ d'extension) et à « l'extérieur » du jeu de langage (ses frontières). Wittgenstein se méfie de l'image impliquée par l'utilisation de cette dichotomie. Elle suggère une opposition là où il n'y a que des éléments inextricables. Ainsi, le « jeu de langage » désigne les deux à la fois : la raison en est que les énoncés de doute et de connaissance n'ont de sens que dans la mesure où ils s'inscrivent au sein d'une certaine pratique régie par des règles ; et que les règles du jeu de langage n'ont de sens que dans la mesure où elles sont appliquées.

La non prise en compte de cette ambiguïté propre à la notion de jeu de langage est ce qui explique pourquoi on a pu parler des règles du jeu de langage comme « ce qui fonde le jeu de langage ». C'est le cas d'Avrum Stroll : il considère que les propositions qui organisent et structurent le jeu de langage épistémique sont les fondements de ce jeu de langage. C'est dans cette perspective qu'il attribue à Wittgenstein une forme de fondationnalisme [1994, p. 141]. Les propositions qui fondent le jeu de langage épistémique sont conçues comme des conditions de la

avant, mais quant à savoir si on appellerait cela « induction », c'est une autre affaire. » [§ 616-619, je souligne – S'il n'est pas fait mention d'une autre référence, tous les textes cités dans ce chapitre sont extraits de *De la Certitude*]

La portée de ce passage est claire : même si les règles qui définissent le jeu de langage n'ont pas pour vocation d'être correctes d'un point de vue métaphysique, elles ne sont pas pour autant complètement décrochées de certains faits : les faits de la nature (comme par exemple le fait que, de lui-même, un haricot ne part pas ou ne s'ajoute pas [1937-1944, I, § 37]), les faits biologiques, mais aussi les faits socio-historiques, relatifs à nous-même et au monde qui nous entoure. Ces faits conditionnent l'adoption de certaines règles, au sens où ils en facilitent l'utilisation. De même que la configuration du paysage et les conditions météorologiques contribuent à faire en sorte qu'un fleuve suive tel parcours plutôt qu'un autre ; de même les propositions présupposées par nos discours, pensées et actions ne sont pas insensibles à certains faits de la nature. Ces derniers constituent des limites naturelles qui, si elles « se cabrent », nous « désarçonnent ». Par conséquent, loin d'être un voile conceptuel qui nous priverait du monde, le jeu de langage est la forme que prend le développement de nos interactions avec le monde. Ce n'est pas nous qui, de manière totalement discrétionnaire, imposons un ordre conceptuel au monde à travers le choix d'un jeu de langage. Le jeu de langage est tributaire de faits généraux non linguistiques. En ce sens, il ne constitue pas un « point de départ plus ou moins arbitraire » (§105).

connaissance. Ces conditions correspondent au jeu de langage appréhendé du point de vue 2. Elles soutiennent le jeu de langage appréhendé du point de vue 1. Le fait de les considérer comme des fondements du jeu de langage implique qu'elles sont, en un certain sens, *extérieures* à ce jeu de langage.

La conséquence de cette manière d'évaluer les rapports entre ce qui fonde le jeu de langage et le jeu de langage lui-même est l'adoption d'une lecture non épistémique de ce qui fonde le jeu de langage. Stroll fait comme si le jeu de langage épistémique ne correspondait qu'à l'ensemble des énoncés de doute et de connaissance (point de vue 1), et comme si nos certitudes, sans lesquelles ce jeu ne pourrait pas fonctionner, ne relevaient pas de son domaine de juridiction :

> « La principale thèse de Wittgenstein est que ce qui est assuré n'est pas sujet à la justification, à la preuve, à l'apport d'évidence ou au doute, et qu'il n'est ni vrai ni faux. Ce qui est sujet à ces attributions *appartient au jeu de langage*. Mais la certitude n'y est pas sujette, et par conséquent elle se trouve *à l'extérieur du jeu de langage*. » [2007, p. 34, mes italiques]

> « (…) le jeu de langage doit être distingué de ses supports externes et (...) la certitude doit être identifiée à ces derniers (...) La connaissance appartient au jeu de langage, pas la certitude. Le soubassement et l'habitation qui repose sur lui sont complètement différents. » [1994, p. 139, p. 145]

Il faut reconnaître que ce type de formulations n'est pas totalement fallacieux, dans la mesure où les propositions qui régissent le jeu de langage épistémique ne sont pas elles-mêmes soumises aux règles qui font du jeu de langage épistémique le jeu de langage qu'il est. Mais ces formulations tendent à réduire le jeu de langage à ses applications, comme s'il consistait entièrement dans l'ensemble des énoncés et des actions qu'il produit. C'est pourquoi une proposition dont on peut douter, que l'on peut justifier, etc., est considérée comme une proposition qui « joue un rôle ordinaire *dans* le jeu de langage » ([Stroll 2007, p. 34, p. 45], mes italiques), qui appartient au jeu de langage. Par contre, les règles qui instruisent le jeu de langage existent comme des « fondements du jeu de langage ». En ce sens, elles n'appartiennent *pas* au jeu de langage : elles sont « hors-jeu ».

Cette lecture a des limites. En effet, les propositions qui « fondent » le jeu de langage épistémique ne sont pas tant des instructions extérieures que des propositions qui définissent, fixent et constituent ce jeu de langage. Autrement dit, ces règles *sont* le jeu de langage. L'argument que l'on peut opposer à Stroll est que ce qui n'apparaît pas au sein du jeu de langage n'est pas autre chose que le jeu de langage. Loin de constituer des propositions extérieures au jeu de langage, qui le gouverneraient de manière détachée, les règles sont ce qui établit ce jeu de langage, ce qui lui donne une identité. Certes, elles ne sont pas soumises à leur propre juridiction, elles ne constituent pas des coups au sein du jeu de langage, mais elles encadrent les coups qui peuvent effectivement être joués. Dans ces conditions, ne pouvons-nous pas néanmoins dire que les règles sont connues ? Être capable

d'appliquer une règle, maîtriser la technique de son application, n'est-ce pas la connaître [1953, § 150-1] ?

La prise en compte de ces deux points de vue est indispensable, non seulement pour donner une cohérence aux propos de Wittgenstein, mais aussi pour le problème qui nous occupe. Comment, sinon, pourrions-nous expliquer la succession de ces deux remarques ?

> « Ce fait a été coulé dans les fondations de notre jeu de langage. » (§ 558)
>
> « Tu ne peux pas oublier que le jeu de langage (...) n'est pas fondé. » (§ 559)

D'un certain point de vue, le jeu de langage n'est pas fondé : il s'agit du point de vue 2, qui met l'accent sur les règles du jeu de langage. Les règles qui définissent le jeu de langage constituent les « fondations » du jeu de langage, non pas au sens où elles apporteraient un soutien *épistémique* à quelque chose qui leur préexisterait, mais au sens où elles sont ce sans quoi aucun énoncé épistémique n'a de sens[153]. Elles constituent l'arrière-plan *logique* de ces énoncés. D'un autre point de vue, le jeu de langage est fondé : il s'agit du point de vue 1, qui considère le jeu de langage épistémique comme désignant l'ensemble des énoncés épistémiques effectivement produits. Ces derniers ont un fondement, qui prend la forme d'un cadre au sein duquel ils ont un sens. Wittgenstein entrecroise ces deux manières d'appréhender le rapport entre les règles du jeu de langage et leurs applications :

> « Le jeu de langage tout entier ne *repose*-t-il pas *sur* ce genre de certitude ? Ou : cette « certitude » n'est-elle pas (déjà) présupposée *dans* le jeu de langage ? » [§ 446, mes italiques]

Pour le problème qui nous occupe, le danger de formulations comme celles de Stroll est qu'elles accentuent la séparation entre les certitudes et les énoncés épistémiques, de telle sorte qu'un fossé logique se creuse entre le fondement et ce qui est fondé : les règles sont conçues comme différant radicalement de l'édifice qu'elles supportent. La raison en est que les notions de « vérité », de « justification » et de « preuve » ne sont pas applicables à « ce qui sous-tend le jeu de langage » (c'est-à-dire à ce qui n'appartient pas au jeu de langage). Or, s'il y a

[153] Stroll éprouve des difficultés à rendre compte de ces passages. Ainsi il remarque que « les fondements du jeu de langage (...) ne sont pas susceptibles d'évaluation épistémique. Le jeu de langage *en ce sens* n'a pas de justification ; ce qui le soutient est au delà de telles évaluations » [1994, p. 143, mes italiques]. La première phrase suppose le point de vue 1. Mais la première partie de la seconde phrase ne peut être comprise que du point de vue 2. Comment comprendre sinon que les énoncés épistémiques ne puissent pas être justifiés, alors que leur spécificité consiste justement dans le fait que les concepts de « doute », « connaissance », « justification » et « vérité » peuvent leur être appliqués ? Ce qui ne peut être justifié, ce sont les règles du jeu de langage. Pourtant, la seconde partie de cette dernière phrase confirme l'adoption du point de vue 1. De même, p. 140, Stroll explique le § 370 de *De la certitude* (« l'absence de doute appartient à l'essence du jeu de langage ») comme suit : selon lui, Wittgenstein ne parle ici que des conditions normales du discours, dans lesquelles on agit généralement sans douter. A notre avis, Wittgenstein souligne ici quelque chose de beaucoup plus fort. L'absence totale de doute caractérise le jeu de langage considéré du point de vue 2. Pour une lecture qui privilégie le point de vue 2, voir [Kenny 1992] : « Le jeu de langage n'est pas un ensemble de vérités (...) : c'est toute l'institution linguistique au sein de laquelle on distingue le vrai du faux » (p. 22).

effectivement une différence de nature entre les règles qui mettent en place le jeu de langage et les propositions qui relèvent du champ d'application du jeu de langage, c'est bien l'ensemble constitué par ces règles et ces propositions qui contribue à façonner le jeu de langage. Les règles sont *constamment* présupposées par les applications du jeu de langage.

I.2) Les enjeux

L'enjeu est de comprendre comment, malgré leur différence de nature, les règles du jeu de langage épistémique peuvent « fonder » nos énoncés épistémiques. Stroll a conscience de cette difficulté : il remarque que « les fondements du jeu de langage se trouvent *en dehors* du jeu de langage et pourtant (“and yet”) ils *soutiennent* le jeu de langage » [1994, p. 138, je souligne]. Il juge un tel assemblage de caractéristiques assez improbable : si le fondement est exclu du jeu de langage (compris du point de vue 1), il devient difficile de comprendre comment il peut néanmoins effectuer la fonction qui lui est attribuée. S'il peut sembler absurde de caractériser comme « vrai », « connu » ou « justifié de manière adéquate » ce qui fonde nos énoncés de connaissance, c'est parce que de telles propriétés épistémiques ne paraissent pas compatibles avec la fonction de « fondement ». Si on les lui attribuait, on se heurterait en effet aux objections de la régression à l'infini et du dogmatisme.

Nommons « statut épistémique positif »[154] tout élément (justification, rationalité, garantie, etc.) qui est en mesure de faire passer une proposition du statut de « croyance vraie » à celui de « connaissance ». C'est cet élément que le fondement doit transmettre à la proposition en attente de fondement. La combinaison de deux exigences qui incombent au fondement pose problème : en effet, soit le fondement est (au moins partiellement) de même nature que ce qui est à fonder (sinon on ne verrait pas comment il pourrait effectuer un quelconque travail épistémique et transmettre un statut épistémique positif au dernier élément). Le problème est qu'alors on ne comprend pas pourquoi l'exigence de fondation ne s'appliquerait pas également à son cas (objection de la régression). Soit le fondement est tel qu'il n'a pas à être fondé lui-même, ce qui suppose qu'il soit de nature suffisamment différente de la proposition qu'il fonde, en l'occurrence de nature non épistémique. Le problème est que, dans ces conditions, on ne comprend pas comment deux éléments si hétérogènes peuvent néanmoins entretenir un rapport épistémique, comment ce qui est non épistémique peut malgré tout transmettre un statut épistémique positif à la proposition qui est à fonder (objection du dogmatisme).

La question est donc de savoir si nous pouvons parler, au niveau du fondement, de connaissance. Si oui (*lecture épistémique*), il faut expliquer de quel

[154] Traduction de “*Positive Epistemic Status*” [Alston, 2005*a*, p. 85].

type de connaissance il s'agit, et comment il se fait qu'une telle connaissance échappe à l'objection de la régression. Si non (*lecture non épistémique*), il faut expliquer comment il se fait que ce qui n'est pas de la connaissance peut néanmoins être en mesure de fonder tout notre savoir. Cette seconde lecture implique également que nous abandonnions le principe de clôture épistémique. A première vue, la remarque inaugurale de *De la certitude* va dans le sens d'une lecture épistémique :

> « Si tu sais que ceci est une main, nous t'accordons tout le reste. » (§ 1)

Autrement dit, si tu sais que « ceci est une main », et si tu sais que « si ceci est une main, alors la Terre n'a pas commencé d'exister il y a cinq minutes », alors tu sais que « la Terre n'a pas commencé d'exister il y a cinq minutes ». Cependant, cette interprétation ne rend pas compte d'un enseignement important de *De la certitude*, selon lequel les propositions au fondement du savoir ne sont pas elles-mêmes sues. Plus précisément, nous ne pouvons dire que nous savons quelque chose que s'il est possible de « démontrer la vérité » de ce que nous disons savoir (§ 243), de « donner des raisons contraignantes » (même si, de fait, nous ignorons ces raisons ou nous nous trompons sur ces raisons). Si cette exigence semble adéquate pour les propositions qui ne sont pas des croyances de base[155], qu'en est-il pour ces dernières ? Si leur rôle de fondements exclut qu'elles soient soutenues par quelque raison que ce soit, la lecture non épistémique semble alors la plus plausible : on ne peut ni les connaître, ni se tromper à leur sujet.

Dans la mesure où les règles constitutives du jeu de langage sont ce sans quoi aucun énoncé de connaissance n'est possible, il s'agit de déterminer comment – bien qu'elles soient inextricables des énoncés épistémiques – elles s'en démarquent, tout en assurant leur fonction de fondement. Il s'agit également de préciser quel type de fondation est en jeu (épistémique, logique ou sémantique).

II - Présupposés d'une lecture non épistémique des propositions-charnières

Selon la lecture non épistémique des propositions-charnières, nous ne pouvons pas dire de ces propositions que nous les connaissons. Dans De la certitude*, Wittgenstein met « au même niveau » les propositions mathématiques et les propositions empiriques à fonction logique : leur point commun est de ne pas être vérifiables. Nous évaluons la portée de cette conception au regard des propositions mathématiques (1), avant d'en tirer les conséquences pour les propositions empiriques à fonction logique (2). La principale limite de cette lecture est qu'elle offre davantage une dissolution*

[155] Il ne s'agit pas de la terminologie adoptée par Wittgenstein (ce dernier parlant de « propositions empiriques générales » (§ 273), ou de propositions empiriques ayant une fonction « logique », « méthodologique »). Mais la fonction qu'il attribue à ces propositions en fait des « croyances de base ».

qu'une résolution du problème sceptique (3). Plus précisément, elle ne rend pas compte de la raison pour laquelle, bien qu'avertis des conditions de possibilité du doute, la question méta-justificative continue de rester intelligible : cette raison a trait au maintien du principe de clôture épistémique.

II.1) Conditions de sens et propositions « intouchables »

II.1.a) La surdétermination des propositions mathématiques

Le principe de vérification dit que « le sens d'une proposition est sa méthode de vérification ». C'est un principe que Wittgenstein adopte clairement dans les années 1929-1930, notamment dans ses entretiens avec le Cercle de Vienne et dans les *Remarques philosophiques*. Une proposition n'a de sens que si nous pouvons indiquer les circonstances précises dans lesquelles elle pourrait être vérifiée, c'est-à-dire les circonstances qui nous permettraient de déterminer si elle est vraie ou fausse. La méthode de vérification d'une proposition correspond au déploiement de l'ensemble des procédures plus ou moins complexes que nous utilisons pour déterminer si cette proposition est vraie ou fausse. Ce déploiement est ce qui fixe le sens de la proposition. Si une question appelant une réponse par « oui » ou par « non » ne peut recevoir aucune réponse déterminée, et si nous ne disposons d'aucun moyen d'enquête qui permettrait d'accorder une valeur de vérité à une proposition, alors cette question et cette proposition n'ont aucun sens. L'impression que nous avons de les comprendre n'est due qu'au fait que nous sommes mystifiés par les mots.

Dans les *Remarques sur les fondements des mathématiques*, Wittgenstein montre que les propositions mathématiques ont ceci de particulier que ce sont des propositions dont la négation n'est pas concevable. Dans ces conditions, on ne peut pas leur appliquer l'alternative de la vérité et de la fausseté et – en vertu du principe vérificationniste – on ne peut pas les considérer comme ayant un sens.

> « Une proposition qui ne peut qu'être vraie ne peut être comprise de telle sorte que l'on ait à s'interroger sur son éventuelle vérité. Une telle question est sans objet et rien dans la proposition mathématique ne se montre comme indiquant le chemin de sa vérification. » [Schmitz 1988, p. 151]

Une preuve mathématique ne peut pas compter comme une vérification d'une proposition mathématique, comme ce qui lui donne son sens. La raison en est que cela impliquerait qu'avant l'apport de la preuve, la proposition est soit vraie soit fausse, et que c'est seulement à l'issue de la preuve que l'on pourrait se décider entre les branches de l'alternative. Une telle représentation du fonctionnement de la

preuve impliquerait qu'il y ait une certaine distance entre la preuve et ce qu'elle prouve. Ce détachement est possible avec les propositions empiriques[156]. Dans ce cas, la description complète de la méthode de vérification peut manquer sa cible, ou aboutir à un résultat qui nous surprend, sans que cela ne nous empêche de comprendre la proposition visée. Soit *p* : « la chaise sur laquelle je suis assise aujourd'hui est la même que celle sur laquelle j'étais assise hier ». Pour prouver que *p*, je déploie un ensemble de méthodes (je rassemble des preuves : souvenirs, témoignages, indices matériels, etc.), mais même si celles-ci me laissent dans l'indétermination quant à savoir s'il est vrai que *p*, cela ne m'empêche pas de comprendre ce que *p* signifie, de considérer *p* comme étant soit vraie soit fausse. Bref, la méthode de vérification *empirique* nous permet d'appréhender la proposition avant que sa valeur de vérité ne soit déterminée, et elle nous aide à déterminer sa valeur de vérité.

Au contraire, en mathématiques, la description complète de la preuve donne nécessairement la proposition prouvée elle-même.

> « La preuve doit montrer une relation interne, non pas externe. » [1937-1944, VII, §8]

Le lien interne en question est celui qui existe, en mathématiques, entre une proposition prouvée et sa preuve. Il n'y a de lien externe entre une proposition et sa vérification que dans le champ de la contingence, là où la négation d'une proposition ne nous empêche pas de la comprendre et où, même si elle est surprenante, elle reste envisageable. Quand on effectue une preuve mathématique, on sait déjà (avant de commencer la preuve) à quel résultat on *doit* parvenir. Le maniement d'une preuve est indissociable de l'obtention d'un certain résultat [1937-1944, III, § 55]. La preuve mathématique n'ajoute rien à la proposition mathématique. Par conséquent, elle ne peut pas nous décevoir. Il n'y a pas de dissociation possible entre la preuve et la proposition prouvée, dans la mesure où la preuve n'indique pas une alternative entre la vérité et la fausseté, mais elle indique nécessairement la vérité de la proposition en question. On ne saurait concevoir la preuve mathématique comme ce qui permettrait de déterminer s'il est vrai ou faux que « 25 x 25 = 625 ». En effet, on ne peut comprendre cette proposition sans savoir à quoi s'en tenir relativement à sa vérité. Si jamais il arrivait que nous découvrions une procédure qui nous indiquait qu'il est faux que « 25 x 25 = 625 », nous ne saurions la considérer comme une preuve du contraire, nous préférerions lui tenir tête.

Le mathématicien ne cherche pas à mettre à jour des vérités mathématiques qui seraient déjà là, en attente d'être saisies par un esprit ingénieux. Son travail consiste à établir de nouvelles règles de calcul, qui ne correspondent à aucune réalité avant d'être posées. En ce sens, les propositions mathématiques sont des stipulations, ou encore des décisions. C'est pourquoi rien ne pourra valoir comme

[156] Comme la proposition « cet homme est mort il y a deux heures » [Wittgenstein 1933*b*, p. 473] : la découverte d'une nouvelle « preuve médicale » ne modifie pas le sens de cette proposition.

une vérification empirique de ces propositions. Elles se meuvent dans un tout autre espace que celui des faits :

> « (…) elles se meuvent à l'intérieur des règles de notre langage. Et cela leur assure leur rigidité particulière, leur position inattaquable, à part. » [1937-1944, I, § 165]

Même si l'expérience peut m'enseigner que si j'ajoute 200 à 200, j'obtiens 400, cela ne vaut pas comme une preuve de « 200 + 200 = 400 ». La proposition mathématique dit autre chose : elle a valeur d'une règle qui établit que « 200 + 200 » doit donner « 400 ». Aucune confirmation par l'expérience ne saurait renforcer la règle. L'énoncé « 200 + 200 = 400 » vaut indépendamment et antérieurement à tout rapport avec le monde empirique. Corrélativement, rien ne peut mettre en doute un tel énoncé : en tant que règle de jeu du calcul, il est soustrait au doute. Si, d'aventure, en ajoutant 200 pommes à 200 pommes, nous trouvions un total de 401 pommes, cela aurait pour résultat non pas d'amoindrir la force de la règle arithmétique, mais de nous faire considérer qu'il y a quelque chose qui cloche (nous avons compté une pomme deux fois, ou alors quelqu'un a subrepticement ajouté une pomme au panier, ou encore une pomme s'est séparée en deux, etc.)[157]. Autrement dit, la proposition « 200 + 200 = 400 » nous sert de guide dans l'évaluation critique de notre expérience. Les propositions mathématiques sont retirées du circuit dans lequel s'applique le jeu du doute et de la preuve empirique. Par conséquent, rien ne peut les « toucher ». Non pas qu'elles dépassent ou « transcendent » ce jeu de langage ; mais elles sont ce qui le rend possible.

Dans cette perspective, le rôle de la preuve mathématique n'est pas d'établir la vérité d'une proposition (au détriment de sa fausseté), mais de promouvoir une règle. Elle fonctionne comme une injonction à accepter une règle de calcul. La preuve de la proposition mathématique « 25 x 25 = 625 » est un critère de la correction de la transformation de « 25 x 25 » en « 625 ». Elle exclut comme dépourvue de sens toute affirmation selon laquelle un individu qui aurait multiplié 25 à 25 aurait obtenu un autre résultat que 625. Ce faisant, elle sert de norme pour nos différents énoncés empiriques.

> « Pour ainsi dire, la preuve canalise nos expériences de certaine façon. » [1937-1944, IV, § 31]

Elle fonctionne également comme une « prédiction » [1937-1944, IV, § 33]. Elle agit comme un commandement, un impératif logique qui nous contraint à accepter tel calcul ou à le rejeter. « Faire une prédiction », c'est prendre la décision de faire un « saut » logique ; en l'occurrence c'est décider de considérer tel énoncé comme une règle. Une telle décision nous permet de faire ce que l'ensemble de nos expériences convergentes ne pourraient faire pour nous.

De ces remarques, il résulte que, si on applique le principe de vérification

[157] Voir [Wittgenstein 1933*b*, p. 394].

selon lequel une proposition n'a de sens que s'il est possible de déterminer si elle est vraie *ou* fausse, la proposition mathématique n'est pas une proposition au sens ordinaire du terme. Dans la mesure où sa fausseté est logiquement impossible, on peut même dire qu'elle n'est pas une proposition *du tout*. En tout cas, ce n'est pas une proposition au sens usuel du terme, comme ce à quoi s'applique la principe de bipolarité, selon lequel toute proposition doit pouvoir être vraie *et* pouvoir être fausse (même si, de fait, elle est toujours vraie *ou* toujours fausse).

Dire ceci n'implique pas qu'il faille éliminer[158] les « propositions » mathématiques ; mais il s'agit de souligner leur statut spécial. D'une certaine manière, la vérité de ces « pseudo-propositions » est coulée dans les fondations du langage ; c'est pourquoi leur fausseté est strictement impossible et n'a aucun sens. Mais pouvons-nous encore parler de vérité ? Là encore, tout comme on ne peut parler en toute rigueur de « propositions » mathématiques, on ne peut pas réellement les qualifier de « vraies »[159]. Les règles mathématiques ne s'appuyant sur aucune réalité qui leur préexisterait, elles ne sont justiciables d'aucune comparaison avec la réalité (empirique ou autre). Nous devons admettre qu'elles ne « disent » rien du monde. Elles sont en « libre flottaison », détachées de toute contrainte qui leur serait imposée de l'extérieur, par « la réalité ».

> « (…) il ne s'agit pas ici d'une relation à la réalité qui maintiendrait la grammaire dans son ornière ! (...) [la grammaire] demeure toujours un simple calcul flottant librement dans l'espace, qui ne peut être que développé sans jamais recevoir aucun support physique. » [1933*b*, p. 401]

Quelles que soient les tentatives que nous faisons pour « harnacher » au monde nos règles de grammaire, ces tentatives de légitimation seront toujours vaines. Si ces règles sont contraignantes, ce n'est aucunement dû au rapport qu'elles entretiendraient avec la réalité : les règles de grammaire ne traitent de rien. Leur force vient du fait qu'elles ont été « consacrées » comme n'étant sujettes à aucun test empirique.

De telles remarques aboutissent à l'idée selon laquelle les pseudo-propositions mathématiques sont « autonomes », « prennent soin d'elles-mêmes » [1933*b*, p. 392, p. 395]. Elles fonctionnent « en roue libre ». Ce sont ces pseudo-propositions injustifiables qui sont la condition de possibilité de tout calcul, et plus généralement de toute pratique discursive. Le fait qu'elles soient soustraites au doute nous procure un point d'appui irréversible dans toutes nos activités. Par conséquent, si elles signifient quelque chose, elles ne signifient pas comme les propositions ordinaires : d'une part elles ne peuvent pas être fausses, d'autre part leur « vérité » ne correspond à aucune réalité. Si ce sont des vérités, ce n'est qu'en

[158] Le fait qu'une proposition mathématique n'a pas de sens ne signifie pas la même chose pour Wittgenstein que pour Carnap, lorsque ce dernier considère les propositions métaphysiques comme dénuées de sens, comme de pures illusions syntaxiques. Sur ce point, voir [Schmitz 2009].

[159] C'est la raison pour laquelle ce passage de *De la certitude* peut être trompeur : « La *vérité* de certaines propositions empiriques appartient à notre système de référence » (§ 83). Wittgenstein ne veut pas dire par là que les croyances de base sont vraies, au sens où il y aurait un état de chose qui les rendrait vraies, mais que nous les acceptons comme vraies. La vérité est ici matière à décision.

un sens bien spécial (voire trivial), selon lequel sont « vraies » des propositions qui, « déposées dans les archives de notre langage », fonctionnent de manière souveraine en canalisant et ordonnançant toutes nos expériences. Elles ne sont vraies qu'au sens où elles dirigent et corrigent nos expériences, mais pas au sens où elles renverraient à un fait. Le statut spécial des propositions mathématiques leur vient du fait que leur « vacuité ontologique » est indissociable de leur surdétermination. C'est parce qu'elles ont « un pied de trop » [1937-1944, VI, § 16] qu'elles ne sont « responsables devant aucune réalité »[160], qu'elles ne peuvent être ni confirmées ni infirmées.

> « La proposition mathématique se tient sur quatre pieds, non sur trois ; elle est surdéterminée. » [1937-1944, IV, § 7]

Cette « surdétermination » met le doigt sur le fait qu'entre les évidences empiriques qui confirment la proposition mathématique et la proposition mathématique elle-même, il y a un saut. Même si nous compilons l'ensemble des évidences empiriques, passées et futures, qui étayent la proposition mathématique, cela ne pourra jamais justifier la force de la proposition mathématique en question. Cette force provient d'une décision qui l'a mise à l'écart du jeu de la confirmation et de l'infirmation. L'effet de cette décision est de mettre la proposition mathématique sur un « piédestal » [1937-1944,VII, § 6], de la « rigidifier » en règle.

Conclusion – D'après le principe de vérification, une proposition mathématique n'est à proprement parler qu'une pseudo-proposition, plus proprement nommée « norme » ou « règle ». Elle n'est pas une proposition douée de sens. Connaître une proposition mathématique, c'est connaître la structure de nos descriptions empiriques, le système de coordonnées au sein duquel nos assertions empiriques constituent des « coups » et ont un sens.

II.1.b) L'irréversibilité de certaines propositions empiriques générales

Dans *De la certitude*, Wittgenstein accorde aux propositions empiriques à fonction logique le même fonctionnement que les propositions mathématiques[161].

> « (…) les deux propositions – la proposition arithmétique et la proposition physique – sont au même niveau. Je veux dire : le jeu physique est aussi sûr que le jeu arithmétique. Mais cela peut être mal compris. Ma remarque est une remarque logique, et non psychologique. » (§ 447)

[160] [Schmitz 2004].

[161] Cela s'intègre dans un mouvement d'extension progressive de la grammaire : celle-ci peut prendre une forme non linguistique, comportementale (réactions, intonation, humeur) ; une forme non linguistique et non comportementale (avec des échantillons, des objets et états de fait) ; mais aussi une forme verbale, avec différentes déclinaisons possibles au sein de cette dernière catégorie (règles de langage, règles logiques, règles mathématiques et propositions empiriques). Cette dernière étape correspond à ce que Moyal-Sharrock nomme la « grammaticalisation de l'expérience » [2004].

Selon une approche vérificationniste, ces propositions empiriques spéciales sont dénuées de sens, elles ne peuvent être conçues comme pouvant être vraies ou fausses. La raison en est que, tout comme les propositions mathématiques, elles ne sont pas vérifiables par l'expérimentation. La question est de savoir comment ce qui n'a aucun sens, ne peut pas être considéré comme « vrai » et n'est pas empiriquement vérifiable, peut néanmoins constituer un fondement pour nos énoncés de connaissance. Si l'on peut comprendre pourquoi il est nécessaire d'insister sur l'indépendance des propositions mathématiques par rapport aux faits, la même insistance à l'égard de propositions empiriques pose davantage de difficultés. Cela impliquerait qu'il faille faire une place à une catégorie pour le moins « monstrueuse » : la catégorie des *propositions empiriques qui ne portent pas sur des faits*.

Un leitmotiv parcourt le *De la certitude* : Wittgenstein réagit à des idées exprimées par Moore dans deux articles, « Une défense du sens commun » (1925) et « Preuve qu'il y a un monde extérieur » (1939). Dans ces articles, Moore entreprend d'énumérer ce qu'il sait (1925) et de prouver qu'il le sait (1939). Ce sont ces deux entreprises que Wittgenstein critique. Selon lui, elles manquent leur cible et ne constituent pas des stratégies anti-sceptiques sensées. Tout comme les prétentions sceptiques, les prétentions anti-sceptiques de Moore se meuvent dans le non-sens. Elles cherchent toutes les deux à statuer sur ce qui se trouve au fondement du savoir, à émettre des jugements à ce sujet, et en cela elles sont également fautives. A partir de là, il n'y a qu'un pas à faire pour soutenir l'idée selon laquelle les fondements de nos énoncés épistémiques ne sont pas susceptibles d'être connus. C'est ce saut qu'effectue toute interprétation qui voit dans *De la certitude* une approche non épistémique des propositions empiriques à fonction logique. On peut dégager quatre raisons pour lesquelles il n'y a pas de connaissance à ce niveau.

i) Ce ne sont pas des propositions

Dans sa recherche sur les conditions appropriées aux énoncés de connaissance, Wittgenstein montre que nos énoncés de connaissance sont fondés sur une pratique. Ils n'ont de sens que parce qu'ils constituent des « coups » au sein de jeux de langage. La maîtrise de ces jeux de langage est fixée par des règles, en fonction desquelles les énoncés de connaissance peuvent être compris et évalués, tant relativement à leur valeur de vérité que relativement à leur justification. Ces règles ne sont pas quant à elles quelque chose de connu, si par « objet de connaissance » on comprend une proposition vraie et justifiée. Le milieu ambiant de nos énoncés de connaissance ne consiste pas dans d'autres énoncés de connaissance (évidents par eux-mêmes ou *a priori*). Ce contre quoi nous butons, ce sont des manières de faire, de l'agir.

> « Comme si la justification n'avait pas une fin quelque part. Mais cette fin n'est pas une présupposition non fondée : c'est une manière d'agir non fondée. » (§ 110)

> « Cependant, donner des raisons, justifier l'évidence, a une fin ; – mais la fin n'est pas que certaines propositions nous frappent immédiatement comme vraies ; c'est non pas une façon de *voir*, mais ce que l'on *fait* qui se trouve au fondement du jeu de langage. » (§ 204 ; § 404)

Au fondement des énoncés de connaissance, on ne trouve pas de « propositions » dont l'évidence serait tellement écrasante que nous ne pourrions pas ne pas leur donner notre assentiment. Si nous avons l'impression de trouver des propositions à ce niveau, c'est que nous sommes trompés par une illusion rétrospective et réflexive qui nous conduit, lorsque nous y prêtons attention, à exprimer sous forme propositionnelle ce qui se manifeste habituellement sous la forme de manières d'agir. Ce à quoi nous avons affaire n'a que l'apparence de propositions. Mais à vrai dire, ce ne sont pas d'authentiques propositions. « La Terre n'a pas commencé d'exister quelques jours avant ma naissance », « les chiffres inscrits sur ma feuille de papier ne permutent pas toutes les secondes », « les arbres ne se transforment pas progressivement en hommes » : ces énoncés, loin d'être des propositions dont la valeur de vérité pourrait faire l'objet d'une enquête, sont des manières commodes de désigner certaines de nos attitudes fondamentales, primitives. Car au fondement de nos énoncés de connaissance, il y a un ensemble de pratiques, définies par un ensemble de règles. Ces règles peuvent certes être formulées et prendre la forme de propositions, mais *en tant que* règles, ce ne sont pas des propositions au sens ordinaire du terme, dont on pourrait évaluer les crédits épistémiques. Si nous voulions à tout prix donner un contenu aux règles de nos jeux de langage, il faudrait dire que ce contenu n'est pas propositionnel mais qu'il se nourrit de notre vie. Les règles condensent et donnent une rigidité à des manières de faire. Malgré leur diversité, ces différentes attitudes se caractérisent par leur égale « tranquillité ». La raison en est que ce à quoi nous avons affaire ici, c'est à la catégorie de la certitude.

> « Je veux voir cette certitude non comme quelque chose qui s'apparente à de la précipitation ou à de la superficialité, mais comme (une) forme de vie. (…)
> Mais cela signifie bien que je veux la concevoir comme quelque chose qui se trouve en dehors de ce qui est justifié ou non justifié ; et donc, pour ainsi, dire, comme quelque chose d'animal. » (§ 358-9)

La certitude dont parle Wittgenstein n'est pas le phénomène de la certitude subjective, celui de la conviction personnelle à l'égard d'une proposition. Elle désigne ici une certitude objective, une attitude partagée par tout être raisonnable, qui se caractérise par un ensemble de manières de faire, de réactions et de postures. Cette certitude se distingue radicalement de la connaissance :

> « « Connaissance » et « certitude » appartiennent à des catégories différentes. » (§ 308)

D'un côté on trouve une forme de vie, quelque chose d'animal, d'instinctif ; de l'autre on trouve des énoncés qui ont une valeur de vérité. La différence de

catégorie à laquelle nous avons affaire est une différence de catégories logiques. Dans *De la Certitude*, Wittgenstein s'efforce de nous faire prendre conscience de cette différence de statut fondamentale qui existe entre ce qui conditionne nos énoncés de connaissance et ces énoncés de connaissance eux-mêmes, entre ce qui constitue notre « système entier de vérification » (§ 279) et ce à quoi peuvent s'appliquer ces règles de vérification. Il est nécessaire d'insister sur l'existence de ce fossé logique, car certaines formes verbales peuvent avoir une apparence identique, alors qu'elles relèvent d'une catégorie logique différente.

> « (…) ce qui a la forme d'une proposition empirique n'en *est* pas toujours une. » (§ 308)

Autrement dit, ce qui se présente comme une proposition empirique, comme par exemple, alors que je désigne une de mes mains, « ceci est ma main », n'est peut-être pas une proposition empirique, qui porte sur un fait. En l'occurrence, dans un contexte normal, il s'agit d'une règle de grammaire. Présenter l'apparence d'une proposition n'implique donc pas forcément de fonctionner comme une proposition.

Pour rendre compte de cette possibilité qu'ont les règles de grammaire de prendre la forme d'une proposition, Danièle Moyal-Sharrock utilise l'expression de « *Doppelgänger* »[162]. Les « *Doppelgänger* » ou « sosies » désignent des phrases identiques qui ne fonctionnent pas de la même manière, et qui surtout appartiennent à deux catégories logiques radicalement différentes. Ainsi, la phrase « ceci est ma main » peut être soit une proposition empirique *ordinaire*, c'est-à-dire une proposition douée de sens, pouvant être soumise à un processus de vérification ; soit (et plus vraisemblablement) une règle de grammaire relative à l'utilisation du mot « main », qui gouverne et constitue notre pratique du jeu de langage relatif à l'anatomie. Pour que cette phrase ait du sens, il faut imaginer un contexte dans lequel elle fonctionne comme une proposition empirique, c'est-à-dire comme une proposition nous informant d'un état du monde que nous pourrions découvrir par l'évidence sensible. Un tel contexte ne peut être qu'inhabituel (à la suite d'un grave accident, ayant été amputée d'une main, je découvre qu'il m'en reste une autre et qu'il ne s'agit pas d'un membre greffé).

Les propositions empiriques à fonction logique sont des phrases qui ont l'apparence matérielle de propositions empiriques (elles semblent dire quelque chose du monde), mais qui fonctionnent comme des règles d'organisation de l'expérience. Ce sont des normes pour la formation d'énoncés de connaissance signifiants.

> « Il est clair que toutes nos propositions empiriques n'ont pas le même statut (…). » (§ 167)

> « Nos « propositions empiriques » ne forment pas une masse homogène. » (§ 213)

[162] Dans [Moyal-Sharrock 2004].

A l'opposé du penchant philosophique qui consiste à appréhender d'un point de vue unilatéral un ensemble de propositions présentant des caractéristiques communes, Wittgenstein montre que les propositions empiriques sont plus « bigarrées » qu'elles en ont l'air. Une phrase comme « mes sens sont fiables »[163] ne fonctionne pas comme n'importe quelle autre proposition empirique : elle ne fait qu'expliciter sous une forme verbale une pratique, dont la manifestation privilégiée prend non pas une forme linguistique et articulée, mais une forme comportementale et instinctive.

> « Les propositions qui sont solidement fixées pour moi, je ne les apprends pas explicitement. Je peux les *découvrir* ultérieurement comme l'axe autour duquel pivote un corps. » (§ 152)

L'utilisation du terme de « propositions » ne doit pas nous égarer : il ne s'agit à strictement parler que de « pseudo-propositions ». Elles fonctionnent comme des « axes », ou encore comme des « gonds », autour desquels nos énoncés de connaissance pivotent. Un axe, un gond, se caractérisent avant tout par ce qu'ils *font*, par leur rôle structurant et constitutif dans certains mouvements, et non par ce qu'ils disent. Les règles de grammaire fonctionnent de même : elles constituent, organisent et rendent possible la formulation d'énoncés de connaissance. Ce sont des « propositions-charnières ».

ii) Ce ne sont pas des propositions vraies

Il suit que ce qui fonctionne comme un fondement n'est ni vrai ni faux.

> « Si le vrai est ce qui est fondé, alors le fondement n'est pas *vrai*, ou faux. » (§ 205)

Il s'agit d'un point de logique : le fondement ne peut pas partager toutes les propriétés de ce qui est fondé. Outre le fait qu'il paraîtrait étrange de qualifier une pratique de « vraie » ou « fausse », la portée de la remarque de Wittgenstein est que ce sont nos pratiques, nos jeux de langage, qui définissent le vrai et le faux. L'attribution d'une valeur de vérité à une proposition se fait *à l'intérieur* d'un jeu. Or les règles d'un jeu de langage structurent le jeu ; elles ne se situent même pas à la limite du jeu. Elles sont souveraines, elles dirigent le jeu. Tout comme les règles du jeu d'échecs ne sont pas vraies ou fausses, mais nous permettent de déplacer les pions au cours d'une partie, de faire progresser la partie, les règles du jeu de langage se caractérisent par ce qu'elles font : elles ne nous apprennent pas un certain type de vérité, mais elles nous donnent les clefs pour faire des expérimentations et des découvertes.

> « Que cette proposition d'expérience soit vraie, cette autre fausse, cela ne relève pas de la grammaire. Ce qu'on trouve en elle, ce sont toutes les

[163] Il ne s'agit pas d'une proposition examinée par Wittgenstein ; mais – de par sa fonction – nous l'intégrons dans la catégorie des propositions empiriques à fonction logique.

> conditions (la méthode) de comparaison de la proposition avec la réalité, c'est-à-dire toutes les conditions de la compréhension (du sens). » [1933*b*, p. 121]

Par conséquent, dans la mesure où « mes sens sont fiables » ne fonctionne pas du tout comme une proposition d'expérience, on ne peut la qualifier de vraie ou de fausse. Cette proposition n'est pas un tableau de la réalité, elle ne décrit pas un fait de la nature humaine. Elle « prescrit » une règle de méthode pour pouvoir faire des énoncés signifiants à propos du monde. Cette proposition exprime la décision de faire fond sur la fiabilité de notre perception sensible.

> « Mais n'apparaît-il pas ici que la connaissance est liée à une décision ? » (§ 362)

> « (…) quelque part, je dois commencer par une supposition ou une décision. » (§ 146)

En tant que règles, les propositions-charnières constituent des normes qui nous guident dans l'appréciation de ce qui peut compter comme vrai ou faux.

> « L'emploi de l'expression « vrai ou faux » est trompeur en ce que c'est comme si l'on disait : « cela s'accorde avec les faits ou non », alors que ce qui est précisément en question c'est ce qu'est ici cet « accord ». » (§ 199, § 203)

Ce passage circonscrit l'usage des termes « vrai » et « faux » aux propositions qui se meuvent au sein du jeu de langage. Comme cela n'a pas de sens de demander si les propositions-charnières correspondent à un fait, précisément parce que ce sont elles qui définissent ce qu'est une comparaison, on ne peut les qualifier de « vraies » ou de « fausses ». Ce sont les règles que présuppose toute comparaison d'une proposition signifiante avec la réalité. C'est pourquoi :

> « « Il y a des objets physiques » est un non-sens. » (§ 35)

Une telle assertion manque sa cible. En prononçant cette phrase, le philosophe (c'est Moore qui est ici visé) ne réussit pas à dire ce qu'il voudrait dire. La raison en est qu'une telle assertion régule tout notre discours signifiant. Or l'affirmer implique qu'on la fasse passer dans le champ de ce qui peut être vrai *et* de ce qui peut être faux (puisqu'on ne peut dire qu'elle est vraie sans en même temps suggérer la concevabilité de sa fausseté). C'est pourquoi une telle phrase ne peut être à la fois une règle de grammaire et une proposition signifiante. Il est impossible d'évaluer épistémiquement une proposition-charnière *en tant que* proposition-charnière. Cette impossibilité de « combiner l'idée que les propositions de la logique constituent de véritables jugements (des jugements dotés de contenu) avec l'idée que leur fausseté est inconcevable »[164] prend la forme d'un dilemme :

(a) soit les propositions de la logique sont de véritables jugements, et dans ce

[164] [McGinn 2002, p. 31].

cas elles doivent être bipolaires (elles peuvent être vraies *et* elles peuvent être fausses) ;

(b) soit les propositions de la logique ne sont pas bipolaires (leur fausseté est inconcevable), et dans ce cas nous n'avons plus affaire à des jugements mais à des « pseudo-propositions ».

Wittgenstein se prononce pour l'option (b). Il en résulte l'impossibilité d'exprimer sous la forme d'une proposition toute condition essentielle au sens des mots. On ne peut dire quoi que ce soit à propos des conditions sémantiques, car ces conditions perdraient leur statut de règles de grammaire au moment même où nous voudrions les énoncer. La seule manière dont les règles de grammaire peuvent s'exprimer, c'est en se montrant, c'est-à-dire quand elles sont utilisées (et non pas mentionnées). Elles se révèlent, se manifestent dans ce qu'elles font : à savoir dans la production de jugements[165]. Elles sont constamment sollicitées dans toutes nos pratiques, qu'il s'agisse d'action ou de discours (§ 501). Selon une telle lecture[166], si la logique du langage se laisse saisir « dans une formule commode et abrégée »[167], c'est-à-dire dans des règles de grammaire, ces dernières ne disent rien. Elles ne font que nous renvoyer à ce qui est sous-jacent à tout discours pourvu de signification.

iii) Ce ne sont pas des propositions vérifiables

D'après le principe de vérification, dire d'une proposition qu'elle est vraie ou fausse, c'est être en mesure de déterminer *ce* qui la rend vraie ou fausse.

« « La proposition est vraie ou fausse » – en vérité, tout ce que cela veut dire c'est qu'il doit être possible de décider pour ou contre la proposition. » (§ 200)

Or les propositions-charnières ne peuvent être ni vérifiées ni falsifiées. Rien ne peut constituer une preuve du contraire et rien ne peut non plus compter comme une vérification concluante. Vérifier une proposition, c'est distinguer des éléments

[165] Stroll [2004] dit des propositions-charnières qu'elles sont « ineffables », qu'elles « se montrent » dans ce que nous disons et faisons.

[166] Lecture que James Conant nomme « pseudo-tractarienne » ou « irrésolue », dans [Bouveresse, Laugier, Rosat]. Conant est en désaccord avec cette lecture. Il débat à ce sujet avec Marie McGinn [Cf. : J. Conant, "Wittgenstein on Meaning and Use", *Philosophical Investigations*, 1998, 21, p. 222-50 ; M. McGinn, "What kind of Senselessness is this ? A Reply to Conant on Wittgenstein's Critique of Moore", *Scepticism and Interpretation*, (éd.) J. Conant, A. Kern, 2002, Stanford UP, Stanford, California]. Le débat touche à la nature de la continuité qui existerait entre les différentes « périodes » de Wittgenstein. Si Conant et McGinn sont d'accord sur l'existence d'une telle continuité, ils ne sont pas d'accord quant à la question de savoir ce sur quoi elle repose. Selon McGinn, cette continuité touche au fait que le philosophe montre que certaines suites de mots sont du non-sens, et trace la limite entre le sens et le non-sens. Selon Conant, une telle lecture accorde trop d'importance au non-sens : contre une telle conception « substantielle » du non-sens, qui tend à le transformer en « vérité ineffable » vers laquelle le philosophe dirigerait notre attention, Conant propose une conception plus « austère » du non-sens. D'après une telle conception, Wittgenstein cherche à nous faire prendre conscience que nous *ne* sommes *pas* capables « à la fois de tracer les limites [du langage] et de porter notre regard au-delà » (p.80, *ibid.*). Le non-sens n'est pas quelque chose dont on « verrait » ce vers quoi il dirige notre attention, sans pouvoir le dire pour autant. Ce ne sont que de mauvaises conditions d'usage qui font que les mots échouent à signifier.

[167] Conant, *ibid.*, p. 63.

ou faits précis, qui permettent de déterminer la valeur de vérité de la proposition. Or, pour les propositions-charnières, cela n'est pas possible. Deux raisons à cela :

▸ Tout d'abord, l'impossibilité de vérifier les propositions-charnières est une impossibilité de type logique, non une impossibilité de type psychologique.

> « Mais si je dis « J'ai deux mains », que puis-je ajouter qui puisse signaler la fiabilité ? » (§ 445)

Si je veux prouver que j'ai deux mains, et que pour ce faire j'allègue la fiabilité de ma vision, pourquoi devrais-je m'arrêter là ? Ne faudrait-il pas que je trouve *encore* une marque certaine de la fiabilité de ma perception sensible ? Mais qu'est-ce qui serait en mesure d'indiquer cette fiabilité ?

> « Si un aveugle me demandait : « As-tu deux mains ? », je ne m'en assurerais pas en regardant. Si je devais en avoir un doute quelconque, pourquoi ferais-je confiance à mes yeux ? Car ne devrais-je pas alors faire vérifier [“*prüfen*”] mes yeux pour savoir si je vois mes mains ? *Qu'est-ce* qui est à vérifier [“*prüfen*”] et par *quoi* ? » (§ 125)

Il n'y a aucun moyen de vérifier complètement que « J'ai deux mains ». Faire appel à ma vision ne ferait que reculer le problème, l'entreprise de vérification de la fiabilité de ma vision ne pouvant s'effectuer sans l'exercice de cette vision et la présupposition de sa fiabilité (cf. chapitre 2, II.1). Elle aura donc un vice de forme : être circulaire. Cette impossibilité d'une vérification complète tient à la nature des propositions (et pas à nous-mêmes).

> « C'est-à-dire : les *questions* que nous posons et nos *doutes* reposent sur le fait que certaines propositions sont soustraites au doute – sont, pour ainsi dire, comme des gonds sur lesquels tournent nos questions et nos doutes.
> C'est-à-dire : il appartient à la logique de nos investigations scientifiques que certaines choses ne soient *en fait* pas mises en doute.
> Mais cela ne revient pas à dire que nous ne *pouvons* pas tout vérifier [« *untersuchen* »] et sommes donc obligés de nous contenter de présuppositions. Si je veux que la porte tourne, il faut que les gonds restent fixes. » (§ 341-3)

Nous pourrions penser que l'impossibilité de vérifier que *P* (proposition-charnière qui énonce que « ma perception est fiable ») n'est due qu'à nos pouvoirs cognitifs limités. Si nous étions dotés de facultés plus étendues, les choses seraient différentes. Autrement dit, cette impossibilité serait liée à la contingence de notre constitution cognitive. Wittgenstein exclut toute interprétation de ce genre. L'impossibilité de tout vérifier est une impossibilité logique. Le fait que – pour vérifier une proposition – certaines propositions n'aient pas à être vérifiées, est un principe de logique. Que des choses soient considérées comme solidement fixées, même si aucune donnée décisive ne peut être apportée en leur faveur, n'est pas quelque chose d'arbitraire, de précipité. Ce n'est pas une stratégie optionnelle.

Comme le précise Wittgenstein : « ce n'est pas comme si nous avions choisi ce jeu ! » (§ 317). En apprenant à participer au jeu de langage, nous avons hérité des règles de ce jeu. Cela fait partie de la nature même du jeu que de distinguer ce qui a besoin d'une vérification et ce qui n'en a pas besoin. L'impossibilité visée, quand Wittgenstein écrit que « cela ne revient pas à dire que nous ne *pouvons* pas tout vérifier », n'est donc pas une impossibilité psychologique. Nous n'avons pas à regretter une situation idéale dans laquelle nous aurions disposé de moyens *indépendants* pour *tout* vérifier.

Dans la mesure où ce sont les propositions-charnières qui définissent ce qui peut compter comme une vérification correcte d'une proposition, aucun élément apporté ne pourra constituer une vérification indépendante.

> « Quand je dis : « Rien ne parle pour, tout contre », cela présuppose un principe de parler pour et contre quelque chose. » (§ 117)

Ce sont les propositions-charnières qui constituent ces principes et qui définissent ce qui compte comme « parler pour » et « parler contre » quelque chose. Ce qui nous permet de choisir parmi les raisons qui se présentent, c'est l'ensemble des règles de grammaire, qui constituent notre « système de référence » (§ 83), notre « système de vérification » (§ 105), ou encore notre « système d'évidence » (§ 185). Un système de vérification est un cadre logique qui délimite le champ au sein duquel toute vérification peut prendre place. Il est constitué de règles d'évidence, qui définissent ce qui compte comme vérifié ou falsifié, vrai ou faux, raisonnable ou déraisonnable. C'est en fonction de ces règles que nous évaluons le poids des preuves, que nous départageons et établissons des priorités entre différents types de preuves, et que nous relions certaines preuves à certains domaines d'objets.

> « On voudrait dire : « *Toutes* mes expériences montrent qu'il en est ainsi. » Mais comment le font-elles ? Si la proposition même qu'elles désignent fait également partie d'une interprétation particulière de ces dites expériences. « Que je tienne cette proposition pour assurément vraie est également caractéristique de mon interprétation de l'expérience. » » (§ 145)

La question est de savoir comment des expériences peuvent constituer des évidences en faveur d'une proposition, si c'est cette proposition qui édicte la manière dont il faut interpréter ces expériences. Les règles R qui nous permettent de *voir e comme* une preuve de *p* ne peuvent pas elles-mêmes faire l'objet d'une évaluation épistémique. Elles ne peuvent pas être à la fois R (ce qui dirige l'interprétation, ce qui guide le décryptage des évidences *e*), et *p* (ce sur quoi se porte l'interprétation, ce à quoi R s'applique). Mes expériences ne constituent pas de réelles évidences en faveur d'une proposition-charnière, car le simple fait de les lire comme des évidences en faveur de *quoi que ce soit* constitue déjà une application de cette règle d'évidence.

> « Mes jugements eux-mêmes caractérisent la manière dont je juge. » (§ 149)

Mes jugements portent sur eux « la manière dont je juge » : je peux lire sur eux la marque des règles d'évidence R. Les règles d'évidence occupent tout le terrain du jeu de langage, ce sont elles qui le délimitent. Par conséquent, elles ne laissent place à aucun espace de jeu au sein duquel on pourrait découvrir quelque chose qui n'est pas déjà compris par ces règles d'évidence, et qui constituerait une évidence supplémentaire en leur faveur. Les éléments probants que nous distinguons ne peuvent fonctionner que de la manière dont les règles d'évidence l'ordonnent, dans la mesure où c'est seulement dans le cadre qu'elles délimitent qu'ils peuvent valoir *comme* des éléments probants. Dans un autre système de référence, les mêmes éléments matériels ne pourraient pas compter comme des évidences, ou alors ce ne serait pas des évidences pour la même chose.

C'est pourquoi, si quelqu'un me demandait de vérifier une proposition-charnière, je ne saurais quoi lui répondre. Le fait même qu'il pose cette question indique qu'il ne la considère pas comme certaine, donc qu'il ne pratique pas le même jeu que moi. Dans ces conditions, je n'ai aucune idée de ce que mon interlocuteur accepte comme méthode de vérification.

> « Si quelqu'un mettait en doute l'existence de la terre il y a cent ans, je ne le comprendrais pas pour *la raison suivante* : je ne saurais pas ce que cette personne accepterait encore de compter ou non comme une preuve. » (§ 231)

Dans la mesure où nous ne partageons pas le même jeu de langage, nous n'appartenons pas à la même communauté « liée par la science et l'éducation » (§ 298). Dans ces conditions, ce que je considère comme n'ayant pas à être soumis à une vérification, mon interlocuteur le considère comme en attente de vérification. Ce jugement présuppose de sa part qu'il accepte d'autres règles de vérification que les miennes. Je suis par conséquent incapable de déterminer ce qu'il pourrait considérer comme un argument valable en faveur de la vérité de la proposition « la terre existait il y a 100 ans ». Je ne peux pas *à la fois* conserver mon jeu de langage et accepter momentanément, pour les besoins de l'argumentation, le jeu de langage de mon interlocuteur. Cela exigerait de ma part que je puisse considérer une proposition comme étant *en même temps* une proposition-charnière (dans mon jeu de langage) et une proposition empirique ordinaire (dans son jeu de langage). Un tel dédoublement n'est pas possible d'un point de vue logique, mais aussi d'un point de vue pratique : un jeu de langage n'est pas seulement une manière de voir, un cadre théorique, il implique aussi une forme de vie. Cette « toile de fond » (§ 94) est le « milieu vital » de nos faits et gestes. Dans ces conditions, je ne peux pas converser avec quelqu'un qui remet en cause les propositions qui définissent mon jeu de langage, « je serais obligé d'en rester là » (§ 238).

▸ Une autre raison pour laquelle les propositions-charnières ne sont pas vérifiables tient au fait qu'on ne peut apporter en leur faveur des éléments précis, qui puissent faire la différence. Aucune tentative de vérification n'établit de contraste significatif entre la proposition-charnière « avant vérification », et la proposition-charnière « vérifiée ». Les données apportées sont superflues.

> « Si Moore avait dit qu'il connaissait la distance qui sépare certaines étoiles, nous pourrions en conclure qu'il avait fait des recherches spéciales, et nous voudrions savoir lesquelles. Mais Moore choisit précisément un cas où il nous semble à tous savoir la même chose que lui, et sans pouvoir dire comment. » (§ 84)

Le cas choisi par Moore (« la terre existait longtemps avant ma naissance ») n'est pas un cas pour lequel il peut effectuer des recherches *spéciales, déterminées*, à la suite desquelles il pourrait affirmer qu'il sait que *p*. Moore ne suit aucune démarche particulière pour vérifier que *p*, il ne sait même pas ce qu'une telle démarche devrait être. Tout va dans le sens de *p*, mais rien en *particulier* :

> « Lorsque Moore dit qu'il *sait* ceci ou cela, il ne fait en réalité qu'énumérer de nombreuses propositions empiriques que nous affirmons sans vérification spéciale [“*ohne besondere Prüfung*”]. » (§ 136)

> « A quelqu'un qui nous demanderait : « Mais est-ce *vrai* ? » nous pourrions répondre : « oui » ; et s'il exigeait des raisons, nous pourrions lui dire : « je ne peux te donner aucune raison, mais si tu en apprenais plus, tu penserais comme moi. » » (§ 206)

Je ne pourrais donner aucune raison particulière de croire que ceci est vrai. Tout un amas de raisons se présenterait à mon esprit.

> « Je ne peux pas dire que j'ai de bonnes raisons d'être avis que les chats ne poussent pas sur les arbres ou que j'ai eu un père et une mère. » (§ 282)

J'ai « toutes sortes de confirmations » (§ 288) de ces faits, mais rien qui ne constitue un test ultime, qui mettrait un terme au processus de vérification. Habituellement, le questionnement à propos de la vérité d'une proposition est motivé par la prise en compte de quelque chose de précis, qui déclenche une certaine inquiétude. Dans un tel contexte, la question « est-ce vrai ? » a une signification bien déterminée. Elle nous oriente vers un type particulier d'investigation, elle délimite le champ dans lequel la réponse devra se situer. Ce n'est pas le cas lorsque la question porte sur des propositions-charnières. La question ne survient pas dans un contexte ordinaire, en réaction à un doute précis, mais dans un contexte inhabituel, qui aspire à dépasser toute contrainte liée aux circonstances de l'énonciation. Dans ce cadre philosophique, « hors contexte », la question est ouverte. C'est-à-dire qu'elle ne suggère aucune méthode qui permettrait d'apporter une réponse précise et de clore définitivement cette interrogation. A la question : « Quelle raison ai-je de supposer, en ce moment même, alors que je ne peux les voir, que j'ai cinq orteils à chaque pied ? » (§ 429), la réponse est : « aucune raison en particulier, mais tout ce qui m'entoure le dit ». Tout parle en faveur de ce fait. Si je devais citer des raisons, je ne saurais par quoi commencer et où m'arrêter. De plus, je ne saurais indiquer le *moment* où j'aurais suffisamment vérifié les propositions de la physique, de telle sorte que je me sentirais autorisé à agir en me réglant sur elles. Ce phénomène d'indétermination se produit quand il

s'agit de « prouver » une proposition-charnière : paradoxalement, quand on a affaire à la certitude la plus complète, on est démuni. On ne sait quel test pratiquer, quel fait nommer. Parmi l'avalanche de faits qui vont dans sa direction, nous ne savons pas distinguer *ce* qui l'établit de façon définitive, ni *quand* cela se produit.

> « Quelle raison ai-je de faire confiance aux livres de physique ? Je n'ai aucune raison de ne pas leur faire confiance. Et je leur fais confiance. Je sais comment ce genre de livre est produit – ou plutôt, je crois le savoir. J'ai des témoignages, mais ils ne vont pas loin et sont très éparpillés. J'ai entendu, vu, lu des choses. » (§ 600)

Wittgenstein dispose de tout un tas de « raisons » qui « justifient » la confiance qu'il place dans les livres de physique : c'est ainsi qu'il agit (« je leur fais confiance »), il croit savoir comment ce genre de livre est produit, il a de nombreux témoignages en sa faveur (auditifs, visuels, tirés de son éducation). Bref, sa confiance est confortée de toute part, elle fait constamment ses preuves. C'est comme si la liste des « raisons » pouvait s'allonger indéfiniment. Mais Wittgenstein nous prévient contre la tentation de considérer comme des raisons ce qui ne sont en fait que des *causes*. Ce qu'il vient d'énumérer sont précisément des causes qui ont progressivement installé sa confiance dans les livres de physique, mais ce ne sont pas les fondements de cette confiance. Il faisait confiance aux livres de physique et il se sentait à l'aise avec cette confiance, bien avant que la question de sa justification se pose.

> « Est-il correct de dire que la raison en est que mon expérience passée me l'a toujours appris ? (...) Cette expérience passée peut très bien avoir été la *cause* de ma certitude actuelle ; mais en est-elle le fondement ? » (§ 429)

> « Ce jeu a fait ses preuves. Cela peut être la cause pour laquelle on le joue, mais ça n'en est pas la raison. » (§ 474)

Les éléments qui concourent à l'implantation d'un jeu de langage sont innombrables. C'est une des raisons pour lesquelles on ne peut les considérer que comme des causes, pas comme des fondements. Alors que la justification rationnelle est finie[168], la chaîne causale n'a pas ce genre de restriction. Nous pouvons la poursuivre indéfiniment, jusqu'à ce que nous nous rendions compte que, ce que nous sommes en train d'effectuer, c'est une description de l'ensemble de notre forme de vie. Autrement dit, tout ce que nous pouvons citer en faveur des propositions-charnières, ce sont des indications touchant à divers aspects de notre expérience, qui renvoient toutes à un même environnement. Mais ces mises en lumière des différentes manières dont cette forme de vie se manifeste ne reviennent pas à dégager autant de fondements. On reste dans l'ordre de la description, de l'explication, mais on n'entre pas dans celui de la justification.

Quand nous cherchons à vérifier les propositions-charnières, nous ne

[168] « Bien sûr, il y a justification ; mais la justification a une fin. » (§ 192, § 212)

pouvons pas distinguer les données empiriques les unes des autres, comme nous distinguons les perles d'un collier. Il y a une masse d'éléments qui vont dans le même sens, sans que l'on puisse évaluer précisément leur poids épistémique respectif. C'est ce holisme qui signale que nous avons affaire à des causes, plutôt qu'à des raisons.

> « Quelle raison ai-je de supposer que mon doigt, s'il touche la table, rencontrera une résistance ? Quelle raison ai-je de croire que ce crayon ne se plantera pas dans ma main sans que j'aie mal ? – Lorsque je pose ces questions, *des centaines de raisons se présentent*, et chacune cherche à réduire les autres au silence. « J'en ai fait moi-même l'expérience *un nombre incalculable de fois* ; et j'ai *fréquemment* entendu parler d'expériences analogues ; s'il n'en était pas ainsi, ce serait..., *etc.* » » ([1953, § 478], mes italiques)

> « Mais peut-on dire également : rien ne parle contre, et tout pour, que cette table soit encore là quand personne ne la regarde ? Car qu'est-ce qui parle pour ? » (§ 119)

A cette dernière question, nous ne pouvons que répondre « rien en particulier, mais tout en général ». De quelque côté que nous nous tournions, quelles que soient les expériences que nous fassions, nous ne trouvons aucune raison *spéciale* de croire que « la table est encore là quand personne ne la regarde ». Néanmoins, cette proposition cadre avec tout ce que nous faisons, tout ce que nous disons. C'est pourquoi nous sommes « contraints » de l'accepter, sans que nous puissions déterminer précisément ce qui nous contraint. Nous ne pouvons pas indiquer les circonstances *précises* et *finies* dans lesquelles nous pourrions déterminer une fois pour toute si elle est vraie ou fausse.

iv) Ce ne sont pas des propositions que l'on peut mettre en doute

Pour penser, agir, parler, il faut que certaines choses ne puissent pas être mises en doute. Il s'agit d'une nécessité méthodologique. Ce n'est que si nous pouvons nous appuyer sur quelque chose de fixé, que nous pouvons nous aventurer à faire des énoncés de connaissance, que nous pouvons risquer de nous tromper, bref que nous pouvons actionner le jeu de langage. La connaissance présuppose donc du *non connu*, c'est-à-dire des certitudes à propos desquelles nous pouvons dire « Là dessus, nous ne pouvons pas nous tromper ». Outre cette nécessité méthodologique, trois autres arguments vont en ce sens :

▸ Tout d'abord, tout comme les propositions-charnières ne peuvent être vérifiées, elles ne peuvent être infirmées.

> « Car dire que l'évidence est irrésistible, c'est dire précisément que nous *n'avons* à nous plier devant aucune évidence contraire. » (§ 657)

Rien au monde ne saurait constituer une bonne raison de les mettre en doute.

Si nous les mettions en doute, c'est qu'elles n'appartiendraient déjà plus à notre forme de vie. On retrouve la même logique qu'avec la vérification : soit on a affaire à des propositions-charnières, et dans ce cas rien ne peut « parler contre » ; soit on est en mesure d'émettre des doutes précis à leur encontre, et dans ce cas on a affaire à des propositions empiriques, à des règles « destituées ». De même que les règles d'évidence ne laissent aucune place au surgissement d'une information inédite qui les vérifierait (ce qui impliquerait que les règles n'ont pas tout prévu, qu'il reste un espace en marge du jeu de langage, au sein duquel on peut apprendre quelque chose de neuf à leur propos) ; la possibilité d'un doute à leur égard impliquerait que nous disposons d'une marge de manœuvre pour les évaluer. C'est précisément contre l'existence d'un tel espace logique, non réglé par les propositions-charnières, que se positionne la lecture non épistémique. Les propositions-charnières ne donnent aucune prise à la dialectique du doute et de l'évidence.

> « Est-il concevable que nous fassions erreur ? (...) Quelqu'un pourrait-il découvrir quelque chose qui nous fasse dire : « C'était une erreur » ? (...) Ce fait a été coulé dans les fondations de notre jeu de langage. » (§ 558)

Étant donné le jeu de langage auquel nous sommes liés, il n'est pas possible que nous tombions sur quelque chose d'inattendu, un élément nouveau, qui nous conduirait à reconsidérer ce que nous avons toujours accepté sans réfléchir[169]. La raison en est que ce que nous acceptons avant même de commencer à réfléchir, avant même de savoir poser des questions et émettre des doutes, est l'échafaudage sur lequel se construisent ces questions et ces doutes. Pour que quelque chose soit considéré comme une erreur, encore faut-il que nous soyons d'accord sur les manières dont nous décidons ce qui compte comme vrai et ce qui compte comme faux. Ou plutôt, encore faut-il que nous n'ayons justement plus à nous mettre d'accord là-dessus, que cet accord soit ancré dans notre forme de vie. Ce qui fixe le vrai et le faux a été « coulé dans les fondations de notre jeu de langage », c'est-à-dire qu'il a été « retiré de la circulation », « poussé sur une voie de garage » (§ 210). Les propositions-charnières sont « intouchables ».

> « Mais je pourrais dire : « Que j'aie deux mains est une croyance irréversible ». Cela voudrait dire que je ne suis pas prêt à laisser quoi que ce soit compter comme preuve du contraire. » (§ 245, § 360, § 573, § 636)
>
> « Car cela ne veut-il pas dire : j'agirai inconditionnellement selon cette croyance et ne laisserai rien me déconcerter ? » (§ 251)

Non seulement je ne peux rien trouver qui puisse constituer une contre-épreuve des propositions-charnières, mais surtout, si jamais quelque chose semblait les mettre en doute, je m'y tiendrais malgré tout, j'occulterais ces éléments défavorables. Loin de trahir une attitude bornée et aveugle, cette attitude qui consiste à réitérer ma confiance dans les propositions-charnières est une expression de ma cohérence (en tant que sujet réfléchissant, § 594), et de l'implantation

[169] C'est en ce sens qu'il faut comprendre cette remarque de Wittgenstein : « certes la réalité comporte des surprises, mais pas la grammaire. » [1933*b*, p. 154].

profonde de ce qui constitue ma « forme de vie » (en tant que sujet animal). De même que la preuve mathématique constitue une prédiction, une règle pour tous les calculs à venir, indépendamment de ce que nos expériences de calcul nous apprennent ; les propositions-charnières font des prédictions (§ 385). Elles prédisent que nous pourrons toujours nous fier à certaines choses, que nous n'aurons jamais à nous inquiéter face à ce qui pourrait éventuellement apparaître comme une preuve du contraire. Les propositions-charnières nous exhortent à tenir bon face à l'adversité, et en même temps elles expriment la force tranquille de nos certitudes.

▸ Une deuxième raison pour laquelle les propositions-charnières ne peuvent être mises en doute est que, si l'on en doutait, on ne pourrait plus être certain de quoi que ce soit. Dans la mesure où ces propositions constituent les fondations du jeu de langage, c'est toute la maison qui s'écroulerait avec elle, c'est-à-dire toute possibilité d'agir, de parler et de penser.

> « Je ne peux me départir de ce jugement sans balayer tous les autres avec lui. » (§ 419, § 490, § 492, § 494, § 613)

Cet argument s'appuie sur le rapport étroit existant entre les propositions-charnières pour conclure, du doute de l'une d'elles, à la mise en doute de l'ensemble de ces propositions. Ces propositions forment un système de vérification au sein duquel « ce ne sont pas des axiomes isolés qui me paraissent évidents », mais « *une totalité* de jugements » qui « se soutiennent *réciproquement* » (§ 140-2).

> « Ce à quoi je tiens fermement n'est pas *une* proposition mais un nid de propositions. » (§ 225)

> « (…) c'est un ensemble de propositions reliées les unes aux autres qui nous est transmis. » (§ 274)

En cela, Wittgenstein s'oppose aux positions fondationnalistes qui érigent en fondation une classe bien délimitée de propositions (par exemple, pour l'empirisme classique, les propositions portant sur les apparences sensibles), ou même une seule proposition (le *cogito*, pour Descartes). Avec Wittgenstein, nous avons affaire à un fondement qui regroupe des propositions interdépendantes au contenu très hétérogène[170]. De plus, le jeu de langage ne peut être fractionné. Ce qui compte, c'est l'*effet* que cela fait de tenir *toutes* ces propositions pour solidement fixées. Le rôle de ces propositions se mesure à ce qu'elles font collectivement. Si habituellement nous ne prêtons pas attention à ce que cela fait de faire fond sur elles, le simple fait d'essayer de se représenter ce que cela ferait si l'une d'elles devait être mise en doute nous donne la mesure de son importance : c'est tout le système d'évidence qui s'effondrerait.

[170] Dans [2007], Williams considère que le fait que nous ne pouvons pas spécifier clairement le contenu de la classe des propositions-charnières est une des raisons pour lesquelles il ne faut pas considérer Wittgenstein comme un fondationnaliste (p. 50-3).

▸ Enfin, les propositions-charnières constituent les conditions *sémantiques* de nos discours. Dans cette perspective, si nous nous mettons à douter de l'une d'elles, l'expression de ce doute ne peut être qu'une suite de sons dépourvus de sens.

> « Celui qui n'est certain d'aucun fait, il ne peut non plus être certain du sens de ses mots. » (§ 114)

> « Si je ne sais pas *cela*, comment sais-je alors que mes mots signifient ce que je pense qu'ils signifient ? » (§ 506)

Wittgenstein oppose cet argument aux sceptiques qui prétendent pratiquer un doute hyperbolique *et* intelligible. Selon les sceptiques, leur entreprise de douter de tout ce dont il est possible de douter est tout à fait sensée dans la mesure où, au moment même où ils doutent, un îlot de connaissance est préservé : celui qui touche au sens des mots. En effet, arguent-ils, s'il y a bien une chose dont on ne peut pas leur refuser la connaissance, c'est le fait qu'ils savent ce qu'ils disent. Or c'est précisément là où le sceptique se montre le plus inconséquent.

En supposant qu'il sera toujours capable de connaître le sens des mots qui expriment son doute, le sceptique est victime d'une « fiction grammaticale » [1953, § 307], qui dit que les mots acquièrent leur sens à la suite d'un petit scénario interne, au cours duquel un objet mental (une idée, une sensation, une expérience) est associé à un mot[171]. C'est la possibilité d'effectuer un tel scénario que le sceptique se réserve. Selon lui, c'est elle qui garantit le fait que, au moment même où le doute est le plus corrosif, il reste au moins intelligible pour lui-même. Alors qu'il doute que « ceci est une main », le sceptique sait malgré tout ce que signifie le mot « main », dans la mesure où il est directement en rapport avec ce que ce mot désigne, à savoir avec l'idée ou l'image d'une main. Le sceptique considère qu'il sait ce qu'il dit parce que la signification est une affaire privée. C'est un « espace » au sein duquel ont lieu différents « cérémonials », au cours desquels le sujet désigne mentalement l'objet interne, qui est la signification d'un signe. Dans ces conditions, au moment même où il doute que « ceci est une main », le sceptique ne peut pas douter qu'il est en train de faire un jugement qui a une signification, précisément celle qu'il a à l'esprit. Car ce qu'il désigne par « main », ce n'est pas la chose qui est sous ses yeux, mais l'objet mental qu'il ne peut pas ne pas douter d'avoir.

Wittgenstein critique cette représentation de la signification qui en fait un « baptême intérieur ». Un terme n'a de sens que s'il est intégré au sein d'un langage public. L'attribution d'une signification à un terme s'effectue par le biais d'une définition ostensive, qui constitue un processus public (pouvant être reproduit et reconnu comme tel par d'autres personnes), et qui prend place non pas au sein de l'espace nu et dépouillé de l'esprit, mais au sein d'un contexte précis. Le contexte d'usage d'un signe contribue à spécifier les conditions sous lesquelles le signe est

[171] L'argumentation de Wittgenstein n'est qu'implicite et condensée dans *De la certitude*, mais elle fait référence à des positions développées dans les *Recherches Philosophiques* (notamment § 243-315). Il s'agit de l'argument dit du « langage privé », plus proprement nommé : « argument de l'impossibilité d'un langage nécessairement privé ».

bien ou mal employé. Il fait partie des critères de correction fixés par la règle d'usage du terme.

Là où le sceptique se trompe, c'est quand il prétend mettre en doute la règle d'usage du terme « main », tout en continuant de faire des jugements sur l'existence ou non d'une main, jugements qui présupposent l'application de la règle. A partir du moment où il doute de la règle qui fixe la définition du terme « main », le sceptique ne peut pas se retrancher dans un théâtre intérieur, qui lui aménagerait la place nécessaire à l'utilisation d'une règle privée. Une règle privée n'est pas une règle, car elle ne spécifie pas de manière déterminée la façon dont il faut utiliser le signe « main ». La simple référence à un objet mental ne peut pas servir de critère de correction pour l'usage du terme. Elle ne peut que me rappeler que tout ce qui me *semblera* correct sera « correct ». Autrement dit, on n'aura affaire qu'à une « impression de règle » [1953, § 259], mais en aucun cas à une autorité indépendante. Par conséquent, il n'y aura pas de correction du tout, et pas de sens. Le sceptique a tort de supposer qu'il existe un langage qui serait par principe inintelligible pour quiconque, sauf pour lui-même. Il ne voit pas qu'un tel « langage » n'est pas seulement inapte à la communication, mais qu'il est aussi inintelligible pour le locuteur lui-même (§ 369, § 456).

Conclusion – Au terme de cette première lecture de *De la Certitude*, il ressort que les propositions-charnières ne constituent pas des propositions dont on peut dire qu'on les connaît. Elles ne remplissent aucune des caractéristiques propres à ce qui peut faire l'objet d'un énoncé de connaissance : ce sont des certitudes, au sens de manières d'agir (pas au sens de convictions) ; elles ne sont pas vérifiables, au sens où on ne peut pas déterminer précisément *ce qui* les rendrait « vraies » ; et leur mise en doute est logiquement impossible. Dans ces conditions, une lecture non épistémique de ces « propositions » s'impose. Cette lecture, qui s'appuie sur des considérations d'ordre sémantique, implique que *les propositions-charnières sont des fondements non épistémiques du savoir*. Le philosophe ne leur donne une forme propositionnelle que pour montrer l'arrière-plan de nos pensées et de nos actions[172]. Mais, au sens strict, que je ne puis douter du fait que – par exemple – « tout être humain a deux parents » n'implique pas que je le *sache*.

La question est de savoir quelle leçon nous pouvons tirer de ces remarques relativement à la question de la méta-justification.

[172] C'est la lecture adoptée par McGinn dans *Sense et Certainty,* et plus récemment par Moyal-Sharrock. Elles interprètent Wittgenstein comme cherchant à nous faire prendre conscience du fait que notre savoir repose sur des certitudes qui « vont sans dire ».

II.2) Conséquence : la dissolution du problème sceptique

II.2.a) La leçon de Wittgenstein

Nous sommes partis du dilemme suivant :

1. soit il existe des fondements épistémiques du savoir, mais ils ne stoppent pas la menace de la régression ;
2. soit les fondements du savoir ne sont pas de nature épistémique, mais ils ne peuvent justifier quoi que ce soit.

A la suite de notre analyse, il apparaît que Wittgenstein rejette comme inadéquates les deux branches de cette alternative. D'une part il n'y a pas de savoir au fondement du savoir. Le fondement du savoir, loin d'être un terrain reculé, est ce qui a toujours été là, mais que nous n'avions pas pris la peine de regarder. Il ne prend pas la forme de propositions en particulier, mais d'actions quotidiennes. D'autre part, si ce qui précède le savoir et en constitue la condition de possibilité n'est pas lui-même un savoir, il ne faut pas en conclure que, dans ces conditions, rien ne peut être justifié, et qu'aucune de nos croyances n'est rationnelle. L'exclusion des certitudes grammaticales de la catégorie du savoir a précisément pour but d'éviter une telle dramatisation. Si nous ne commettons pas d'erreurs de catégorie en exigeant d'une proposition qu'elle satisfasse à des prérogatives qui ne sont pas les siennes, alors tout est en ordre. Nous n'avons pas à nous inquiéter de l'absence de justification des fondements du savoir : il ne leur manque rien, puisqu'il ne s'agit justement pas de savoir.

Loin d'entreprendre de relever le défi proposé par le sceptique, Wittgenstein rejette l'existence même d'un problème. C'est en cela que sa démarche s'oppose à celle de Moore[173]. Bien que les deux philosophes soient d'accord sur le fond (il existe certaines propositions dont on ne peut douter), leur opposition au sceptique n'est pas de même nature. Moore s'efforce de répondre au sceptique, de comprendre ce qu'il dit. Pour Wittgenstein, une telle stratégie est trop bienveillante. Répondre au sceptique implique en effet que nous l'écoutions, que nous évaluions sa demande. Or une telle démarche accorde au sceptique ce que Wittgenstein n'est pas du tout prêt à lui reconnaître, à savoir du sens, une intelligibilité. C'est pourquoi, au lieu de proposer une solution, c'est à une dissolution[174] du problème qu'il procède. Ce refus de répondre au sceptique était déjà exprimé dans le *Tractatus* :

> « Le scepticisme *n'est pas* réfutable, mais est évidemment dépourvu de sens s'il s'avise de douter là où il ne peut être posé de question. Car le doute ne peut

[173] Et également à celle de Reid.

[174] C'est la lecture proposée par McGinn, dont le sous-titre du livre *Sense and Certainty* est : « une dissolution du scepticisme ».

> exister que là où il y a une question ; une question que là où il y a une réponse, et celle-ci que là où quelque chose *peut* être *dit*. » (6.51)

De la certitude nous renvoie au même constat : dans la mesure où le sceptique s'interroge sur le statut de propositions qui ne sont pas vraiment des propositions, sur ce qui ne peut être dit, nous ne pouvons lui apporter de réponse. Par sa question, le sceptique montre qu'il ignore tout du fonctionnement du langage et de la distinction entre les conditions du sens des énoncés, et ces énoncés eux-mêmes. La question du sceptique porte sur ce qui conditionne le fait même qu'il puisse poser cette question. Par conséquent, sa question n'en est pas vraiment une. C'est une suite de mots qui s'est glissée de manière impromptue dans le discours, mais le sceptique ne peut pas vraiment dire ce qu'il pense être en train de dire. Wittgenstein est tout à fait conscient du fait que sa stratégie, qui consiste littéralement à tourner le dos au sceptique, ne convaincra pas ce dernier.

> « « Insensé ! dira-t-on. Comment tous ces gens pourraient-ils se tromper ? » - Mais est-ce là un argument ? N'est-ce pas simplement le rejet d'une idée ? » (§ 138)

La forme dialoguée de ses remarques nous permet d'imaginer Wittgenstein campant le rôle du premier locuteur, et le sceptique rétorquant qu'il ne peut aucunement reconnaître une telle dénégation comme une solution au problème qu'il a soulevé. Le sceptique souligne l'aspect décevant d'une telle stratégie qui n'explique rien, là où il a au moins eu le mérite de nous faire réfléchir sur ce que devrait être un fondement du savoir. Cependant, nous pouvons présumer que c'est Wittgenstein qui se sort le mieux de cette joute dialectique. La raison en est qu'il déplace le débat touchant aux fondements du savoir sur un autre terrain : celui du sens. Il est alors en mesure de montrer que ce que le sceptique croit le mieux maîtriser et comprendre, à savoir le fonctionnement du doute, il ne le comprend pas.

Le sceptique considère le doute comme étant nécessairement général. Le propre du doute ne serait pas d'être localisé mais d'être global, hyperbolique. Ce qui intéresse avant tout le sceptique, c'est la possibilité d'une erreur généralisée. Ce n'est en effet que dans ces conditions que la possibilité de ne rien savoir constituera une menace réelle. Et ce n'est que si cette menace est plausible que se posera la question de savoir si nous sommes ou non en mesure de la résorber. Autrement dit, sans une telle menace, nous ne prêterions jamais l'oreille au sceptique. Wittgenstein montre que se représenter ainsi le doute, c'est se méprendre sur la nature du doute.

Tout d'abord, il n'y a de doute que là où il y a des raisons précises de douter.

> « Mais qu'en est-il d'une proposition telle que « Je sais que j'ai un cerveau » ? Puis-je la mettre en doute ? Pour *douter*, ce qui me manque, ce sont les raisons ! » (§ 4)

> « On doute pour des raisons précises. » (§ 458)

Or le sceptique n'a pas de raisons précises de douter, de raisons qui mettent le doigt sur un phénomène bien déterminé du contexte dans lequel le doute est exprimé. Quand il doute, ce n'est pas pour des raisons déterminées, mais parce qu'il considère comme une raison de douter le simple fait qu'un doute est possible. Cependant, rétorque Wittgenstein, le fait qu'un doute soit possible ne fait planer aucune menace *réelle* sur nos pratiques du jugement (§ 392, § 606). La possibilité d'un doute ne le rend pas nécessaire, pressant. En général, la prise en compte du contexte permet d'éliminer la possibilité du doute. La peur du sceptique est déraisonnable : elle n'est pas suscitée par des aspects précis du contexte, qui laissent présumer qu'une erreur est envisageable. Elle est suscitée par la simple hypothèse que ce qui s'est produit une fois *pourrait* se produire à nouveau. Son inquiétude n'est suscitée par aucune caractéristique spécifique d'une situation concrète : elle émerge d'une inquiétude tout à fait générale. Le sceptique ne justifie pas suffisamment son doute : il présuppose que le doute est toujours là, sous-jacent, prêt à surgir ; et qu'un simple prétexte suffit à cautionner le doute. Wittgenstein montre au contraire que, pour que le doute démarre, il faut des moteurs puissants. Il faut que la raison de douter soit plus certaine que ce que, jusqu'ici, on pensait savoir. Comme habituellement nous agissons et jugeons en toute confiance, pour déloger cette confiance, il faut des raisons de douter qui soient extrêmement motivantes. Une simple possibilité ne suffirait pas à renverser nos certitudes bien installées.

Une autre raison pour laquelle un doute généralisé n'est pas possible tient au fait que le sceptique se leurre sur la facilité avec laquelle on pourrait passer d'un doute localisé à un doute global. Il considère qu'entre un doute particulier, suscité dans un contexte particulier, et un doute généralisé, qui dépasse le contexte d'où il a surgi, il n'y a qu'une différence de degrés. Or, tout comme il existe une différence de nature entre une faible assurance et une certitude objective ; la différence entre un doute précis et un doute global est une différence de catégorie. D'un côté, on trouve un doute précis, légitime, qui est suscité par les conditions particulières du contexte ; de l'autre, il y a un doute qui prétend porter sur toute chose, y compris les propositions-charnières. Ce dernier n'a aucun sens. C'est pourquoi on ne passe pas graduellement de l'un à l'autre. L'existence d'un point de rupture entre un doute sensé et un doute inintelligible est l'effet de l'existence de deux catégories de propositions distinctes. Il n'y a pas de possibilité d'une convergence entre un doute qui a du sens et un doute inconcevable. Wittgenstein exprime ce même souci des différences quand il distingue la possibilité d'erreurs particulières, exceptionnelles, de l'impossibilité d'une erreur systématique, massive[175].

> « Il n'est donc pas vrai qu'une erreur ne fait que devenir de plus en plus improbable lorsque nous passons de la planète à ma propre main. Non : *à un certain point*, l'erreur a cessé d'être concevable. » (§ 54, mes italiques)

[175] Sur la distinction entre les différentes manières dont une chose peut « se révéler fausse » (§ 641) et la distinction entre l'impossibilité d'un doute général sur nos jeux de langage, et la possibilité d'un doute particulier sur un « coup » au sein du jeu de langage, voir [Raïd 2002].

Si, *passé un certain point*, l'erreur a cessé d'être concevable, cela signifie qu'on a franchi le seuil au-delà duquel une erreur n'est plus considérée comme possible. Passée une certaine limite, le concept de « doute » cesse de s'appliquer. L'expression « à un certain point » matérialise l'idée d'une frontière absolue entre le domaine du sens et celui des conditions du sens. Il n'est pas possible qu'un doute qui sévit dans le premier puisse contaminer le second.

> « Le jeu de langage qui opère avec les noms de personne peut bien subsister si je me trompe sur mon nom – mais ce qu'il présuppose c'est que ce serait un non-sens de dire que la majorité des gens se trompent sur leur nom. » (§ 628)

> « Si je me trompe dans mon affirmation, cela n'enlève pas son utilité au jeu de langage. » (§ 637)

Autrement dit, si je me trompe *dans ce cas précis*, cela n'enlève aucunement son utilité au jeu de langage considéré d'un point de vue *général*. L'erreur particulière est admise par le jeu de langage, elle est « prévue dans le jeu » (§ 647). Celui-ci a des failles et laisse des échappatoires ouvertes (§ 139). Ce qui n'est pas admis, c'est l'idée selon laquelle le jeu de langage lui-même serait entièrement déviant. Ce que le sceptique prend pour une déviance correspond plus vraisemblablement à un changement de jeu de langage.

L'erreur du sceptique s'explique donc par le fait qu'il se trompe de cible. Il vise un doute général, mais ne l'atteint jamais. Soit il parle de manière sensée, et alors il doute de quelque chose de précis. Dans ce cas, il n'a rien de spécifique à dire, du moins rien que nous ne reconnaissions déjà. Soit il persiste dans l'idée d'un doute absolu, et dans ce cas ce qu'il dit n'a plus aucun sens. La force de la lecture non épistémique des propositions-charnières tient au fait qu'elle est indissociable d'une clarification grammaticale du doute.

II.2.b) La persistance de la question sceptique

Le problème est que, même si nous partageons le constat grammatical établi par la lecture non épistémique, nous résistons à en tirer les mêmes conclusions. Du fait que nous ne puissions pas douter des propositions qui encadrent nos assertions de connaissance, s'en suit-il pour autant qu'il n'y a pas de sens à les considérer comme « évidentes », que l'affaire est réglée et qu'il faut laisser le sceptique à ses délires ? Si Wittgenstein partage avec Reid le constat selon lequel il est absurde d'entreprendre de prouver ce que nous prenons pour accordé dans nos actions, dans nos pensées et dans notre pratique du jugement ; reste que Reid résiste à en tirer la conclusion selon laquelle, au fondement du savoir, se trouve *autre chose* que du savoir. Ce faisant, il suscite inévitablement la question sceptique.

Pourquoi cette répugnance à placer du non savoir au fondement du savoir ?

Alston a bien diagnostiqué les raisons de ce malaise. Voici le portrait qu'il dresse de la position wittgensteinienne :

> « L'essentiel de la position de Wittgenstein est que l'acceptation de telles propositions [les propositions-charnières] est en partie constitutive de notre participation à l'un ou l'autre « jeu de langage » fondamental. Douter ou mettre en question une telle proposition, c'est mettre en question le jeu de langage dans son ensemble, dont elle est une clé de voûte. Au sein de ce jeu de langage, il n'y a pas de place pour de tels doutes. En fait, ce jeu de langage ne permet pas de justifier de telles croyances, de dégager des preuves en leur faveur, ou de montrer que nous savons de telles choses, comme Moore essaya de le faire. Par conséquent, nous ne pouvons même pas dire que nous connaissons ou que nous sommes certains de telles choses. Elles sont trop fondamentales pour ça. En acceptant ces points d'ancrage du jeu, et d'autres, *on se rend incapables de mettre en question, de douter, d'établir, de réfuter ou de justifier des propositions moins fondamentales*. » [1991, p. 153-4, mes italiques et remarques entre crochets]

Tous les ingrédients de la lecture non épistémique sont là. Mais contrairement à Wittgenstein, Alston en tire la conclusion suivante : cette lecture implique que nous ne pouvons pas connaître *quoi que ce soit*. L'absence de statut épistémique des propositions-charnières se répercute sur les propositions « moins fondamentales », c'est-à-dire sur celles qui sont faiblement implantées dans le jeu de langage, voire qui ne constituent que des « coups » au sein du jeu de langage. Le caractère non épistémique des propositions-charnières gangrène l'ensemble de notre structure doxastique.

La raison pour laquelle Alston et, comme nous pouvons le présumer, un lecteur reidien résistent à suivre Wittgenstein jusqu'au bout, est que – quand bien même ils sont avertis des confusions grammaticales à ne pas commettre – ils continuent à être sensible à la question sceptique. Cela ne les convainc pas de s'entendre répondre que l'ensorcellement des mots continue à faire son travail, qu'ils sont envoûtés par l'usage du mot « savoir » et qu'ils éprouvent des difficultés à briser ce sort.

> « (…) nous nous sentons contraints de répondre au scepticisme non pas parce que nous le trouvons incompréhensible, mais parce que nous le comprenons trop bien. »[176]

Il nous faut une explication philosophique de cette situation : bien que nous ayons conscience du caractère insensé de la demande sceptique, nous continuons d'y être attentifs. Bien que nous soyons conscients du fait que les propositions-charnières ne sont pas des propositions que nous pouvons prouver, nous restons convaincus du fait que si les propositions-charnières ne font pas partie des choses que nous *savons*, alors nous ne pouvons rien *savoir* du tout.

[176] N. Daukas, “Scepticism and the Framework-Relativity of Enquiry”, *Ratio* 7 (2), p. 95–110 (1994).

Il apparaît que cette conviction est l'expression de notre attachement au principe de clôture épistémique. Or ce principe est exclu par la lecture non épistémique. Selon une telle approche, alors que je sais que *p* (« il y a du whisky dans la placard »), et que je sais que *p* implique *q* (« des objets physiques existent »), je ne sais pas pour autant que *q*. La proposition *q* est bien impliquée par *p*, mais il ne s'agit pas d'une implication épistémique : il s'agit d'une implication sémantique (la présupposition que *q* étant nécessaire à ma compréhension que *p*). Dans le cadre d'une lecture non épistémique, l'abandon du principe de clôture est *nécessaire* pour bloquer le questionnement sceptique. En effet, la distinction de nature entre la catégorie des propositions méthodologiques et la catégorie des propositions soumises à la vérification, ne permet pas à elle *seule* de contrer le scepticisme. C'est l'abandon du principe de clôture épistémique qui permet d'expliquer pourquoi, bien que les propositions-charnières ne sont ni justifiables ni connaissables, nous pouvons néanmoins connaître ce qui est impliqué par ces propositions. Même si la lecture non épistémique se présente avant tout comme une thèse portant sur l'existence de propositions spéciales (les propositions-charnières), c'est l'abandon du principe de clôture épistémique qui lui permet de remplir l'objectif qu'elle se donne[177].

Le problème est que nous ne sommes pas prêts à accepter que les propositions-charnières soient le cadre indispensable pour faire des énoncés de connaissance et émettre des doutes, mais que nous ne puissions pas par là même nous en attribuer la connaissance. Nous résistons à soutenir que nous ne les connaissons *pas du tout.* Wittgenstein a pris note de cette résistance :

> « La difficulté, c'est de se rendre compte du manque de fondement de nos croyances. » (§ 166)

> « Au fondement de la croyance bien fondée est une croyance non fondée. » (§ 253)

La difficulté mentionnée est celle de *se rendre compte* qu'au fondement du savoir gît du non savoir, puis d'*accepter* ce fait. Pour le sceptique, une telle acceptation a des conséquences dramatiques. Il ne peut accepter ce défaut de

[177] Ce que souligne Pritchard [2000, p. 3]. Dans [2001, note 12, p. 22], Pritchard précise que, au départ, ce qui motive l'abandon du principe de clôture épistémique, c'est la théorie des alternatives pertinentes (selon laquelle, pour savoir que *p*, il suffit d'exclure les possibilités d'erreur qui sont pertinentes relativement à la situation considérée. Il n'est pas nécessaire d'exclure *toutes* les possibilités d'erreur). Dans de telles conditions, ma connaissance de propositions ordinaires ne dépend en aucune manière de ma connaissance de la non réalisation d'alternatives non pertinentes (ainsi, en général, pour savoir que *p*, je n'ai pas besoin de savoir que « je ne suis pas un cerveau dans une cuve » - Cf. chapitre 1, I.3.a). A l'opposé, la thèse des propositions-charnières implique que de telles propositions exercent un rôle fondationnel décisif (elles constituent le cadre *sémantique* de nos propositions ordinaires), si bien qu'elles sont tout à fait « pertinentes », et même nécessaires, à l'énoncé de connaissance ordinaire. La lecture non épistémique essaie de tenir ensemble deux thèses qui, à la base, sont indépendantes l'une de l'autre. Un autre élément conforte ce point de vue : les propositions-charnières discutées par Wittgenstein (« ceci est ma main », « les objets physiques existent ») ne sont pas celles qui sont discutées par ceux qui critiquent le principe de clôture épistémique. Ces derniers discutent de propositions directement issues de considérations sceptiques (comme « je ne rêve pas », « je ne suis pas un cerveau dans une cuve »).

fondement épistémique (*thèse 1*) sans en conclure que nous ne pouvons rien connaître du tout (*thèse 2*). Une lecture non épistémique accepte la première thèse sans en conclure à la seconde. A charge pour elle d'expliquer pourquoi elle ne sombre pas sous les assauts du sceptique, bien qu'elle se rapproche dangereusement de son champ d'attaque. Ainsi, à propos des remarques de *De la certitude*, Wright s'interroge [2004*b*, p. 297] :

> « Mais dans quelle exacte mesure les réflexions esquissées peuvent-elles contribuer à dissoudre le doute sceptique ? Après tout, la visée centrale de l'argument sceptique, de quelque acabit qu'il soit, est précisément que ce que nous considérons comme de l'acquisition de connaissance, ou de justification, repose sur des présupposés non fondés. Par conséquent, loin de dire quoi que ce soit qui contrebalance cette attaque, il peut sembler que Wittgenstein soit vulnérable au grief selon lequel il n'a fait que développer ce thème (...) Tant qu'on ne conteste pas que ces présupposés sont à la fois essentiels – au sens où on ne peut pas s'en passer – et sans fondements – au sens où on ne peut invoquer aucune raison de penser qu'ils sont vrais –, le point sceptique n'est-il pas effectivement accordé ? Cependant (...) dans la mesure où *De la certitude* n'est pas un traité sceptique, l'idée de Wittgenstein ne peut qu'être celle selon laquelle le fait d'accorder ce point sur l'absence de fondement n'impose pas d'accepter les conséquences dont on pense qu'elles lui sont habituellement attachées (...) Mais comment ces conséquences sont-elles évitées ? »

Une partie de la thèse selon laquelle les propositions-charnières sont sans fondements s'accommode parfaitement de la thèse sceptique. Il faut donc donner un argument qui permette de distinguer la lecture non épistémique de la thèse sceptique, et qui explique pourquoi cette lecture l'emporte sur la thèse sceptique. Wright considère qu'il ne peut fournir qu'une « raison pragmatique » en faveur de l'idée selon laquelle nous ne devons pas désespérer du statut épistémique des propositions-charnières. Par « raison pragmatique », il faut entendre une raison qui met en évidence que si nous ne faisions pas comme si les propositions-charnières étaient vraies (quand bien même nous ne pouvons pas prouver qu'elles sont vraies), alors nous ne pourrions ni penser, ni agir. Ce point fut très tôt mentionné dans la discussion sur le scepticisme, pour servir des objectifs parfois diamétralement opposés[178]. C'est une question de bon sens : essayer de justifier les propositions-charnières, loin de constituer la marque d'un esprit réfléchi, n'aboutirait qu'à une paralysie cognitive. Par conséquent, mieux vaut se résigner et accepter pleinement le fait qu'au fondement du savoir se trouve quelque chose qui n'est pas fondé. Allier à ce constat l'idée selon laquelle cela ne nous empêche pas de connaître les autres propositions est – d'un point de vue pratique – la seule position raisonnable.

Il n'en reste pas moins que faire planer la menace d'une paralysie cognitive n'est pas ce qui peut convaincre le sceptique de ne pas s'inquiéter du défaut

[178] C'est un argument que l'on opposait déjà aux sceptiques anciens, et que l'on retrouve sous la plume de Hume et de Reid (quoique dans des visées différentes). Descartes, avant de procéder au passage en revue de ses croyances, reconnaît aussi la nécessité d'instaurer une morale par provision, dont les principes constituent autant de principes d'action.

épistémique des propositions-charnières. Cette raison pragmatique[179] ne fait que nous encourager à faire *comme si* elles étaient vraies. Elle nous exhorte à espérer que ces propositions sont vraies[180]. Mais elle passe complètement à côté de la question de savoir si – au delà du fait que nous faisons *comme si* elles étaient vraies – elles sont *effectivement* vraies.

De même, nous pourrions donner des arguments d'ordre sémantique qui convergent vers l'adoption d'une lecture épistémique des propositions-charnières. Mais là encore, outre qu'ils sont discutables[181], il ne s'agit pas du type d'argument qui est susceptible de convaincre le sceptique. Il reste donc à déterminer s'il est

[179] Dans [2000], Pritchard souligne le fait que ce type de raison n'est pas en mesure de constituer une réponse adéquate à la question sceptique : « le problème est que l'argument sceptique demande soit une dissolution soit une réponse *épistémique*, alors que tout ce que la notion de proposition-charnière fournit est une simple raison *pragmatique* pour maintenir la croyance en une proposition contestée » (p. 3). Il qualifie la « solution » de Wright de résolution *pragmatique* du paradoxe sceptique [2007*a*, p. 207 ; A paraître *a*, p. 23]. Autrement dit, il ne s'agit pas d'une résolution *épistémique*.

[180] C'est pourquoi la position de Wright semble indissociable d'une forme de quiétisme, d'une attitude totalement apaisée à l'égard des présuppositions du sens commun : le fait qu'elles ne soient pas justifiables ne doit aucunement nous tourmenter. C'est là où, fondamentalement, se situe la différence entre la lecture non épistémique et le scepticisme : si leurs thèses paraissent fort proches, elles s'éloignent diamétralement quant à l'attitude qu'elles suscitent. Au lieu de recommander une suspension de tout jugement, ou de cultiver une forme de catastrophisme épistémique, Wright nous exhorte à « prier ». C'est son dernier mot au sceptique. Nous devons faire nôtre une version de la "*Serenity Prayer*" :

> « Dieu, accorde moi
> la Sérénité pour accepter les choses que je ne peux pas changer
> le Courage pour changer les choses que je peux changer
> et la Sagesse pour en connaître la différence. » [2004*b*, note 28, p. 55]

[181] On peut envisager deux arguments en ce sens : ***1/*** Le fait que – au moment d'écrire les remarques de *De la certitude* – Wittgenstein ne souscrit plus à un vérificationnisme strict ouvre la voie à une *compréhension* des propositions-charnières, quand bien même nous ne pouvons pas en fournir de vérification complète. Si la méthode de vérification n'est plus qu'*une* des manières de déterminer le sens d'une proposition, les propositions-charnières peuvent avoir un sens. Certains passages confortent cette idée (§ 162, § 237). Cependant, d'une part cela n'implique pas nécessairement qu'elles soient connues ; d'autre part il est clair que la conséquence de cette lecture épistémique (les propositions-charnières, utilisées *en tant que propositions-charnières*, ont un sens « philosophique ») n'est jamais endossée par Wittgenstein. Par conséquent, la lecture non épistémique résiste à l'assouplissement de la thèse vérificationniste. Voir [Diamond 1999] et [Putnam 1999, 2001*b*, 2002] pour la question de savoir quel lien il faut reconnaître entre la présence d'éléments vérificationnistes chez Wittgenstein et ses analyses sur les conditions du sens : l'attribution d'un sens aux propositions « indécidables », et la possibilité d'une compréhension par-delà les changements de méthodes de vérification, n'empêchent pas que, même dans ses derniers écrits, Wittgenstein se distingue par son intérêt marqué pour le vérificationnisme.

2/ Un deuxième argument peut partir du constat selon lequel il n'y a pas de distinction logique *stricte* entre les propositions-charnières et les propositions empiriques ordinaires. D'une part, si les jeux de langages sont mouvants (§ 256, § 473, § 566), on peut imaginer que le contexte philosophique – loin de ne désigner qu'une absence de contexte – constitue un contexte d'assertion spécifique, quoique non ordinaire. Pour l'assertion de connaissance des propositions-charnières, il s'agirait d'un contexte tout à fait adapté. D'autre part, l'existence de différents types de propositions-charnières*, et la mise en évidence d'une frontière labile entre ces propositions et les propositions empiriques ordinaires (§ 52, § 96-9, § 318-31, § 454), donnent moins de crédit à la lecture non épistémique. Néanmoins, là encore, cet argument ne suffit pas à la remettre en cause, car si Wittgenstein admet que dans les situations ordinaires, une distinction logique stricte ne nous est d'aucune utilité (la distinction entre ce qui est soustrait au doute et ce qui peut être soumis à une évaluation épistémique se montre clairement dans nos comportements) ; cette distinction devient clairement perceptible lorsque nous nous interrogeons explicitement sur le statut épistémique de certains énoncés. Dans les situations anormales, nos repères sont abolis, ce qui nous oblige à statuer clairement sur notre attitude à l'égard des propositions qui façonnent notre structure doxastique.

*Nous pouvons distinguer quatre types de propositions-charnières, allant des propositions les plus fortement

possible de dégager de *De la certitude* une lecture épistémique des propositions-charnières, qui s'appuie sur des arguments de nature *épistémique*. C'est l'objet de la section suivante.

III - Perspectives pour une lecture épistémique des propositions-charnières

Dans De la certitude*, Wittgenstein dégage les conditions appropriées aux énoncés de connaissance, en particulier l'exigence d'être capable de donner les raisons pour lesquelles nous disons savoir que* p*. Or cette exigence n'est pas remplie quand les assertions de savoir portent sur les propositions-charnières (1). La question est de savoir si, à partir de remarques sur les conditions appropriées aux assertions de connaissance, nous pouvons tirer des conclusions relatives aux conditions nécessaires et suffisantes à la possession de la connaissance. Selon une première lecture (celle de Wright) les propositions-charnières qui sont impliquées par nos jugements sont des « certitudes non méritées », donc non connues (2). Selon une seconde lecture (néo-mooréenne), bien qu'il soit inadéquat d'affirmer que nous connaissons les propositions-charnières, cela ne nous empêche pas de les connaître. Cet argument suppose que les conditions nécessaires et suffisantes à la possession de connaissance sont indépendantes des conditions de correction des assertions de connaissance. Cette lecture épistémique maintient le principe de clôture épistémique, mais le dissocie du principe de transmission de la justification (3). Cependant, elle ne remplit pas nos attentes : en effet, elle ne nous attribue le savoir des propositions-charnières que si et seulement si nous ne les énonçons pas d'une part, et nous n'entreprenons pas d'évaluer leur statut épistémique d'autre part. Or c'est précisément ce que le sceptique nous demande d'effectuer. Finalement, si la lecture non épistémique des propositions-charnières s'impose, ce n'est pas tant pour des motifs vérificationnistes, que parce que Wittgenstein adopte la conception de la connaissance comme « croyance vraie justifiée », et l'applique aux assertions de connaissance.*

implantées (A), pour lesquelles nous ne réussissons pas à imaginer de contexte dans lequel cela aurait un sens d'en douter ; aux propositions les plus faiblement implantées dans notre forme de vie (D), et pour lesquelles un doute – quoique surprenant – pourrait être intelligible :

A) « La terre n'a pas commencé d'exister il y a cinq minutes », « Des objets physiques existent » ;

B) « Mon nom est L. W. », « J'ai deux mains » ;

C) « L'eau bout à 100°C », « L'eau, dans la casserole sur le feu, bout. ».

D) « J'habite actuellement en Angleterre » (§ 420), « je suis venu en avion de l'Amérique en Angleterre il y a quelques jours » (§ 674), « dans telle région de l'Angleterre, il y a un village qui porte tel nom » (§ 462), « la lettre postée arrivera à destination » (§ 337).

III.1) Les conditions de correction d'une assertion de connaissance

III.1.a) Donner des raisons de croire plus certaines

Dans *De la certitude*, l'objectif de Wittgenstein est de décrire la grammaire des concepts épistémiques. En particulier, il s'agit de préciser quelles sont les conditions sous lesquelles il est approprié d'utiliser le terme « savoir »[182]. C'est pourquoi nous ne trouvons pas tant l'idée selon laquelle les propositions-charnières ne peuvent pas être vérifiées de manière complète, que l'idée selon laquelle *nous ne pouvons pas donner de raisons de croire un énoncé affirmant que nous connaissons ces propositions*. Ce que Wittgenstein s'attache à montrer, ce n'est pas tant l'impossibilité d'une vérification empirique complète d'une proposition-charnière que l'impossibilité de donner de bonnes raisons de croire ce que nous disons connaître, quand ce que nous disons connaître porte sur une proposition-charnière. Vérifier une proposition, c'est déterminer les conditions de vérité ou de fausseté d'une proposition (afin de satisfaire une exigence sémantique générale), alors que justifier une proposition c'est apporter les raisons que l'on a de *croire* qu'elle est vraie (afin de satisfaire une exigence dialectique suscitée dans un contexte d'assertion spécifique).

Dans ce cadre, il apparaît que, relativement aux *énoncés* de connaissance, Wittgenstein souscrit à la conception de la connaissance comme « croyance vraie justifiée ». Si nous disons que nous savons quelque chose, alors nous devons être en mesure d'apporter des raisons qui justifient cette assertion de savoir :

> « On *dit* : « je sais... » lorsqu'on est prêt à donner des raisons contraignantes. « Je sais » est lié à la possibilité de démontrer la vérité. » (§ 243)

> « A quelqu'un qui *dit* : « Je sais que ma main est là » on peut demander : « Comment le sais-tu ? » » (§ 40, mes italiques)

On peut demander : « comment le sais-tu ? » parce qu'on suppose que des raisons peuvent être fournies. En effet, lorsque nous sommes engagés dans une conversation avec des locuteurs, nous faisons différents présupposés à leur propos. En particulier, nous sommes en droit d'attendre d'eux que ce qu'ils nous disent est correct et qu'ils se portent garants de la vérité de ce qu'ils énoncent. C'est pourquoi, quand un locuteur nous dit qu' « il sait que *p* », il implique derechef qu'il est en mesure de démontrer qu'il sait que *p*, au sens où il est capable de mettre à jour et de

[182] Wittgenstein ne propose pas pour autant une analyse épistémologique de ce concept. C'est pourquoi, si on ouvre *De la certitude* afin d'y trouver une critique du scepticisme en bonne et due forme, on peut être déçu. Comme le remarque Kober, l'objectif premier de ce texte n'est pas de fournir une « dissolution du scepticisme » (encore moins une réfutation du scepticisme), mais de fournir « une image philosophiquement éclairante de la structure épistémique des jeux de langages » [1996, p. 412].

hiérarchiser les différentes raisons qui soutiennent sa croyance que *p*. Il émet un signal fort : il indique au locuteur qu'il peut lui demander ce qui l'autorise à penser qu'il sait que *p*. Il crée une certaine attente et s'expose à la possibilité qu'on lui demande d'étayer son propos. La capacité d'un locuteur à donner les raisons de ses prétentions au savoir fait partie des conditions de correction de toute conversation. Il s'agit d'une « implicature conversationnelle »[183].

C'est bien sur cette règle du discours (et pas tant sur le principe de vérification) que s'appuie la lecture non épistémique pour justifier le fait qu'il n'est pas approprié de dire « je sais que *p* », quand *p* est une proposition-charnière. Nous pouvons dégager deux arguments en faveur de l'idée selon laquelle nous ne sommes pas en mesure de donner des raisons de croire une assertion de connaissance, quand cette assertion prend pour objet une proposition-charnière.

▸ Une bonne raison de croire une assertion de connaissance est une raison qui est *plus* certaine que la proposition à justifier. Cet argument suppose l'adoption du modèle fondationnaliste de la structure des raisons. Selon ce modèle, la croyance que *p* est justifiée par la croyance que *q* si la croyance que *q* est plus certaine que la croyance que *p*. C'est notamment sur ce point que Wittgenstein critique la stratégie anti-sceptique de Moore. Dans « Preuve qu'il y a un monde extérieur », Moore entreprend de prouver sa croyance que *p* (« il existe des choses hors de nous »). Il est conscient du fait que sa croyance doit s'appuyer sur des raisons qui sont différentes de *p* et qu'il connaît avec certitude. Outre le fait que Moore ne dissocie pas la connaissance de la certitude[184] ; si certitude il y a, elle doit être complète, absolue :

> « « Je sais que *p* » implique « Je sais avec une certitude absolue que *p* » (...) si une chose n'est pas absolument certaine on ne peut pas vraiment dire qu'elle est certaine. » [“Certainty”, 1959, p. 237][185]

[183] Au sens où l'entend H. P. Grice [1979]. Grice distingue ce qui est dit (la signification linguistique conventionnelle de la phrase) de ce qui est transmis ou communiqué (l'interprétation de l'énoncé). La notion d'implicature renvoie à cette différence (implicature conventionelle/conversationnelle). Grice montre que tout échange conversationnel entre un locuteur et un destinataire suppose un minimum d'entente et de coopération. L'échange implique le respect de règles du discours : il faut que notre contribution au discours soit « aussi informative que nécessaire », mais pas plus que nécessaire (ce qui pose l'exigence de clarté du propos) ; il est également requis que, d'une part, nous ne disions pas ce que nous croyons être faux, et que d'autre part nous ne disions pas des choses pour lesquelles nous manquons de preuves. C'est cette dernière exigence qui nous importe (“*the conversational maxim of evidence*”). C'est un point qu'Austin a également souligné : « Chaque fois que je dis que je sais, on peut toujours considérer que je prétends, en un sens approprié au type d'affirmation (et compte tenu de nos intentions et objectifs présents), être capable de le *prouver*. » [1946, p. 56]. Austin compare l'énoncé « je sais » à l'énoncé « je promets » : en faisant de telles assertions, je ne fais pas que dire quelque chose, je *fais* surtout quelque chose. Dire « je sais » a des implications à la fois pour le locuteur (S_1) et pour l'interlocuteur (S_2). S_1 s'engage à endosser toutes les conséquences qui peuvent découler de son affirmation. S_2 considère quant à lui qu'il a le droit de se fier à ce que lui rapporte S_1. Bref, dire « je sais », c'est faire un énoncé performatif : ce n'est pas tant dire quelque chose, que s'engager à quelque chose (c'est « faire un nouveau pas »). C'est accomplir quelque chose en disant quelque chose : en l'occurrence, c'est transférer à autrui le droit de dire « je sais que *p* », et c'est l'autoriser à demander à son interlocuteur comment il sait que *p*.

[184] C'est une certitude que Wittgenstein qualifie de *subjective*.

[185] N'oublions pas que Moore reconnaît également un autre usage du terme « certitude », pour lequel il existe différents degrés de certitude (cf. l'argument de la certitude différentielle, chapitre 1, I.3.c).

Par conséquent, si *r* – les raisons adéquates de croire que *p* – sont des raisons que Moore « sait être le cas », il s'en suit qu'elles doivent être des raisons absolument certaines de croire que *p*. En l'occurrence, les raisons alléguées pour prouver que des choses existent hors de nous consistent à « montrer mes mains, en faisant certains gestes, et en prononçant les mots : « voici une main, et en voici une autre ». » [1939, p. 346]. Dans ces conditions, la croyance que *p* – en tant qu'elle est justifiée par *r* – est certaine *à la hauteur de* la certitude de *r*. Autrement dit, *r* n'est pas *plus certaine* que *p*. Le fait que Moore est certain de l'existence de ses mains quand il les observe, n'est pas plus certain que l'existence de choses extérieures. Moore ne respecte donc pas le modèle fondationnaliste de la structure des raisons, selon lequel une raison adéquate de croire que *p* est une raison qui est plus certaine que *p*. C'est pourquoi sa preuve n'est pas adéquate[186].

La question que nous pouvons nous poser est celle de savoir pourquoi un énoncé de connaissance devrait s'appuyer sur des raisons qui sont *plus* certaines que ce que nous disons connaître. La raison de cette exigence a rapport au fait qu'un énoncé de connaissance est étroitement lié à la nécessité d'éliminer un doute. On dit connaître quelque chose quand les circonstances imposent d'insister sur ce point, notamment quand il s'agit d'éliminer la possibilité d'une erreur. Par exemple, si je dis que « je vois un chardonneret dans le jardin », quelqu'un peut me rétorquer que, vu d'ici, il pourrait très bien s'agir d'un roitelet huppé. Je peux alors lui répondre en affirmant : « Non, je sais que c'est un chardonneret ».

> « Ce faisant, je me présenterais comme étant en position d'offrir des raisons qui sont *plus certaines* que ce qui est affirmé être connu, et qui répondent à l'objection soulevée. De telles raisons pourraient comprendre, par exemple, que je sais par des années d'expérience en tant qu'ornithologiste que les chardonnerets ont des marques distinctives que n'ont pas les roitelets huppés, et que l'on peut clairement observer à cet angle (...) Ce n'est que parce que le fait que l'oiseau en question possède les marques distinctives mentionnées est *plus certain* que le fait qu'il s'agisse d'un chardonneret, que le premier peut fonctionner comme une raison probante appropriée pour ce dernier. » [Pritchard, A paraître *a* ; p. 4, mes italiques]

Ce n'est que si la raison alléguée est plus certaine que ce qu'elle est censée justifier que l'entreprise de justification peut fonctionner. Certains passages de *De la certitude* impliquent que, ne pouvant être plus certaines, les raisons de croire les propositions-charnières ne peuvent être que *moins* certaines que ces propositions.

> « Et là, ce qui est curieux, c'est qu'alors même que je suis tout à fait certain de l'emploi de ces mots, que je n'ai à ce sujet aucun doute, je ne peux fournir aucune raison quant à ma façon de procéder. Si j'essayais de le faire, je

[186] D'après certaines remarques de Wittgenstein (et certains commentaires de Pritchard [A paraître *a*; 3]), Moore considérait que la vision de ses mains était plus certaine que l'existence des choses extérieures, et c'est la raison pour laquelle il considérait sa preuve comme adéquate. En réalité, Moore considérait sa preuve comme adéquate alors même qu'il *ne* considérait *pas* que les évidences fournies étaient plus certaines que la proposition à prouver. C'est sa simple prétention à prouver des propositions-charnières qui est fautive, quelle que soit la nature des preuves qu'il allègue.

> pourrais en donner mille, mais aucune qui ne soit aussi certaine que la chose qu'elle était censée justifier. » (§ 307)

Si ces raisons ne sont pas *aussi* certaines que *p*, c'est qu'elles sont *moins* certaines que *p*. Par conséquent, il est plus rationnel de douter des raisons de croire que *p* que de douter de *p* lui-même[187]. L'implication de l'absence de raisons *plus* certaines à la seule présence de raisons *moins* certaines semble aller de soi :

> « Mais si ce qu'il croit est tel que les raisons qu'il peut en donner ne sont pas plus sûres que son affirmation, alors il ne peut pas dire qu'il sait ce qu'il croit. » (§ 243)

Mais n'y a-t-il pas ici un saut injustifié ? Pourquoi, du fait que les raisons que nous sommes capables de donner en faveur d'une proposition-charnière ne sont pas *plus* sûres que la proposition-charnière, faudrait-il en conclure qu'elles sont *moins* sûres qu'elle ? La raison en est que Wittgenstein adopte le modèle fondationnaliste de la structure des raisons. Dans la mesure où, avec les propositions-charnières, on « atteint le roc dur » sur laquelle notre « bêche se tord » [1953, § 217], les raisons « postiches » qu'on leur fournit ne peuvent être que moins certaines qu'elles. Si les raisons s'organisent selon un schéma fondationnaliste, l'alternative n'est qu'entre le plus et le moins ; et les propositions-charnières étant ce dont nous sommes le plus certains, tout ce que nous apporterons en renfort ne pourra jamais *égaler* leur certitude.

▸ Mais si les raisons de croire les propositions-charnières sont inadéquates, c'est également parce qu'elles sont *aussi* certaines que ces propositions.

> « Que j'aie deux mains est, en des circonstances normales, *aussi certain* que tout ce que je pourrais en produire comme preuve. C'est pourquoi je ne suis pas en position de considérer la vision de ma main comme la preuve que j'ai une main. » (§ 250, mes italiques)

> « Quelle raison ai-je de supposer, en ce moment même, alors que je ne peux les voir, que j'ai cinq orteils à chaque pied ? Est-il correct de dire que la raison en est que mon expérience passée me l'a toujours appris ? Suis-je *plus certain* de mon expérience passée que d'avoir dix orteils ? » (§ 429)

La réponse à cette dernière question est « non, j'en suis aussi certain ». La raison alléguée (« mon expérience me l'a toujours appris ») ne soutient aucunement la proposition que « j'ai cinq orteils à chaque pied ». Mais je ne suis pas pour autant moins certain de mon expérience passée que du fait que j'ai dix orteils. Les deux propositions se situent au même niveau : celui du fondement.

---

[187] On trouve ce passage de « ce qui n'est pas plus certain » à « ce qui est moins certain » dans une analyse de Pritchard [2001, p. 7, mes italiques] : « Imaginez par exemple qu'on essaie de légitimer l'énoncé de connaissance que *P* en faisant appel à l'évidence que l'on a pour *P*, relative à ce que l'on voit et à ce que l'on nous a rapporté à ce propos, etc. Dans quelle mesure cette explication peut-elle accomplir quelque rôle que ce soit si toute évidence ajoutée en renfort à *P* est elle-même *moins sûre* que *P* ? ».

> « (…) si quelqu'un doutait que la terre existait il y a 150 ans (...) là c'est tout notre système d'évidence qu'il met en doute. Il ne me semble pas que ce système soit plus certain qu'une des certitudes qu'il renferme. » (§ 185)

L'ensemble des propositions-charnières qui constituent notre système d'évidence ne bénéficie pas d'un degré de certitude supérieur à chacune des propositions-charnières prise séparément. Étant déjà absolument certaines, et s'agissant de certitudes grammaticales, ces propositions ne peuvent pas acquérir de degré de certitude supplémentaire du fait de leur implantation dans le système.

> « Donc, si je me dis : « Je sais que j'ai deux mains », et que cela n'est pas uniquement censé exprimer ma certitude subjective, je dois pouvoir être en mesure de me convaincre moi-même que j'ai raison. Mais cela je ne peux le faire, car que j'aie deux mains n'est pas moins certain avant que je ne les ai regardées qu'après. » (§ 245)

La proposition-charnière « J'ai deux mains » est aussi certaine avant qu'après l'opération qui consiste à regarder mes mains. Elle ne trouve dans la raison alléguée aucun élément *supplémentaire* qui lui permettrait de consolider son assise. Étant également certaine, cette raison glisse à la surface de la proposition-charnière.

> « Je veux dire : que je ne suis pas allé sur la lune est *aussi* solidement établi pour moi que l'est n'importe quelle raison qui pourrait l'établir. » (§ 111)

Les raisons que j'ai de croire que je ne suis jamais allé sur la lune (mes souvenirs, les témoignages de mes proches, le bon sens qui veut que – à la fin des années 40 – il n'y aucun moyen naturel de se rendre sur la lune) sont *aussi* certaines que la proposition qu'elles sont censées prouver. Par conséquent, elles sont inefficaces[188]. Dans ces conditions, à quoi bon s'évertuer à donner des raisons ? Il s'agit de respecter une contrainte liée aux *règles de la conversation*. Ordinairement, l'affirmation d'un savoir implique que nous sommes en mesure de donner des raisons adéquates en faveur de ce que nous affirmons connaître. La persistance à donner des raisons pour étayer une proposition, qui n'a pourtant pas besoin de ces raisons pour être certaine, trahit de la part du sujet une inattention au type de propositions auquel il a affaire. Dans la mesure où les contraintes liées au contexte d'une conversation impliquent que nous soyons prêts à donner des raisons pour ce que nous disons connaître, il s'ensuit qu'il est inapproprié de dire que nous savons que *p*, alors même qu'il n'y a pas de raisons plus certaines que *p*.

> « Souviens-toi que parfois nous réclamons des explications en raison non de leur contenu, mais de leur forme. Notre exigence est d'ordre architectonique.

[188] De même, ne nous laissons pas tromper par l'existence d'un rapport de dérivation entre les propositions : « Dire que telle et telle proposition ne peut être prouvée ne veut évidemment pas dire qu'elle ne peut être dérivée d'autres propositions ; toute proposition peut être dérivée d'autres propositions. Mais il se peut que celles-ci ne soient pas plus sûres que celle-là. » (§ 1) Les propositions dont « dérivent » les propositions-charnières n'en constituent pas une preuve dans la mesure où elles ne sont pas « plus sûres » qu'elles.

> L'explication est une sorte de fausse corniche qui ne soutient rien. » [1953, § 217]

La corniche fait écho à l'architrave, que nous trouvons dans les *Remarques sur les fondements des mathématiques*. Il s'agit d' « une pièce d'architecture (...) suspendue en l'air et qui ressemble, dirons-nous, à une architrave que rien ne supporterait et qui ne supporterait rien » [II, § 35]. De même qu'une telle architrave n'aurait aucune fonction dans l'ordonnancement général des pièces qui constituent un pilier ; une « fausse corniche » n'a aucune fonction dans l'agencement des pièces qui constituent une maison. Elle n'a qu'une fonction purement formelle, en l'occurrence une fonction « esthétique » : la fausse corniche donne l'illusion de porter quelque chose, de fournir une force de soutien essentielle au maintien de l'ensemble, une force qui s'exerce sur un élément particulier mais qui contribue à la stabilité de l'ensemble. L'ajout de cet élément ne sert à rien dans l'économie générale de la dynamique des forces, mais il contribue à ne pas heurter notre sens esthétique, qui réclame symétrie et harmonie dans l'organisation générale d'une œuvre. De même, l'apport d'une raison de croire une proposition-charnière n'a pas pour fonction de suppléer à un manque de certitude, elle n'a pour fonction que de contribuer à ne pas rompre l'ordre de la conversation.

Le non respect de cette implicature conversationnelle, qui consiste à être capable d'apporter des raisons adéquates en faveur d'une assertion de connaissance, est ce qui explique pourquoi dire « je sais que *p* », alors qu'il n'y aucune manière d'étayer cet énoncé par des raisons plus certaines, est un *non-sens*[189]. C'est pourquoi, ce que dit Moore quand il dit qu'il sait que des choses extérieures existent, ou qu'il sait qu'il a deux mains, fait le même effet que si quelqu'un, en plein milieu d'une conversation, nous disait « bonjour » (§ 464). Il ne remplit pas une attente légitime de l'interlocuteur et ôte tout crédit à la discussion entamée.

> « J'aimerais réserver l'expression « Je sais » pour les cas où elle est employée dans les échanges linguistiques ordinaires. » (§ 260, § 432, § 484, § 550)

> « Il ne serait pas suffisant de donner l'assurance que je sais ce qui se passe à tel endroit – sans donner des raisons qui satisferaient (mon interlocuteur) que je suis en position de le savoir. » (§ 438)

L'utilisation de « Je sais » est restreinte aux contextes précis dans lesquels on

[189] [Pritchard 2001 ; p. 19] distingue les propositions-charnières globales (comme « la terre n'a pas commencé d'exister il y a cinq minutes ») des propositions-charnières locales (comme « je ne suis jamais allé sur la lune »). Contrairement aux premières, qui ne respectent aucunement et ne respecteront jamais l'implicature conversationnelle ; les secondes peuvent la respecter, mais sous certaines conditions. A l'époque où Wittgenstein écrit, dire que « je sais que je ne suis jamais allé sur la lune », c'est faire une phrase qui ne respecte pas l'implicature conversationnelle. En effet, les raisons offertes ne sont pas « socialement » acceptables, car l'impossibilité de se rendre sur la lune appartient au jeu de langage. Néanmoins, cette même phrase affirmée aujourd'hui, dans un autre environnement, avec un autre arrière-plan, respecte l'implicature ; et on peut présumer qu'avec le développement du tourisme spatial, cette proposition pourrait devenir une proposition empirique tout à fait ordinaire. Les propositions-charnières locales, contrairement aux propositions-charnières globales, peuvent perdre leur statut de propositions-charnières.

a des raisons valables de dire ce que l'on dit, et dans lesquels autrui est « en mesure d'imaginer *comment* il est possible de savoir une telle chose » (§ 18). C'est cet usage spécifique de « je sais » que Moore bafoue quand il énumère tout ce qu'il dit savoir : d'une part il n'est pas en mesure de donner des raisons adéquates de croire ce qu'il avance (elles ne peuvent au mieux qu'égaler la certitude de ce qu'il prétend connaître), d'autre part nous ne voyons pas ce qui pourrait constituer une manière de connaître qui s'*ajouterait* à l'objet du savoir, c'est-à-dire qui ne serait pas déjà comprise dans le fait de dire que nous le savons. Ainsi, pour la proposition « je sais que j'ai deux mains », toutes les raisons que nous pourrions ajouter (je les ai vues, touchées, etc.) n'ajouteraient rien à l'assertion, car elles font déjà partie de la grammaire du mot « main ». J'ai appris à utiliser le mot « main » en les regardant, en les touchant, etc. Dans ces conditions, puisqu'il n'y a pas de réponses à la question « comment le sais-tu ? », cette question n'a pas de sens, et – par ricochet – l'assertion de connaissance n'en a pas non plus. Ce n'est qu'une manière « excentrique » de parler (§ 524), qui veut faire passer une phrase pour une information, alors même qu'elle n'apporte rien. C'est faire la même chose qu'actionner un bouton ou une roue, dans l'objectif de créer un événement ou du mouvement, alors même que ce qui se produit ne dépend en aucune manière de l'action effectuée. C'est faire quelque chose (proférer des sons) pour rien.

> « Nous aurions en quelque sorte actionné un bouton qui semblait servir à mettre en marche une pièce de la machine, mais qui était un simple ornement, n'ayant aucune connexion avec le mécanisme. »
>
> « Une roue que l'on peut faire tourner sans qu'elle entraîne le mouvement d'aucune autre pièce ne fait pas partie de la machine. » [1953, § 270-1]

Conclusion – La lecture non épistémique des propositions-charnières a pour présupposé fondamental l'endossement de la conception de la connaissance comme « croyance vraie justifiée », et son application aux assertions de connaissance. Par conséquent, nous ne partageons pas le constat de Pritchard selon lequel, en indiquant que les propositions-charnières n'ont pas besoin d'être appuyées par des évidences, « Wittgenstein remettait explicitement en cause la sagesse épistémologique conventionnelle selon laquelle une croyance n'est légitimement entretenue que si elle est suffisamment fondée sur des évidences » [2007*a*, p. 195]. Ce constat suggère que Wittgenstein récuse la définition traditionnelle de la connaissance comme croyance vraie justifiée, et propose une nouvelle approche de la connaissance. Au contraire, il ressort de l'analyse précédente qu'il accepte cette définition, et que c'est la raison pour laquelle il considère que, au niveau des fondements du savoir, nous n'avons affaire ni à des croyances, ni à des connaissances. Les propositions-charnières ne sont pas des opinions envers lesquelles nous adoptons une posture théorique. Le savoir exige une certaine sophistication de l'esprit (le sujet doit être capable de donner des raisons adéquates de croire). Or, au niveau des certitudes objectives, on ne trouve rien de tel. C'est le domaine où règne « quelque chose d'animal » (§ 359), d'instinctif, d'immédiat.

III.1.b) Quelle stratégie adopter ?

Néanmoins il n'est pas sûr que cet argument se mette en travers de la route de la lecture épistémique. En effet, le détour par l'analyse des conditions appropriées aux énoncés de connaissance ne complexifie-t-il pas inutilement notre tâche ? Ce que nous cherchons à déterminer, ce sont les conditions adéquates au *savoir* lui-même. Dans cette perspective, deux possibilités s'offrent à nous :

1. Soit nous regardons la position internaliste de Wittgenstein, relative aux conditions appropriées aux énoncés de connaissance, comme un indice du fait qu'il faille également soutenir une position internaliste relative aux conditions appropriées à la possession de la connaissance[190]. Il en résulte que les propositions-charnières ne peuvent pas faire l'objet d'un savoir.

2. Soit nous considérons que le fait que Wittgenstein soutienne une position internaliste à propos des conditions appropriées aux énoncés de connaissance, ne présage rien quant à la question de savoir quelles sont les conditions appropriées à la possession de la connaissance. Il est alors possible de soutenir que les propositions-charnières sont connues[191].

Selon la première approche, dans la mesure où il est inadéquat de dire que nous savons que *P* (quand *P* est une proposition-charnière), il s'en suit que nous ne pouvons pas savoir que *P*. La raison en serait que la possession de la connaissance exige que, bien que nous ne les citions pas, nous ayons au moins un accès réflexif aux raisons de croire que *P*. Dans la mesure où nous n'avons pas accès à de telles raisons, nous ne savons pas que *P*. Que Wittgenstein soit prêt à faire ce pas supplémentaire en direction de la conception internaliste, rien n'est moins sûr. On trouve certes un passage dans lequel il est suggéré que, pour savoir que *P* (« la Terre existe depuis tant et tant d'années »), encore faut-il être en mesure d'établir que *P*, c'est-à-dire encore faut-il avoir accès aux raisons qui justifient que *P* :

---

[190] C'est la position de Moyal-Sharrock [Moyal-Sharrock, Brenner 2007] : selon elle, dans *De la certitude*, la conception de la connaissance comme « croyance vraie justifiée » vaut à la fois pour les énoncés de connaissance et pour la possession de la connaissance (p. 77). Cependant, à l'appui de cette thèse, elle cite deux passages qui, selon nous, n'accréditent pas ce lien : « « Je le sais », dis-je à quelqu'un ; et là, il y a une justification » (§ 175), « Que je *sache* quelque chose, cela tient à ce que les preuves me donnent raison ou me contredisent » (§ 504). Le premier passage porte bien sur un énoncé de connaissance : « *là*, il y a une justification » (mes italiques), or l'adverbe renvoie au fait que je *dise* à quelqu'un « je le sais », donc à un énoncé de connaissance. Quant au deuxième passage, il est vrai que la présence du verbe savoir ne permet pas à elle seule de décider entre les deux branches de l'alternative. Cependant, Moyal-Sharrock omet de citer la phrase qui suit et qui indique la manière dont il faut comprendre ce verbe : « En effet, *dire* qu'on sait qu'on a mal ne veut rien dire » (mes italiques). Il est donc bien question, là encore, d'un énoncé de connaissance. Pour comprendre correctement ce passage, il faudrait renverser l'ordre des phrases : 1) dire qu'on sait qu'on a mal ne veut rien dire ; 2) en effet, que je sache quelque chose (autrement dit, qu'il soit adéquat pour moi de dire que je sais quelque chose), cela tient à ce que les preuves me donnent raison ou me contredisent ; 3) or aucune preuve ne me donne raison ou ne me contredit quand je dis « j'ai mal » ; 4) donc c'est un non-sens que de dire que « je sais que j'ai mal ».

[191] Selon Pritchard, il n'est pas si évident que cela que Wittgenstein souhaitait établir une implication entre les conditions appropriées aux énoncés de connaissance et les conditions appropriées à la possession de la connaissance. Cf. [Pritchard 2007*a*], p. 189-224, et plus particulièrement p. 209.

> « Quand Moore dit qu'il sait que la Terre existait, etc., la plupart d'entre nous lui accorderons qu'elle a existé tout ce temps, et le croirons lorsqu'il dit en être persuadé. Mais peut-il aussi *fonder* correctement son assurance ? Car sinon, en fait, il ne le *sait* pas (…). » (§ 91)

La possibilité d'une lecture internaliste relative aux conditions de possession de la connaissance repose sur la manière dont nous comprenons ici le terme « fonder ». Si la question est de savoir si Moore est capable de fonder son assurance qu'il sait que « la Terre existe depuis tant et tant d'années », en citant les raisons qu'il a d'en être convaincu, alors nous restons dans le domaine des conditions appropriées aux assertions de connaissance. Dans cette perspective, si Moore ne peut pas énumérer, dans un discours, de tels fondements, alors « il ne le sait pas ». Autrement dit, il ne peut pas *dire* qu'il le sait. Mais si Moore ne peut pas satisfaire l'exigence qui recommande de citer les raisons qu'il a d'être assuré que « la Terre... », n'est-ce pas, plus fondamentalement, parce qu'il n'a même pas accès à ces fondements ? C'est dans ce cas seulement que nous pouvons conclure que, à strictement parler, « il ne le sait pas ». Moore ne peut même pas se consoler de son incapacité à donner les raisons qu'il a de croire qu'il est assuré que « la Terre... », avec la possession du savoir que « la Terre... ». L'incapacité à citer des raisons ne serait que la conséquence de l'incapacité à avoir accès aux raisons tout court. C'est cette dernière incapacité qui expliquerait pourquoi il ne sait pas que *P*.

Mais si dire que nous savons que *P* implique que nous soyons capables d'énoncer nos raisons de faire une telle assertion, savoir que *P* exige-t-il que nous soyons capables d'avoir accès à nos raisons de croire que *P* ? La seconde approche répond négativement à cette question. Selon cette perspective, il n'y a pas de lien d'implication entre les conditions de correction des énoncés de connaissance et les conditions nécessaires et suffisantes à la possession de la connaissance. Nous pouvons savoir que *P*, même si nous ne pouvons pas dire quelles sont nos raisons de croire que nous savons que *P*, et même si nous ne disposons d'aucune de ces raisons. Défendre une telle thèse nous permettrait de développer une lecture épistémique des propositions-charnières.

On le voit, la lecture épistémique et la lecture non épistémique s'appuient sur des intuitions divergentes quant à la nature de la connaissance : d'un côté il semble étrange de considérer que nous ne savons pas un tas de choses, comme par exemple que « chaque être humain a deux parents » ; mais d'un autre côté il semble que nous devons être en mesure de faire certaines choses pour *mériter* cette connaissance, choses que nous ne sommes justement pas en mesure de faire pour toutes les propositions que nous pensons pourtant connaître. La difficulté consiste à expliquer pourquoi la connaissance peut être à la fois facile et méritée.

Selon la lecture épistémique, l'intuition selon laquelle, pour savoir que *P*, il faut que je remplisse certaines exigences, est une conception directement issue de la prise en considération des conditions qui gouvernent l'usage adéquat des énoncés de connaissance. Ce n'est que dans les circonstances du discours qu'il importe que je sois capable de dire comment je sais que *P*. Mais en dehors de telles

circonstances, mon savoir que *P* n'exige pas que je sois capable de me représenter quelles sont mes raisons de croire que *P*. Outre la distinction entre les conditions d'assertion et de possession de la connaissance, la lecture épistémique maintient le principe de clôture épistémique. Ainsi, si je sais que *p* (« Après la bataille d'Austerlitz, Napoléon se fit encore remarquer par tel fait d'arme »), et si je sais que *p* (« Après la bataille d'Austerlitz, Napoléon... ») implique *q* (« la Terre existait alors »), alors je sais que *q* (« la Terre existait alors »).

> « Il est certain qu'après la bataille d'Austerlitz, Napoléon... Et, dans ce cas, il est tout aussi certain que la Terre existait alors. » (§ 183)

Cela implique-t-il pour autant que j'aie des preuves en faveur de *q* ? Non : le transfert de la connaissance à travers l'implication de *q* par *p* ne s'accompagne pas nécessairement de la transmission des preuves qui me justifient à croire que *p*. Le fait que le principe de clôture se distingue du principe de transmission implique que nous repensions complètement les rapports entre les concepts de « connaissance » et de « justification », la connaissance n'exigeant plus la justification. C'est une telle stratégie que développe Moore [chapitre 1, I.3.c]. Dans ces conditions, il est possible de savoir que *q* (« la Terre existe », « je ne suis pas un cerveau dans une cuve »), quand bien même je ne suis pas en mesure de citer des raisons concluantes en faveur de *q*. La question est de savoir si cette connaissance peut également faire l'objet d'une assertion, ainsi que le fait Moore.

Selon une première stratégie, adoptée par Crispin Wright, bien que la transmission des fondements et le transfert de la connaissance ne s'effectuent pas selon les mêmes modalités, il existe un lien étroit entre le concept de « connaissance » et celui de « justification ». Cette approche s'inscrit dans le sillage d'une lecture non épistémique des propositions-charnières. Selon une deuxième approche, le fait qu'il y ait des propositions dont nous ne pouvons pas dire que nous les connaissons n'implique pas que nous ne les connaissions pas. L'analyse successive de ces deux stratégies a pour objectif de déterminer si la lecture épistémique des propositions-charnières peut tirer un profit substantiel de la distinction entre les conditions de correction d'assertion d'un savoir et les conditions nécessaires et suffisantes à la possession d'un savoir. Autrement dit, il s'agit de déterminer si cette stratégie nous offre les moyens de répondre à la question méta-sceptique.

III.2) Première stratégie : des certitudes non méritées

La discussion sur le statut à accorder aux propositions-charnières trouve un éclairage instructif une fois replacée dans le débat qui oppose Wittgenstein à Moore. Rappelons que Moore présente sa preuve qu' « il y a un monde extérieur » sous cette forme :

1) Voici une main ;
2) En voici une autre ;
3) Il existe donc au moins deux objets physiques dans le monde ;
4) Par conséquent le monde extérieur existe.

Moore justifie le passage de 3) à 4) par une analyse de l'expression « choses hors de nous ». Cette analyse aboutit à la conclusion selon laquelle, si nous prouvons qu'il y a deux objets physiques, alors nous aurons prouvé *ipso facto* qu'il y a au moins deux choses que nous pouvons rencontrer dans l'espace, deux choses qui sont hors de nous, donc que le monde extérieur existe. Ce faisant, Moore considère qu'il a relevé le défi sceptique. Wright reconstruit la preuve de Moore de la sorte [2002 ; 2004*a*] :

(W_a)
Prémisse : Voici une main ;
Conclusion : Il y a un monde matériel.

Selon Wright, la raison pour laquelle on ne considère pas cette preuve comme intellectuellement satisfaisante est qu'elle ne suffit pas à produire une acceptation rationnelle de la vérité de la conclusion. Ce n'est pas une preuve convaincante ("*cogent proof*"). Pour qu'une preuve soit convaincante, il ne faut pas que la conviction de la vérité de la conclusion suppose l'acceptation préalable de la conclusion :

> « (…) une garantie[192] particulière pour les prémisses d'une implication n'est transmise à sa conclusion que lorsque la voie qui nous conduit *à* cette garantie n'exige pas que nous nous appuyions en route sur la connaissance de la conclusion, et ne dépend pas d'une certaine forme d'autorisation préalable à l'utilisation de cette garantie. » [2002, p. 23]

Une preuve n'est valide que si les prémisses qui établissent la conclusion ne présupposent pas l'acceptation de la conclusion. C'est la raison pour laquelle la preuve de Moore ne serait pas valide : la conclusion de cet enchaînement de propositions ne peut être acceptée que par quelqu'un qui en est déjà persuadé. Plus précisément, la garantie des prémisses ne se transmet à la conclusion, produisant ainsi une acceptation rationnelle de cette dernière, que si elle présuppose l'acceptation d'une autre information, une information « collatérale » ou « d'arrière-plan », en l'occurrence la conclusion elle-même[193]. C'est pourquoi, *la transmission*

[192] Par « garantie », nous comprenons ici tout ce qui est en mesure de constituer un support épistémique pour une proposition. Dans cette section, nous parlerons indifféremment de « garantie », de « fondement » et de « justification ». Cependant, Wright distingue la garantie de la justification et de l'autorisation : la garantie inclut à la fois la justification et l'autorisation, la première étant réservée aux cas pour lesquels une proposition est acceptée sur la base de raisons, et la seconde aux cas pour lesquels il est raisonnable d'accepter une proposition sans raison. Davantage sur ce point dans le chapitre 4 (I.3.b).

[193] Dans [2002] et [2004*a*], Wright montre que les tentatives de prouver les propositions-charnières se heurtent toutes au fait que, pour qu'un ensemble de données *e* soit une preuve de *p*, cela exige certains types d'informations « auxiliaires », « concomitantes », « subsidiaires ». Si ces informations faisaient défaut, *e* ne pourrait pas être considéré comme une preuve adéquate de *p*. Comme ces informations auxiliaires

échoue. Ce qui justifie le sujet à croire les prémisses n'est pas ce qui le justifie à croire la conclusion. Pourtant, cela ne l'empêche pas de se considérer comme connaissant la conclusion : la raison en est que *la clôture épistémique est maintenue*, quand bien même la transmission de la justification échoue. Le sujet n'est pas conduit à accepter rationnellement la conclusion (c'est-à-dire qu'il ne se met pas à croire la conclusion, pour la première fois, sur la seule base de l'argument présenté, parce qu'il reconnaîtrait la validité de l'inférence). L'acceptation de la conclusion était déjà présupposée par l'acceptation des prémisses.

Wright confirme sa thèse en présentant des raisonnements calqués sur le modèle de la preuve de Moore. Ainsi, pour prouver qu'il y a d'autres esprits que le mien, on pourrait penser qu'il est adéquat de raisonner de la sorte :

(W_b)
Prémisse : Jones a mal ;
Conclusion : Il y a d'autres esprits.

Pour que cet argument soit convaincant, il faudrait que ce qui me justifie à croire la prémisse soit transmis à la conclusion. Ce qui me justifie à croire que « Jones a mal » peut être le fait que Jones gémit, son visage est contorsionné, son genou est en sang, etc. On aurait alors l'argument suivant :

(W_{b*})
1) Jones gémit, son visage est contorsionné, il a le genou en sang ;
2) Jones a mal ;
3) Il y a d'autres esprits.

Le problème est que ($W_{b*}1$) ne constitue une raison de croire que ($W_{b*}2$) que si nous disposons d'informations supplémentaires, en l'occurrence que si nous acceptons préalablement que ($W_{b*}3$). ($W_{b*}1$) ne peut constituer un fondement pour ($W_{b*}2$) que dans le cadre d'un « système d'évidence », ou « système d'acceptation », qui considère comme garanti que ($W_{b*}3$). Les perspectives ne sont pas meilleures pour (W_a). On peut compléter cet argument de la sorte :

(W_{a*})
1) Mon expérience sensible est telle qu'il me semble voir une main levée devant moi ;
2) Voici une main ;
3) Il y a un monde matériel.

Ce n'est que si l'on est convaincu de ($W_{a*}3$) avant le début de l'argument que ($W_{a*}1$) peut constituer un fondement adéquat pour ($W_{a*}2$). Accepter ($W_{a*}1$) implique que l'on accepte déjà ($W_{a*}3$), sans quoi ($W_{a*}1$) ne pourrait effectuer de travail épistémique. Par conséquent, on accepte ($W_{a*}3$) « sans attendre quelque sorte de justification indépendante pour elle » [2002, p. 339]. C'est ce qui explique

correspondent au contenu des propositions-charnières, il en résulte que ces dernières ne peuvent pas être prouvées sans être présupposées.

pourquoi, dans ce type de preuve, il y a échec de la transmission des fondements.

La position de Wright est révélatrice de son adhésion à une conception internaliste de la justification. Il indique que si la garantie de ($W_{a*}2$) était transmise à ($W_{a*}3$), alors le sujet devrait être en mesure de « citer rationnellement »[194] ce qui fonde son acceptation de ($W_{a*}3$). Être justifié à croire que *p* exige non seulement que l'on ait accès à ce qui fonde notre croyance que *p*, mais aussi que l'on soit en mesure d'énumérer et de présenter ces raisons à autrui. Le maintien du principe de la transmission des fondements à travers l'implication connue est donc plus exigeant que la simple préservation du principe de clôture épistémique [Tucker ; A paraître *a*, *b*]. Ce qui me fonde à croire que j'ai deux mains (à savoir, selon Moore, mon expérience sensible) ne constitue pas *de ce fait* un fondement pour ma croyance que le monde extérieur existe ; même si ma croyance que « le monde extérieur existe » est impliquée par ma croyance que « j'ai deux mains ».

La principale conséquence de cet argument est qu'il apparaît que les propositions-charnières sont des propositions que nous sommes autorisés à croire sans fondements. Selon Wright, il s'agit de propositions qui sont garanties de manière « non méritée » (“*unearned warrant*” [2004*a*/*b*]). Dans ces conditions, on voit mal comment il est possible donner une réponse satisfaisante au sceptique, lorsqu'il nous demande les *raisons* que nous avons de penser que nous connaissons les propositions-charnières. Avec la distinction entre l'implication de la connaissance et la transmission des fondements, il s'avère que les perspectives de le convaincre sont réduites à néant : les propositions-charnières (tout comme les négations des hypothèses sceptiques) ne sont pas acceptées sur la base de raisons.

Par conséquent, un tel argument, bien que nous mettant sur la voie d'une lecture épistémique des propositions-charnières, s'arrête en chemin et semble finalement plus à même de conduire au scepticisme. En effet, notre incapacité à citer des raisons en faveur de (W_a3) suffit à conclure à l'absence de ces raisons. Or, puisqu'il n'y a pas d'authentique connaissance sans fondement (auquel le sujet pourrait avoir accès et qu'il pourrait présenter de manière articulée), c'est la porte ouverte au scepticisme. D'ailleurs, Wright conclut :

> « Je suggère que le principal message de *De la certitude* est que le scepticisme renferme une idée pénétrante, que Moore n'a pas saisie : selon cette idée, être un agent rationnel, conduisant de manière réflexive toute forme de recherche cognitive, signifie faire confiance à des suppositions qui (...) ne sont pas elles-mêmes le fruit d'une telle recherche, et qui donc ne sont *pas connues*. » [2004*b*, p. 305, mes italiques]

Wright oscille entre la position selon laquelle les propositions-charnières sont, d'une certaine manière, connues, c'est-à-dire connues sans fondement (ce qui suppose le maintien du principe de clôture épistémique) ; et la position selon laquelle, à strictement parler, elles ne sont pas connues (puisque nous ne sommes pas en mesure de les justifier, et que savoir que *p* exige de nous que nous soyons

[194] [2002, p. 236].

capables de citer ce qui justifie que *p*). Au final, son attachement à une conception internaliste de la justification ôte tout crédit à sa distinction entre le principe de clôture épistémique et le principe de transmission. A quoi bon faire une telle distinction et s'évertuer à dégager un espace théorique pour une lecture épistémique si, en dernier ressort, on travaille dans le cadre d'une conception internaliste de la justification ? Si nous adoptons une telle conception, les propositions-charnières ne peuvent pas faire l'objet d'un savoir.

Néanmoins, nous ne pouvons pas faire autrement que les *considérer comme* garanties. Nous ne pouvons pas nous empêcher de les *tenir pour* assurées. Il s'agit de l'attitude la plus rationnelle qui soit. Sur ce point, le sceptique ne trouve rien à redire. Ce qui lui pose problème, ce n'est pas que nous agissons comme nous le faisons[195]. Ce que le sceptique demande, c'est que nous lui donnions des raisons *épistémiques* de continuer de faire comme nous faisons. Pouvons-nous montrer que le maintien du principe de clôture épistémique, bien que désolidarisé du principe de la transmission des fondements, est compatible avec l'implication d'une authentique connaissance (pas une forme appauvrie de connaissance) ? Le défi est de concilier la nature particulière de ce savoir (il s'agit d'une connaissance de base, « non fondée ») avec la reconnaissance d'une certaine forme de « mérite épistémique ».

III.3) Deuxième stratégie : l'implication d'une connaissance non fondée et tacite

III.3.a) Le néo-mooréanisme

Cette approche s'inspire de celle de Moore, mais elle s'en distingue en ce qu'elle n'entreprend pas de *revendiquer* le savoir des propositions-charnières. Elle soutient que si la connaissance est maintenue à travers l'implication, il n'en est pas de même pour les fondements du savoir : je peux savoir que *q* (qu'il s'agisse de la négation d'une hypothèse sceptique, comme dans l'argument de Moore ; ou d'une proposition-charnière, comme chez Wittgenstein) sans que ce savoir ne soit soutenu par de bonnes raisons. C'est la raison pour laquelle il est inadéquat d'entreprendre de montrer qu'on dispose d'un tel savoir. Selon les adeptes d'une telle approche[196], c'est sur ce dernier point que leur position se détache de celle de Moore :

[195] Le sceptique pyrrhonien reconnaît que la plupart de nos croyances ne sont pas « optionnelles », qu'elles nous sont en quelque sorte imposées par la « nature ». C'est aussi un point essentiel chez Hume. Nos croyances ne sont pas et ne peuvent pas être fondées ; mais nous n'avons pas à les rejeter pour autant, nous ne le pourrions pas. La recommandation du sceptique de ne pas donner notre assentiment à toute croyance non soutenue par des preuves ne porte que sur les croyances qui sont susceptibles d'être fondées sur des raisons.

[196] Parmi eux : Sosa [1991, 1999], Greco, Pritchard [2005] et Engel [2007].

> « Une différence décisive entre la stratégie anti-sceptique néo-mooréenne et celle proposée par Moore lui-même, c'est que Moore a en fait essayé de *défendre* sa conclusion anti-sceptique. A l'opposé, le néo-mooréen se contente de dire que, sous réserve de certaines conditions[197], les agents sont capables de connaître des propositions ordinaires et les négations des hypothèses sceptiques (de la sorte, la clôture est maintenue). Cependant, cela ne signifie pas que l'on puisse légitimement employer notre connaissance d'une proposition ordinaire comme une partie d'un argument dont la conclusion est que l'on connaît les négations des hypothèses sceptiques, comme Moore essaie de le faire[198]. » [Pritchard 2005, p. 76-7]

Ce qu'une position néo-mooréenne retient de Moore, c'est que je peux savoir que les hypothèses sceptiques sont fausses. Plus généralement, c'est la défense d'une lecture épistémique des propositions-charnières qui devient possible. La raison en est que la connaissance impliquée n'exige pas d'être soutenue par des raisons. L'abandon de l'exigence justificationniste signe également l'abandon de la contrainte internaliste selon laquelle, pour savoir que *p*, je dois pouvoir avoir accès à mes raisons de croire que *p* (et être capable de les citer). C'est pourquoi, si une lecture épistémique des propositions-charnières est possible, la connaissance impliquée (celle des propositions-charnières) est de type externaliste[199].

La lecture non épistémique présuppose que pour connaître une proposition, il faut que nous puissions apporter des raisons qui la justifient de manière concluante. Cette approche partage avec les positions qui récusent le principe de clôture épistémique un attachement à la contrainte internaliste. Si Dretske affirme qu'il peut savoir que *p* (« ceci est un zèbre ») sans savoir ce que pourtant il sait être impliqué par *p* (*q* : « ceci n'est pas une mule déguisée »), c'est parce qu'il considère d'une part que les raisons dont il dispose en faveur de *p* ne constituent pas de bonnes raisons en faveur de *q*, et d'autre part qu'avoir accès à ce qui le justifie à croire que *q* est nécessaire à sa connaissance de *q*. L'argument de Dretske à l'encontre du principe de clôture épistémique suppose l'interprétation internaliste de

---

[197] Cette condition a trait au principe de sécurité, selon lequel « Si on sait que *p*, on n'aurait pas pu aisément se tromper à propos d'un cas semblable » [Engel 2007, p. 236]. cf. chapitre 1, I.2.a.ii (note 38, p. 34).

[198] On trouve ce même jugement critique à l'égard de Moore dans [Engel 2007, p. 119] : « Moore revendique ce savoir [des propositions empiriques ordinaires] sur le ton de la certitude. Il semble ainsi donner une allure internaliste à sa revendication de connaissance, un peu comme si son « J'ai deux mains » était le parallèle empirique du *cogito* cartésien. L'essence de la position néo-mooréenne externaliste est que nous pouvons avoir la connaissance *sans être en mesure de fournir des raisons* » (mes italiques).

[199] Pritchard considère cependant qu'on ne peut appliquer une telle lecture au *De la certitude* :

> « nous ne devrions pas trop attendre de telles « interprétations » anti-sceptiques de la position de Wittgenstein [à propos des propositions-charnières]. Après tout, leur source est un cahier de notes éparses, pas un texte ciselé, et de plus Wittgenstein n'était pas connu pour sa ferveur anti-sceptique (...) Ce que je suggérerai, cependant, c'est qu'une position anti-sceptique pertinente peut être développée à partir de la notion de proposition-charnière, que ce fût ou pas la conception de Wittgenstein sur cette notion (...) il y a dans ce texte autant d'éléments qui soutiennent cette conception des propositions-charnières qu'il y en a en faveur de son interprétation rivale, non épistémique. » [2001, p. 9-10]

Selon Pritchard, si externalisme il y a dans *De la certitude*, il ne peut s'agir que d'un « externalisme latent » [2007*a*, p. 223].

ce principe[200].

Si nous n'adoptons pas une conception internaliste de la justification, il s'en suit que – même si nous n'avons pas accès aux raisons qui nous autorisent à croire une proposition-charnière/la négation d'une hypothèse sceptique – nous pouvons néanmoins connaître ces propositions. De la sorte, le principe de clôture épistémique est maintenu. Simplement la connaissance impliquée est un savoir de type externaliste. C'est un savoir qui ne nécessite pas que le sujet ait accès aux justifications qui le soutiennent[201]. C'est là un des apports essentiels d'une approche néo-mooréenne de la connaissance : elle explique pourquoi nous savons que *q*, tout en rendant compte du fait que nous ne sommes pas en mesure de donner des raisons qui soutiennent que *q*. Cette position permet également d'intégrer un des apports essentiels de la lecture non épistémique (on ne peut pas donner de bonnes raisons de croire que l'on connaît une proposition-charnière) au sein d'une lecture globalement épistémique, anti-sceptique.

> « (…) une absence de justification internaliste n'impliquera pas une absence de connaissance *simpliciter*. Ainsi, il pourrait être le cas que la clôture internaliste échoue, et cependant que la clôture elle-même ne soit pas touchée, dans la mesure où bien que la connaissance *simpliciter* soit « close » sous l'implication connue, il n'est pas vrai pour autant que la connaissance d'un genre spécifiquement internaliste soit également close sous l'implication connue. » [Pritchard 2005, p. 69]

Par conséquent, si nous maintenons le principe de clôture épistémique, trois cas sont envisageables :

> *1)* soit la connaissance impliquée est une connaissance au sens internaliste du terme, qui exige que nous ayons accès aux raisons de croire la proposition impliquée ;
> *2a)* soit la connaissance impliquée est une connaissance au sens externaliste du terme, qui n'exige pas que nous ayons accès aux raisons de croire la proposition impliquée (bien qu'il puisse y avoir de telles raisons) ;
> *2b)* soit la connaissance impliquée est une connaissance au sens externaliste du terme, et il n'existe pas de raisons de croire la proposition impliquée.

La lecture non épistémique des propositions-charnières considère que nous nous trouvons dans le cas *1)* ; alors que la lecture épistémique se situe dans un cas de type *2)* [une approche reidienne constitue un cas *2a*]. Dès lors, il est possible de connaître ces propositions, même si l'implication de connaissance n'est pas solidaire de l'implication des fondements.

---

[200] « Le problème sceptique posé par la clôture est d'abord et avant tout un problème pour les théories de la connaissance internalistes. » [Pritchard 2005, p. 42]. Voir chapitre 1, I.3.a.

[201] Pour le moment, nous nous contentons d'une conception large d'une théorie externaliste de la connaissance : il peut s'agir ici aussi bien d'une théorie de la connaissance qui exige la présence de fondements, sans que le sujet doive y avoir accès [théorie évidentialiste], que d'une théorie de la connaissance qui n'exige pas la présence de fondements [théorie non évidentialiste, comme le fiabilisme].

III.3.b) Assertion et possession de connaissance : des conditions distinctes

La conception néo-mooréenne prend également en compte la différence entre les conditions de correction des assertions de connaissance, et celles propres à la possession d'un savoir. Si, lorsqu'un sujet fait un énoncé de connaissance, il doit remplir les conditions propres à une conception internaliste de la connaissance, ces conditions ne s'appliquent pas pour autant à la possession d'un savoir. Plus précisément, la possibilité de défendre une lecture épistémique des propositions-charnières suppose une forme d'agnosticisme quant au lien d'implication pouvant exister entre les conditions de correction des assertions de connaissance, et les conditions nécessaires et suffisantes à la possession de la connaissance. Que les énoncés de connaissance portant sur des propositions-charnières ne soient pas appropriés n'implique pas que nous ne connaissions pas les propositions en question. On ne peut pas tirer une telle conclusion à partir d'un point relatif aux implicatures conversationnelles. Ainsi, il est possible de concilier l'internalisme des raisons, appliqué aux énoncés de connaissance, avec une conception externaliste de la connaissance. Cela n'ôte rien au savoir en question : il ne s'agit pas d'un savoir « non mérité », ou d'une forme bâtarde de connaissance, mais d'un savoir qui satisfait aux conditions externalistes de la connaissance.

Même si Wittgenstein ne soutient pas explicitement que les conditions de correction des assertions de connaissance sont différentes des conditions de possession de connaissance, une telle position n'est pas exclue par ses remarques.

> « Si je voulais douter que ceci soit ma main, comment pourrais-je ne pas douter que le mot « main » ait une signification quelconque ? Alors, c'est quelque chose que je semble, après tout, *savoir*. » (§ 369)

> « Dans le jeu de langage (2)[202], peut-il dire qu'il sait que ce sont des pierres à bâtir ? - « Non, mais il le *sait*. » » (§ 396)

> « Ainsi il me semble que j'ai toujours su quelque chose, et que pourtant il n'y a aucun sens à le dire, à prononcer cette vérité. » (§ 466)

> « Est-ce que je sais que je suis en ce moment assis sur une chaise ? - Est-ce que je ne le sais pas ?! Dans les circonstances présentes personne ne dira que je le sais ; tout aussi peu qu'on dira, p. ex., que je suis conscient. Et normalement on ne le dira pas non plus des passants dans la rue. Mais même s'il est vrai qu'on ne le dit pas, n'en *est*-il pas moins ainsi ?? » (§ 552)

Wittgenstein est prêt à reconnaître que, d'une certaine manière, je sais que « ceci est ma main », je sais que « je suis en ce moment assis sur une chaise ». Seule la conception externaliste de la connaissance est en mesure de prendre en charge ce savoir. Sa principale caractéristique est qu'il se manifeste par notre comportement. Mais il ne s'énonce pas :

[202] Référence au jeu de langage imaginé par Wittgenstein dans les *Recherches Philosophiques* (I, §2).

> « Il nous faut montrer que même s'il n'emploie jamais les mots « Je sais... », sa conduite montre la chose qui nous concerne. » (§ 427)

> « « Je sais que cette chambre est au deuxième étage, que derrière la porte se trouve un petit couloir menant à un escalier, et ainsi de suite. » On peut imaginer des cas où je prononcerais de telles paroles mais ils seraient extrêmement rares. D'un autre côté, je montre ce savoir jour après jour par ce que je fais et aussi dans ce que je dis (...). » (§ 431)

> « L'expression « Je sais... » ne peut avoir de sens qu'en relation avec les autres preuves de mon « savoir ». » (§ 432)

Par « preuves de mon savoir », il faut entendre les manifestations multiples de mon savoir. Que je sache que « cette chambre est au deuxième étage » n'est pas quelque chose qui se démontre. C'est un savoir qui se montre par mes actions (quand je veux aller dormir, je monte au deuxième étage) et par mes paroles (si quelqu'un me demandait où se situe la chambre, je répondrais « au deuxième étage »). Notre savoir des propositions-charnières s'exerce de la manière dont nous exerçons différentes capacités, différents savoir-faire. C'est un ensemble de pratiques que nous maîtrisons. Par contre, non seulement il n'est pas approprié de dire que nous connaissons ces propositions (qui décrivent nos savoir-faire), mais aussi nous n'avons pas conscience de ce qu'elles pourraient être :

> « [Une phrase assertorique qui pourrait être utilisée comme un principe de la recherche et de l'action] serait simplement assumée comme un truisme, jamais mise en question, voire *peut-être jamais formulée*. » (§ 87, mes italiques)

> « Je dis image du monde et non hypothèse, car c'est la fonction de toutes ses recherches ; une fondation qui va de soi et qui, en tant que telle, reste *inarticulée.* » (§ 167, mes italiques)

Les fondations épistémiques de nos énoncés de connaissance ne sont jamais formulées. Elles vont sans dire. Le savoir des propositions-charnières ne se manifeste que par nos actions et nos paroles. Il est constamment mobilisé, mais nous n'y prêtons pas attention. Savoir que *p*, quand *p* est une proposition-charnière, n'implique ni le fait de dire que « je sais que *p* » (ce n'est pas la manière appropriée de manifester ce savoir), ni le fait d'y penser. Par conséquent, si une lecture épistémique des propositions-charnières est possible, la connaissance de ces propositions ne peut être que tacite[203].

[203] C'est une conséquence que Williams n'hésite pas à tirer : pour posséder un savoir relatif à certaines propositions (qu'il nomme « nécessités méthodologiques »), il faut qu'il reste tacite. Le seul fait d'exprimer ces propositions revient à les faire basculer au niveau des propositions ordinaires, c'est-à-dire au niveau des propositions qui ne fonctionnent pas comme des « principes de la recherche et de l'action ». Dire que « *p* », quand *p* est une proposition-charnière, c'est faire basculer cette proposition dans le contexte sceptique, dont la particularité est que les propositions qui assument la fonction de propositions-charnières ne sont plus celles que nous présupposons ordinairement, mais sont celles qui correspondent aux principes que le sceptique fait siens. On trouve aussi chez Sellars [1963, p. 82-3] l'idée d'une stabilité « mouvante » de notre système doxastique. Selon Williams [1977, chapitre 5, conclusion], la connaissance n'est pas un édifice qui repose sur des fondations immuables. C'est un phénomène « social » qui évolue. Si à tout moment on se

Conclusion

La stratégie néo-mooréenne ne va pas sans difficultés : elle implique d'une part que les propositions-charnières peuvent – à la faveur d'un changement de contexte – perdre leur statut de « pivots épistémiques »[204], et d'autre part qu'il y a des choses que nous savons, mais à l'évaluation épistémique desquelles nous ne pouvons pas procéder. Par conséquent, elle nous empêche de *répondre* au sceptique, et plus généralement de réfléchir *philosophiquement* sur le statut épistémique des propositions-charnières.

En effet, le sceptique ne nous demande pas seulement si nous savons quoi que ce soit. La question de la possession de la connaissance n'est pas la plus pressante. Là où la question sceptique se transforme en problème, c'est lorsque le sceptique nous donne des arguments qui établissent que – même s'il se pouvait que nous sachions que *p* (quand *p* est une proposition-charnière) – nous ne pourrions pas le lui montrer. C'est ce qui se passe avec la lecture que nous venons de proposer : elle ne nous offre pas la possibilité d'une connaissance *philosophique, réflexive,* des propositions-charnières. Il en résulte que, bien qu'une lecture épistémique soit possible quand il ne s'agit que de déterminer si nous connaissons ou non les propositions-charnières, quand la connaissance réflexive et articulée de ces propositions est en jeu, c'est la lecture non épistémique qui s'impose. En effet, le sceptique nous demande d'*énoncer* les raisons que nous avons de dire que nous connaissons ces propositions, raisons dont nous ne disposons pas.

On a vu qu'une lecture non épistémique relative à la *possession* de connaissance n'est pas satisfaisante : à force d'insister sur le caractère hétérogène des propositions-charnières et des propositions empiriques ordinaires, on ne comprend pas comment ces dernières peuvent être connues *du fait de* leur inscription au sein du système défini par les propositions-charnières. Cette lecture ne considérant pas comme un problème le fait que notre connaissance empirique ordinaire se déploie dans le cadre d'un système non épistémique, elle ne prend pas la peine d'expliquer ce qui fait la jonction entre les jugements-cadre, non connus, et les jugements ordinaires, connus.

---

rapporte à un « noyau » de croyances à l'aune desquelles des croyances moins certaines sont vérifiées, ce noyau peut être révisé de manière drastique (du moment que les croyances qu'il contient ne soient pas *toutes* mises en cause *en même temps*). Williams défend une forme de fondationnalisme contextualiste.

[204] Pritchard [2007*a*, p. 214] objecte à Williams que si un simple changement de contexte suffit à changer le statut épistémique des propositions, alors notre savoir des propositions-charnières est bien « instable », ce qui ne semble pas compatible avec la forte implantation des propositions-charnières dans nos jeux de langage. Williams considère que la place qu'il ménage à l'instabilité de la connaissance est un point fort de sa thèse, dans la mesure où c'est ce qui permet de nous corriger et donc de gagner une certaine responsabilité épistémique. Cependant, comme le remarque Tiercelin, face à cette labilité du statut épistémique des propositions-charnières, « il n'est pas sûr que nous puissions toujours passer d'une rive à l'autre du fleuve sans nous laisser submerger par la marée montante » [2005, p. 107]. Dans [2001, p. 18], Pritchard indique que « là où Williams s'est trompé, c'est en n'étant pas suffisamment externaliste – c'est en ne poursuivant pas jusqu'au bout sa critique externaliste des énoncés du sceptique, de telle sorte que nous accordons qu'un agent peut posséder une connaissance anti-sceptique *dans n'importe quel contexte* » (mes italiques).

C'est pourquoi la lecture épistémique relative à la *possession* d'un savoir apparaît pertinente. Cependant, pour qu'une telle lecture fonctionne, elle doit s'adjoindre une lecture non épistémique relative à l'*assertion* d'un savoir. Le savoir dont les propositions-charnières font l'objet ne peut être qu'un savoir tacite et conforme aux canons d'une conception externaliste de la connaissance. Dans ces conditions, on est en mesure de répondre à la question sceptique de premier niveau, qui porte sur la possibilité de la connaissance. Pour cela, il suffit de signaler l'existence des propositions-charnières. Étant connues mais injustifiables, ces propositions résorbent la menace de la régression à l'infini. Cependant, quand le sceptique nous demande de donner les raisons que nous avons de penser que nous connaissons ces propositions, nous ne pouvons pas lui répondre. Le problème est que, ce qui inquiète le sceptique, ce n'est pas tant la possibilité que nous ne sachions rien, que la possibilité que nous soyons incapables de lui montrer comment nous savons que nous connaissons. Autrement dit, son interrogation est davantage liée à la « connaissance de la connaissance » qu'à la connaissance elle-même[205].

Pour que nous puissions le convaincre que nous connaissons bien ce que nous pensons connaître, il faut que nous puissions faire une évaluation critique de notre savoir. Il faut que nous puissions parler des propositions-charnières, que nous puissions apprécier leurs « titres » épistémiques, ce que n'accorde pas la lecture ici proposée. Confronté à une telle position, le sceptique est fort insatisfait : cette lecture ne prend pas en compte la dimension dialectique du défi qu'il lance. Certes, le fait que nous ne puissions pas le convaincre ne remet pas en cause notre connaissance de premier niveau. Cependant, en éliminant la possibilité d'une assertion de connaissance qui prend pour objet une proposition-charnière, en n'admettant qu'une connaissance de type externaliste et tacite de ces propositions, cette lecture s'ôte les moyens de répondre à la question méta-justificative du sceptique.

[205] C'est pourquoi une lecture épistémique relative à la *possession* de la connaissance peut être combinée avec une position sceptique de second niveau, ou « méta-scepticisme ». Selon cette position, bien que nous agissions comme si nous connaissions beaucoup de choses, nous ne sommes pas en mesure de fournir une explication philosophique de ce phénomène. Pour Wittgenstein, cela ne pose aucun problème, puisque de toute façon il n'y a pas à donner d'explication « plus profonde » de notre pratique du jugement. Ce méta-scepticisme est le pendant de notre confiance à l'égard des différentes certitudes objectives que nous tenons pour garanties dans l'exercice de nos pratiques épistémiques. Cette confiance n'a pas à être expliquée. Le risque serait d'essayer d'expliquer quelque chose que nous maîtrisons parfaitement, à l'aide de quelque chose que nous comprenons moins bien (§ 172). Nous n'avons pas besoin de postuler un principe qui servirait de fondement à la confiance que, par nos actes et nos jugements, nous manifestons à l'égard des propositions-charnières : d'une part, un tel principe n'apporterait rien qui ne soit déjà présent ; d'autre part, en fournir un serait procéder à une explication *obscurum per obscurcius* (§ 150). Comme le remarque Putnam : « C'est toujours la nécessité de quelque chose de mystérieux pour « justifier » ou approfondir « le fondement » de notre grammaire qui est dans la ligne de mire des écrits de Wittgenstein, jamais la grammaire elle-même. » [2002, p. 311, note XVI]. Autrement dit, nous n'avons pas à nous inquiéter de l'absence de fondement de nos jeux de langage. Cela n'a pas d'effet rétroactif sur les jeux de langage. Ce qui est critiquable, ce ne sont pas les jeux de langage eux-mêmes, mais c'est la tendance philosophique, instillée par le sceptique, de suggérer qu'il devrait y avoir une explication à la confiance que nous leur portons. Ce qui est critiquable, c'est de chercher à cerner ce qui « rend vraies » les propositions-charnières, puis – face à l'échec de cette tentative – de conclure à la l'absence de garantie de ces propositions, et donc à l'absence de toute connaissance.

C'est à ce niveau que nous faussons compagnie à Wittgenstein. Il n'offre pas les conditions nécessaires et suffisantes à une connaissance réflexive et articulée des propositions-charnières. Ce sont de telles conditions qu'Alston veut mettre en place. Il souhaite « évaluer nos pratiques doxastiques de base ». Là dessus, il se découvre des affinités avec Reid :

> « Reid ne suggère jamais qu'il y a quelque chose d'inintelligible dans l'idée que, par exemple, la perception sensible est fiable ou pas, ou que nous ne pouvons pas sensément poser la question de savoir si elle est fiable ou pas, bien qu'il puisse être difficile de trouver une manière de répondre à la question. Cela nous laisse, Reid et moi, libres de chercher des manières d'évaluer les pratiques doxastiques de base. » [1991, p. 165]

Il y a donc un sens à se poser la question de savoir si la perception sensible est fiable[206]. Alston ne considère pas qu'une telle réponse soit facile. Il admet qu'il est impossible de fournir *exactement* au sceptique ce qu'il nous demande : cela exigerait de notre part la réalisation d'une figure impossible, digne des exploits fantastiques du Baron de Münchhausen[207]. Mais la difficulté qu'il peut y avoir à répondre à cette question ne rend pas cette question caduque. Alors que la lecture néo-mooréenne n'offre pas de place à la mise en perspective de notre connaissance de base, Alston considère qu'il est tout à fait rationnel d'entreprendre de montrer que « la perception sensible est fiable ». Reste à déterminer si une telle tentative réussit. C'est l'objet du chapitre suivant.

[206] Ce sur quoi il s'oppose clairement à Wittgenstein : « [Wittgenstein] soutient qu'il n'y a aucun moyen de soumettre à la critique rationnelle les jeux de langage établis ; et par conséquent (…) cela n'a pas de sens de demander si une telle pratique est fiable, ou si ses présuppositions de base sont vraies, connues ou crues de manière justifiée. Je rejette chacune de ces thèses. » [1993*a*, p.130]. Voir aussi [1991, p. 153-4].

[207] « Ainsi, nous ne sommes tout simplement pas en position de dépasser, ou de sous-tendre, nos pratiques familières et de les critiquer à partir de cette position plus profonde et plus objective. Notre situation cognitive humaine ne le permet pas. » [1991, p. 150].

Chapitre 4

Le caractère incontournable de la circularité épistémique

Nous examinons différentes stratégies qui prennent explicitement en compte la question méta-justificative, et tentent de justifier de manière non circulaire les principes qui encadrent la production de nos jugements empiriques (I). Toutes – d'une manière ou d'une autre – échouent. Nous en tirons la leçon selon laquelle l'attitude la plus rationnelle consiste à accepter cette circularité, sans abandonner pour autant l'objectif de satisfaire la demande méta-justificative du sceptique. A ce titre, les théories de la connaissance externalistes ne sont pas en reste. Ainsi en est-il de celle proposée par Alston (II), qui montre que même s'il n'est pas nécessaire de savoir que P *(« la perception sensible est fiable ») pour que nos jugements perceptifs fassent l'objet d'un savoir, d'une part nous ne sommes justifiés à croire ces jugements que si nous sommes justifiés à accepter que* P*, et d'autre part, nous pouvons sous certaines conditions procéder à l'évaluation critique de* P*. Cependant, le principal défaut de cette stratégie est qu'elle échoue à établir une continuité entre le moment où nous acceptons les « présuppositions de base » propres à une pratique doxastique, et le moment où nous entreprenons leur évaluation épistémique. A cet égard, l'épistémologie de la vertu développée par Sosa semble mieux armée : elle s'efforce de distinguer et d'articuler la connaissance animale et la connaissance réflexive (III). Cependant, elle achoppe sur la façon de décrire l'attitude du sujet à l'égard des présuppositions du sens commun : en en proposant une caractérisation minimaliste (il ne s'agirait que d'une attitude propositionnelle implicite), cette stratégie ne rend pas suffisamment compte de la place fondamentale que tiennent ces présuppositions dans notre pratique du jugement.*

Introduction

On a vu que, en réponse à la première question du sceptique, Reid affirme que nous sommes constitués de telle sorte que, en ayant certaines sensations dans certaines circonstances, nous sommes disposés à croire certaines choses à propos du monde. Le principe épistémique qui lie des données entrantes sensibles aux sorties doxastiques correspondantes est le cinquième principe premier des vérités contingentes : « Les choses que nous percevons distinctement par nos sens existent vraiment et sont telles que nous les percevons » [EIP, VI, 5, p. 476]. Alston caractérise de façon similaire la « fonction » qui traduit des entrées sensibles non doxastiques en sorties doxastiques[208] : « ce qui nous apparaît comme étant tel et tel est de ce fait, en l'absence d'indications suffisantes du contraire, susceptible d'être tel et tel » [1999*a*, p. 198], ou encore : « si X apparaît P, on peut présumer que X est P, à moins qu'il ne soit montré qu'il en est autrement » [2002*b*, p. 82]. Dans ce cadre, pour que nos jugements perceptifs fassent l'objet d'un savoir, il n'est pas nécessaire que nous connaissions ces principes, si par là nous supposons qu'il faudrait que nous donnions des raisons concluantes de les croire. Cela ne nous ôte pas pour autant le savoir de ces principes, mais il s'agit d'un savoir au sens externaliste du terme. Ce faisant, nous satisfaisons le principe du critère* :

> *Principe du critère**
> (KR)* Une source potentielle de connaissance K ne peut produire de la connaissance pour un sujet S que si S sait que K est fiable. S sait immédiatement$^{(e)}$ que K est fiable, mais il ne sait pas qu'il le sait.

[208] La « fonction » est ce qui définit une « pratique doxastique ». Alston est sensible à la question de l'individuation des pratiques doxastiques. En effet, pour déterminer si une pratique est fiable, encore faut-il que nous puissions très précisément la délimiter. Nous avons besoin d'un critère qui soit suffisamment large pour éviter le « problème du cas unique », sans être trop large pour éviter le problème de « l'absence de distinction ». Pour résoudre le problème de la généralité (cf. chapitre 1, II.3.a), Alston indique que : « La fonction détermine le type pertinent. » [1995, p. 363]. Une fonction est un processus réglé qui est défini par le type de données à partir duquel il opère (données exclusivement sensibles, croyances, hypothèses, etc.) et le type de sorties qu'il produit (croyances au contenu très déterminé, ou non). Qu'une même croyance puisse être le produit de fonctions différentes ne constitue pas un problème : l'indétermination conceptuelle est conciliable avec une détermination psychologique *réelle*, c'est-à-dire avec l'idée selon laquelle *une seule* fonction constitue la fonction pertinente pour la justification de la croyance considérée [2005*a*, p. 139]. Il y a des faits psychologiques objectifs qui « sélectionnent » la fonction dont tel processus est l'occurrence. Par conséquent, une profusion des types ne pose pas de problème pour une théorie fiabiliste. Ce faisant, Alston répond à l'objection de Feldman et Conee [1998, p. 378], pour qui l'existence de types « psychologiquement réels » n'empêche pas qu'une même croyance puisse être le produit d'une multitude de types psychologiques opérationnels. Pour Alston, au contraire, tout comme le fait que nous appartenons à de nombreuses classes (la classe des « objets qui existent au XXI^{ième} siècle », la classe des « objets qui ne s'évaporent pas », etc.) ne remet pas en cause le fait que c'est notre appartenance à la classe des êtres humains qui est la plus pertinente pour caractériser ce que nous sommes ; de même, le fait qu'une croyance puisse être le produit de l'activation de nombreuses fonctions n'empêche pas qu'il existe des faits objectifs fondamentaux qui déterminent telle fonction comme étant « l'espèce naturelle », c'est-à-dire la fonction pertinente, pour la production de la croyance en question. Nous prendrons comme objets d'étude les pratiques doxastiques « de base » que sont la conscience, la perception et la mémoire (ce sont des pratiques doxastiques de base au sens où elles n'ont besoin d'aucune autre faculté pour se développer, et où elles sont nécessaires au développement d'autres facultés).

La question est de savoir comment, dans ces conditions, il est possible de satisfaire la demande méta-justificative du sceptique. Dans la mesure où Alston développe une épistémologie de type externaliste, il semble à première vue mal placé pour offrir les ressources conceptuelles nécessaires à l'entreprise qui consiste à justifier les principes épistémiques. Pourtant, il est sensible à cette question. Il s'agit même d'une question cruciale pour une théorie fiabiliste de la connaissance. Si ce qui est en mesure de convertir une croyance vraie en une connaissance, c'est le fait que cette croyance soit produite par une faculté fiable[209], alors la réponse à la question de savoir comment nous pouvons prouver que *P* (« la perception est fiable ») constitue un élément essentiel dans la réponse à la question de savoir comment nous savons que nos jugements perceptifs relèvent bien de la catégorie du savoir. C'est en cela que la démarche d'Alston se distingue des théories externalistes classiques : selon lui, l'entreprise qui consiste à évaluer nos pratiques doxastiques est intelligible et doit recevoir un traitement spécifique.

Ce que Reid nomme « principes du sens commun », et ce que nous avons traité sous la forme de « propositions-charnières » chez Wittgenstein, Alston le nomme « présuppositions de base ». A chaque pratique doxastique correspond un ensemble de présuppositions distinctives. Ainsi, pour la pratique doxastique de la perception sensible, on trouve les présuppositions qu' « il y a des objets physiques » et *P*[210]. Dans le chapitre 2 (II.1), on a présenté une preuve de *P* qui procède par induction, ainsi que l'objection de la circularité qui s'y attache. Nous commençons par analyser d'autres preuves qui s'attachent à contourner cette circularité[211], avant d'examiner dans quelle mesure une épistémologie de type externaliste offre de meilleures perspectives en la matière.

I - Quelques preuves de la fiabilité de la perception sensible : les raisons d'un échec

> *Nous analysons trois stratégies, dont le but est de prouver que* P *tout en échappant à la circularité propre à l'argument empirique simple (argument qui tente de prouver la fiabilité de la perception sensible en ne partant que de croyances issues de cette faculté) : une stratégie s'appuyant sur un argument* a priori *(1) ; une autre s'appuyant sur un argument empirique complexe, le*

[209] « S est justifié à croire que *p* seulement si sa croyance que *p* a été acquise de manière fiable. » [1988, p. 2]

[210] Il faut être prudent quand il s'agit de savoir si Wittgenstein aurait lui-même inclus des propositions relatives à la fiabilité de nos facultés au sein de la catégorie des propositions-charnières. Le § 337 va pourtant en ce sens : « Lorsque je fais un calcul, je crois, sans le moindre doute, que les chiffres sur le papier ne permutent pas d'eux-mêmes, et je me fie aussi tout au long du calcul à ma mémoire, je m'y fie inconditionnellement ». Ici, la fiabilité de la mémoire est présupposée. Dans [1991, p. 164], Alston indique que les présuppositions propres à chaque pratique doxastique sont *générales*. Par conséquent, il n'y intègre pas des propositions comme « ceci est ma main » ou « la Terre existe depuis plus d'un an ». Wittgenstein est selon lui « trop généreux » dans la délimitation de cette catégorie.

[211] Dans [1991, chap. 3] et [1993*a*, chap. 2, 3, 4], Alston évalue d'autres preuves, dont nous ne parlerons pas ici, comme une preuve de type « transcendantal » ou une preuve de type « pragmatique ».

contenu des prémisses n'étant pas issu d'une unique source sensible (2) ; enfin, une stratégie s'appuyant sur la notion de justification prima facie *(3a). Cette dernière stratégie a été déclinée de deux manières, selon que – pour poser les prémisses de la preuve – il est requis (b) ou pas (c) qu'on ait une autorisation préalable en faveur de la présupposition que* P. *Comme les précédentes tentatives, ces dernières échouent (d). En effet, si les croyances perceptives ne sont justifiées que si nous sommes préalablement autorisés à accepter que* P*, alors la transmission de la justification échoue et la preuve est circulaire. Il pourrait sembler que si nous n'avons pas besoin d'être autorisés à présupposer que* P *pour poser les prémisses, alors la transmission de la justification est possible et la preuve n'est pas circulaire. Cependant, une telle preuve manque de convaincre le sceptique qui, dans ces conditions, ne peut même pas accepter les prémisses.*

I.1) Une preuve *a priori*

Dans la sixième des *Méditations métaphysiques*, Descartes explique que nous pouvons le plus souvent être assurés de la vérité de nos croyances issues de nos sens (du moins en tant qu'il y a des choses en elles – l'étendue – que nous percevons clairement et distinctement), et que Dieu ne peut pas nous avoir placés dans une situation telle que nous ne pourrions pas nous empêcher de croire des choses incorrectes à propos du monde.

> « (…) cette perception des sens est fort obscure et confuse en plusieurs choses ; mais au moins faut-il avouer que toutes les choses que j'y conçois clairement et distinctement (...) s'y retrouvent véritablement. Mais pour ce qui est des autres choses (...) il est certain qu'encore qu'elles soient fort douteuses et incertaines, toutefois de cela seul que Dieu n'est point trompeur, et que par conséquent il n'a pas permis qu'il pût y avoir aucune fausseté dans mes opinions, qu'il ne m'ait aussi donné quelque faculté capable de la corriger, je crois pouvoir conclure assurément que j'ai en moi les moyens de les connaître avec certitude. » [AT, IX, 63-64]

Descartes fait dépendre la fiabilité de notre perception sensible du fait que Dieu existe, et du fait que nous avons la capacité de distinguer ce qui est clairement et distinctement conçu de ce qui semble seulement l'être. Il peut raisonnablement conclure à la vérité des croyances issues de ses sens (du moins, à la vérité de ses croyances *appréhendées du point de vue de ce qui en elles peut faire l'objet d'une perception claire et distincte* : à savoir, la matière en général), dans la mesure où elles font l'objet d'une perception claire et distincte par « l'œil de l'esprit », et dans la mesure où son Créateur est vérace. Plus précisément, c'est sa *connaissance* de l'existence d'un Dieu non trompeur qui valide la règle de l'évidence, selon laquelle tout ce qui est perçu clairement et distinctement est vrai (c'est-à-dire « se retrouve véritablement dans les choses »). Ainsi comprise, la preuve de la « fiabilité de la perception sensible » suppose la validité du principe suivant :

(A)
1) Si je sais que Dieu existe et si je sais que Dieu n'est pas trompeur ;
2) Alors je sais que tout ce que je perçois clairement et distinctement est vrai.

Le problème avec un tel raisonnement est qu'il n'échappe pas à l'objection de la circularité. En effet, sur quel critère Descartes se base-t-il pour déterminer que sa preuve de l'existence de Dieu est valide ? Dans la *Méditation Troisième*, Descartes part de la première vérité qu'il a établie, à savoir qu'il est une chose qui pense, pour en tirer une règle générale de l'évidence (celle de la clarté et de la distinction de la perception), à l'aune de laquelle il évalue les différentes idées qu'il peut apercevoir, et en particulier celle de Dieu :

> « Je suis certain que je suis une chose qui pense ; mais ne sais-je donc pas aussi ce qui est requis pour me rendre certain de quelque chose ? Dans cette première connaissance, il ne se rencontre rien qu'une claire et distincte perception de ce que je connais ; laquelle de vrai ne serait pas suffisante pour m'assurer qu'elle est vraie, s'il pouvait jamais arriver qu'une chose que je concevrais ainsi clairement et distinctement se trouvât fausse. Et partant il me semble que déjà je puis établir pour règle générale, que toutes les choses que nous pouvons établir fort clairement et fort distinctement, sont toutes vraies.
> (...) Et l'on ne peut pas dire que peut-être cette idée de Dieu est matériellement fausse, et que par conséquent je la puis tenir du néant, c'est-à-dire qu'elle peut être en moi pour ce que j'ai du défaut (...) car, au contraire, cette idée étant fort claire et fort distincte, et contenant en soi plus de réalité objective qu'aucune autre, il n'y en a point qui soit de soi plus vraie, ni qui puisse être moins soupçonnée d'erreur et de fausseté. » [AT, IX, 27 ; AT, IX, 36]

Dans cet extrait, Descartes passe d'un principe (qui pose son existence comme chose pensante) à un autre principe (qui pose un Dieu parfait et infini). Dans les discussions contemporaines sur l'argument cartésien, on se pose la question de savoir comment Descartes effectue cette transition. Une réponse consiste à dire que la transition s'effectue à la faveur d'un autre principe, formel cette fois-ci, la règle générale de l'évidence[212]. Cette réponse s'articule en trois étapes :

Tout d'abord, Descartes commence par réactualiser la certitude dont il a fait l'acquisition dans la méditation précédente (« Je suis certain que je suis une chose qui pense ») : bien que certaine, bien qu'étant la seule chose qu'il puisse se targuer de connaître véritablement, cette connaissance ne porte pas sur un fait général, mais sur l'existence d'une chose pensante particulière et sur le type de chose qu'il est. A ce niveau, il n'y a pas lieu de distinguer entre ce dont il est certain et ce qu'il connaît : la certitude (subjective) et la connaissance (de la vérité) coïncident.

Puis Descartes montre que cette connaissance particulière emporte avec elle la connaissance de ce qui en fait un savoir, c'est-à-dire la connaissance de la raison pour laquelle il s'agit d'une connaissance : « ne sais-je donc pas aussi ce qui est

[212] La présentation qui suit constitue une reconstruction de la démarche cartésienne, qui ne correspond pas exactement à celle que Descartes adopte dans les *Méditations*. Voir notes suivantes.

requis pour me rendre certain de quelque chose ? ». A partir du seul savoir qui a résisté à l'épreuve du doute, Descartes est en mesure d'élargir son champ de connaissance, en dégageant le réquisit de son savoir qu'il est une chose qui pense. Il s'autorise de son savoir d'une proposition particulière pour poser la règle générale de l'évidence, qui énonce les conditions sous lesquelles nous pouvons être assurés de connaître les choses telles qu'elles sont. Il dégage ce qui est implicitement à l'œuvre dans son savoir qu'il est une chose qui pense. Cette extension du savoir est possible parce que l'évidence du *cogito* est une « évidence modèle » : c'est une proposition pour laquelle il n'y a pas de dichotomie entre ce qui m'apparaît clairement et distinctement et ce qui est véritablement clair et distinct. C'est pourquoi Descartes s'autorise d'un cas particulier pour extraire une règle générale, que nous pouvons appeler aussi « principe épistémique » ou « critère de vérité ». Ce mouvement ne s'effectue pas à la suite d'un travail de généralisation, puisque la règle est déjà contenue dans la certitude du *cogito*. Descartes procède de la sorte :

1) Je sais que *p* ;
2) Mon savoir que *p* se caractérise par une perception claire et distincte que *p* ;
3) Donc tout ce que je perçois clairement et distinctement est vrai[213].

Mais qu'est-ce qui autorise le passage de 2) à 3) ? Il semble que Descartes ne peut formuler un tel principe épistémique que s'il présuppose *déjà* une liaison nécessaire entre les critères de l'évidence (clarté et distinction) et la vérité : c'est la portée de ses propos quand il affirme que « s'il pouvait jamais arriver qu'une chose qu['il] concevrai[t] ainsi clairement et distinctement se trouvât fausse », alors évidemment il ne pourrait certainement pas se contenter d'une simple perception claire et distincte de *p* pour conclure à la vérité de *p*. Mais précisément, si Descartes établit cette règle générale, c'est qu'il considère *déjà* que sa perception claire et distincte est infaillible. Si les caractéristiques rencontrées sur un cas particulier peuvent être transformées en norme, c'est parce que la liaison entre l'évidence et la vérité ne peut pas manquer d'être vraie. Dans la mesure où, sur ce cas particulier, les remous du doute ne peuvent pas dissoudre le lien entre ce qu'il me semble percevoir clairement et distinctement et ce qui est vrai, alors cette règle générale de l'évidence peut être posée comme ligne directrice de la progression de la recherche.

La dernière étape de l'argument cartésien consiste à appliquer le principe épistémique à l'existence de Dieu, selon le raisonnement suivant :

1) Je perçois clairement et distinctement que Dieu existe ;
2) Donc il est vrai que Dieu existe (et qu'il contient toutes les perfections que je conçois clairement et distinctement dans l'idée de Dieu : l'infinité, la bonté, la véracité, etc.).

Ce raisonnement respecte le principe suivant :

[213] Cette présentation de l'argument cartésien passe sous silence le fait que, dans les *Méditations*, Descartes dit simplement qu'*il lui semble que* tout ce qu'il perçoit clairement et distinctement est vrai : « il me semble que déjà je puis établir pour règle générale, que toutes les choses que nous pouvons établir fort clairement et fort distinctement, sont toutes vraies ».

(B)
1) Si je sais que tout ce que je perçois clairement et distinctement est vrai ;
2) Alors je sais que Dieu existe.

Autrement dit, selon cette ligne argumentative, bien avant d'avoir prouvé que Dieu existe, Descartes se fierait à sa faculté de perception (intellectuelle) claire et distincte. La démonstration de l'existence de Dieu, ainsi que la démonstration de sa véracité, seraient subordonnées à l'adoption de la règle de l'évidence.

Le problème est que les principes (A) et (B) ne semblent pas compatibles. Je ne peux pas raisonnablement soutenir en même temps que je ne sais que tout ce que je perçois clairement et distinctement est vrai que si je sais que Dieu existe et que si je sais qu'il est vérace ; et que je ne sais que Dieu existe et qu'il est vérace que si je sais que tout ce que je perçois clairement et distinctement est vrai. Si c'était le cas, alors je ne pourrais jamais savoir ni *p* (« Dieu existe et Dieu est vérace ») ni *q* (« tout ce que je perçois clairement et distinctement est vrai »). La raison en est que, selon (A), pour savoir que *q*, il faut que je sache préalablement que *p* ; mais que selon (B), pour savoir que *p*, il faut que je sache préalablement que *q*. Ce problème, présenté sous la forme d'une incompatibilité entre les principes (A) et (B), constitue une manière de formuler le problème du « cercle cartésien »[214]. C'est

[214] Rappelons que Descartes avait clairement pris conscience de cette difficulté et qu'elle a fait l'objet de réponses de sa part, notamment dans les *Secondes*, les *Quatrièmes* et les *Septièmes réponses* aux *Objections.* Le problème du cercle, tel qu'il se présente à Descartes, prend deux formes : il part soit de la connaissance du fait que je suis une chose qui pense, soit de la connaissance de l'existence de Dieu. A chaque fois, il est rétorqué que Descartes ne peut pas maintenir à la fois qu'il n'est assuré de la validité de la règle générale de l'évidence qu'à cause que Dieu existe et est parfait d'une part, et qu'il ne sait qu'il est « véritablement une chose pensante » et que « Dieu existe », que s'il est préalablement assuré de la règle générale de l'évidence d'autre part. La première forme de « mouvement tournant » fait l'objet des *Secondes objections*, formulées par le Père Mersenne. Dans les *Quatrièmes objections*, Arnauld diagnostique le deuxième type de cercle.

En guise de réponse à cette partie des *Quatrièmes objections*, Descartes renvoie à la distinction qu'il a effectuée dans les *Secondes objections,* distinction entre deux types de vérités : les vérités axiomatiques ou principes premiers, et les vérités qui constituent la conclusion de raisonnements. Lorsqu'il dit que « nous ne pouvons rien savoir certainement, si nous ne connaissons premièrement que Dieu existe », Descartes l'entend du deuxième type de vérité, c'est-à-dire de celles que nous pouvons concevoir actuellement, alors même que « nous ne pensons plus aux raisons d'où nous les avons tirées ». Dans ce cas, la connaissance de Dieu est un préalable nécessaire, dans la mesure où c'est ce qui me garantit que j'ai *autrefois* perçu clairement et distinctement le rapport entre les prémisses et la conclusion. Le *cogito* (du moins dans la forme qu'il prend dans les *Méditations*) appartient quant à lui à ce genre de vérités simples, qui sont connues « par une simple inspection de l'esprit ». A ce titre, son évidence est toujours *actuelle* et s'impose à moi. Comme l'ont bien montré les interprètes (Gouhier [1962, p. 312-9] ; Beyssade [1992 ; 2001, p. 141-6] ; Rodis-Lewis, [1971, p. 261-9]), notamment en s'appuyant sur le quatrième paragraphe de la troisième *Méditation*, il n'y a de cercle que si l'on met sur le même plan des vérités qui n'interviennent pas au même stade du parcours réflexif, et qui ne se comportent pas de la même manière relativement à la règle générale de l'évidence. Si la véracité divine est requise pour garantir la vérité des *autres* évidences, c'est-à-dire de celles qui ne sont pas actuelles et qui constituent la conclusion de raisonnements, ça n'est pas le cas pour le *cogito* ni pour l'idée de Dieu.

Certes, dans le quatrième paragraphe de la troisième *Méditation*, même les vérités simples semblent ne pas pouvoir résister aux assauts répétés du doute, mais ce n'est que « toutes les fois que » le sujet détourne momentanément son esprit de leurs évidences, pour envisager l'hypothèse d'un Dieu trompeur. Appréhendées sous l'angle d'une tromperie radicale, elles ne constituent plus des vérités *premières*, et il apparaît tout à fait possible au sujet que ce qu'il croit percevoir clairement et distinctement n'est pas *vrai*. Mais « toutes les fois que » le sujet tourne actuellement son esprit vers ces évidences, elles s'imposent à lui et actualisent la règle générale d'évidence. Cette précision permet d'échapper à l'objection selon laquelle,

celle qui est adoptée par Van Cleve dans son article “Foundationalism, Epistemic Principles and the Cartesian Circle” [1979], article discuté par DeRose [1992] et Sosa [1997*a*/*b*][215]. Nous nous cantonnerons à dégager deux difficultés qui assaillent toute stratégie qui, à l'instar de la démarche cartésienne ainsi reconstruite, entreprend de prouver que notre perception sensible est fiable en partant de données non sensibles.

▸ La première difficulté tourne autour de l'articulation entre notre connaissance de la règle générale de l'évidence et notre connaissance de la proposition que « Dieu existe et Dieu est vérace ». Si la garantie de la fiabilité de notre perception sensible est subordonnée à la fiabilité de notre perception claire et distincte, elle-même subordonnée à la démonstration de l'existence et de la véracité divine, alors il semble possible de démontrer de manière non circulaire la fiabilité de notre perception sensible, en partant de prémisses qui ne doivent *rien* à la perception sensible. Cependant, si la circularité n'intervient pas directement au niveau du rapport qui existe entre la perception sensible et ce qui en garantit la fiabilité, elle intervient au niveau où se noue le rapport entre la règle générale de l'évidence et la connaissance de l'existence de Dieu. En effet, je ne sais que ma perception sensible est fiable que si je sais que je dispose de cette capacité à distinguer les propositions dont il me semble que je les conçois clairement et distinctement, de celles que je conçois clairement et distinctement. L'assurance d'être doté d'une telle capacité m'est fournie par la connaissance de l'existence de Dieu et du fait qu'il n'est pas trompeur. Dans cette perspective, je ne peux prouver que *P* que si je présuppose dans mes prémisses que Dieu existe et qu'il n'est pas trompeur. La preuve de *P* repose sur l'acceptation de (A).

La difficulté est de concilier cela avec le fait qu'il semble également nécessaire d'accepter le principe (B), qui subordonne la connaissance de l'existence de Dieu à celle de la règle générale de l'évidence. La question est de savoir à qui, de *p* (« Dieu existe et Dieu est vérace ») ou de *q* (« tout ce que je perçois clairement et distinctement est vrai »), revient le statut de principe épistémique général, dont l'autre proposition constituerait une application particulière. Appréhendé de cette manière, le problème de la circularité demande que soit élucidée la nature du rapport existant entre un cas particulier et une règle générale. Si on donne la priorité au principe (A), l'argument de Descartes (tel qu'il a été reconstruit) souscrit à la voie particulariste, puisqu'il dérive la règle de la perception claire et distincte d'une proposition particulière perçue clairement et distinctement. Pourtant,

pour prouver que Dieu existe et est d'une infinie bonté (preuve nécessaire pour que nous soyons assurés que tout ce que nous percevons clairement et distinctement est vrai), Descartes s'appuierait sur des prémisses qu'il tient pour vraies, alors qu'au moment même où il leur donne son assentiment (c'est-à-dire avant que l'existence de Dieu n'ait été prouvée), il reconnaît qu'il peut douter de toutes ces choses qu'il pense percevoir clairement et distinctement. Voir [Gewirth 1941], [Curley 1978], [Doney 1970] pour l'idée selon laquelle Descartes ne commet pas de faux pas quand il part de prémisses qui ne bénéficient que d'une certitude psychologique (c'est-à-dire de propositions qui peuvent être certaines *et* fausses), et en tire une règle relative à la certitude normative des propositions clairement et distinctement perçues.

[215] Selon cette lecture, là où Descartes considère qu'il n'est « pas tombé dans la faute qu'on appelle cercle » [AT, IX, 190], la présence d'un cercle doit être au contraire pleinement assumée. La finalité de cette lecture est de comprendre dans quelle mesure cette circularité ne pose pas de problème.

l'acceptation de *p* ne semble être possible que si nous acceptons, au moins implicitement, le principe (B) : le sujet ne sait que *p* que parce que son idée de Dieu est claire et distincte et qu'il a préalablement établi la règle générale de l'évidence. Si la préséance est donnée au principe (B), on fait alors de la démarche cartésienne une démarche méthodologiste.

Quelle que soit la démarche privilégiée, la possibilité de prouver la fiabilité de notre perception sensible se heurte toujours au problème de la circularité, même si ce n'est qu'indirectement. En considérant que la fiabilité de notre perception sensible ne peut être garantie que si, par une inspection de l'esprit, il y a des choses dans nos croyances issues de nos sens que nous pouvons percevoir clairement et distinctement, l'argument *a priori* érige la perception claire et distincte en critère, et soulève la question de savoir comment nous savons que tout ce que nous percevons clairement et distinctement est vrai. Si on considère que le critère de l'évidence dérive d'une proposition particulière, qui constitue elle-même une application de ce principe, on entérine la présence de la circularité[216].

▸ La seconde difficulté tourne autour de la question de savoir quel rapport nous pouvons établir entre la perception claire et distincte et la perception sensible. En effet, outre le problème général de la circularité, le problème qui se pose avec la démarche cartésienne est qu'elle présuppose qu'il est possible de conclure quelque chose à propos de notre perception sensible en partant de tout autre chose que les données de notre perception sensible, en l'occurrence en partant de notre perception claire et distincte, qui est une capacité d'intuition, d'intellection[217]. On retrouve un problème qui s'est posé avec la démarche qui conclut à la fiabilité de notre perception visuelle à partir de données sensibles relevant d'une autre faculté sensible que la vision [chapitre 2, II.1]. Comment Descartes sait-il qu'il existe des rapports réglés entre la perception claire et distincte et la perception sensible ? Il peut répondre qu'il le sait parce que Dieu, qui nous a créés, est bon et qu'il ne peut pas souhaiter que ce que nous percevons clairement et distinctement dans nos croyances sensibles, ne correspond pas à ce qui existe réellement dans le monde.

[216] Plus loin, nous présentons et discutons les arguments de Van Cleve [III.2.a], DeRose [III.2.b] et Sosa [III.3], selon lesquels la présence de la circularité dans l'argument cartésien ne lui ôte pas sa validité.

Pour une lecture alternative du « cercle cartésien », voir [Frankfurt 1970, chap. 14-15, et en particulier les pages 230-2] : à rebours de l'interprétation selon laquelle Descartes se soucie avant tout d'établir que nous connaissons la vérité absolue des choses, Frankfurt montre que l'important pour lui est seulement de s'assurer que ses perceptions claires et distinctes sont cohérentes. Dans cette perspective, il n'y a pas de cercle : si préalablement à la démonstration de l'existence de Dieu, une proposition peut être fausse, même si nous la percevons clairement et distinctement ; une fois l'existence de Dieu prouvée, nous n'avons plus de raisons de douter de la fiabilité de cette faculté. Nous ne savons pas pour autant que ce que nous percevons clairement et distinctement est *absolument* vrai (car après tout, il pourrait très bien se faire que Dieu n'existe pas *réellement*), mais nous avons établi la cohérence de notre raison : la preuve de l'existence de Dieu révèle « que quand la raison est proprement utilisée, elle produit des raisons de la meilleure espèce (c'est-à-dire des perceptions claires et distinctes) pour faire confiance à la raison ». Elle prouve qu'aucun ensemble de propositions claires et distinctes ne peut être contradictoire.

[217] Même si Descartes ne considère pas la perception claire et distincte comme une faculté, mais comme un critère, que les croyances produites par nos facultés de connaître satisfont ou non, nous nous autorisons ici à parler d'une faculté de perception claire et distincte, dans la mesure où nous traitons du problème de la circularité épistémique, telle qu'elle intervient dans le processus de validation épistémique d'une faculté par une autre.

Outre le fait que la justification de *P* en faisant appel à la fiabilité d'une autre faculté, qui ne dépend pas de données sensibles, apparaît comme un détour très inattendu, il s'avère que la réussite de ce détour est subordonnée à l'existence d'un Dieu vérace, et à la preuve que nous en avons. On est donc reconduit à la première difficulté.

Une difficulté corrélative à ce deuxième point tient au fait que la démarche cartésienne restreint sévèrement les facultés auxquelles nous pouvons nous fier. Qu'est-ce qui nous autorise à choisir tel critère (la perception claire et distincte) plutôt que d'autres, pour établir la fiabilité de l'ensemble de nos pouvoirs cognitifs ? Est-elle vraiment la seule à résister aux assauts du doute ? Comme le remarque Alston, « il n'y a pas eu de critique plus obstiné et efficace de cette « partialité indue » dans ce que l'on tient pour accordé, que Thomas Reid » [2005*a*, p. 222]. Dans *An Inquiry*, Reid s'attaque en effet aux philosophes qui considèrent que seule la raison est en mesure de valider les croyances issues de nos autres facultés. D'après ces derniers, elle seule serait autorisée à délivrer des « certificats de bonne conduite épistémique ». Mais, s'interroge Reid, sur quoi se base ce choix ? N'est-ce pas arbitraire de procéder à l'évaluation épistémique des croyances produites par l'ensemble de nos facultés, en prenant pour seul critère celui de la raison ?

> « La raison, dit le sceptique, est le seul juge de la vérité, et vous devez rejeter toute opinion et toute croyance qui n'est pas fondée sur la raison. Mais pourquoi, Monsieur, devrais-je croire la faculté de la raison plus que celle de la perception ; elles sont issues toutes les deux du même magasin, et furent conçues par le même artisan ; et s'il a placé entre mes mains un mauvais article, qu'est-ce qui devrait l'en empêcher d'en mettre un autre ? » [IHM, VI, 20, p. 169]

Ce qui vaut ici pour la faculté de la raison vaut pour toute faculté érigée en critère, à l'aune duquel nos autres facultés devraient être évaluées, puis « ratifiées épistémiquement », ou abandonnées sans autre forme de procès. Cela vaut donc également pour la faculté de recevoir des impressions chez Hume. Reid reproche aux philosophes (sceptiques et non sceptiques) de ne pas suffisamment justifier leur choix. S'ils s'autorisent à prendre une faculté comme étalon, en invoquant une raison qui présuppose la fiabilité de cette même faculté, pourquoi ne pourrions-nous pas faire de même avec les autres facultés ?

Dans un esprit reidien, nous pourrions adopter une autre procédure de validation de nos croyances, procédure qui consisterait à valider les croyances produites par notre perception sensible en nous appuyant sur la comparaison des données issues de cette faculté avec celles issues des autres facultés[218]. Dans tous

[218] Il semble pourtant que la démarche cartésienne ne procède pas qu'à partir du choix arbitraire d'une « faculté-maîtresse ». Elle introduit aussi une comparaison des données de nos *différentes* facultés pour valider la *consistance* de l'une d'elles (cf. *Méditation sixième*, AT, IX, 72 : « Et je ne dois en aucune façon douter de la vérité de ces choses-là, si après avoir appelé *tous mes sens, ma mémoire et mon entendement* pour les examiner, il ne m'est rien rapporté par aucun d'eux [c'est-à-dire par aucun de mes sens], qui ait de la *répugnance* avec ce qui m'est rapporté par les autres [c'est-à-dire par la mémoire et l'entendement]. Car de ce que Dieu n'est point trompeur, il suit nécessairement que je ne suis point en cela trompé. », mes italiques,

les cas, il apparaît qu'il n'est pas possible de prouver que *P* en adoptant une démarche inspirée de celle de Descartes : outre l'objection de la circularité, on peut reprocher à une telle procédure sa « partialité » et son dogmatisme dans l'usage privilégié qu'elle fait de certaines facultés de connaître.

I.2) Une preuve basée sur sur nos états de conscience

I.2.a) L'argument de BonJour

Afin d'échapper au « suicide intellectuel » [2005] que constituerait l'impossibilité d'éviter la circularité dans la preuve de *P*, BonJour présente un argument[219] qui établit la fiabilité de notre perception sensible à partir de prémisses qui ne présupposent pas que *P*. Son argument procède en trois étapes.

Tout d'abord, BonJour part de la question de savoir pourquoi, en général, les croyances issues de la perception sensible sont vraies. La raison pour laquelle il considère cette question comme urgente tient à la difficulté qu'il y a à comprendre comment des croyances relatives aux objets physiques peuvent trouver un fondement adéquat dans l'expérience sensible, qui est d'une nature radicalement différente de « l'étoffe » du monde extérieur.

Ensuite, BonJour récuse le bien-fondé de l'objection de la partialité, selon laquelle il n'est pas adéquat d'entreprendre de prouver que *P* à partir de données issues d'une faculté spéciale, dans la mesure où aucune de nos facultés ne bénéficie d'un statut épistémique privilégié. Elles seraient toutes « dans le même bateau épistémologique ». BonJour propose au contraire de revenir à la « tradition cartésienne », c'est-à-dire à l'idée selon laquelle il y a des critères d'évaluation épistémique qui sont meilleurs que d'autres. Ce faisant, il hiérarchise nos facultés de connaître, considérant qu'en matière de fiabilité elles ne sont pas logées à la même enseigne. Alors que la fiabilité de la perception sensible est ce sur quoi nous nous interrogeons, il existe une faculté dont nous pouvons être certains de la fiabilité. C'est la faculté d'introspection, c'est-à-dire la faculté que nous avons d'avoir conscience de nos états mentaux, y compris de nos expériences sensibles.

En ce moment, je suis assise à mon bureau, face à l'écran de mon ordinateur. J'ai conscience de cette expérience (visuelle, tactile, auditive, etc.). Il s'agit d'un état d'esprit particulier, et j'ai conscience de son contenu sensible. Cette conscience, qui est issue de ma faculté d'introspection, n'est pas une conscience réflexive ; c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas d'un état d'aperception, de second niveau, qui prendrait pour

mes remarques entre crochets).

[219] Cet argument est présenté dans [DePaul 2001], [BonJour et Sosa 2003], [BonJour 1999, 2005].

objet un état mental distinct, de premier niveau (le contenu sensible de l'expérience). Il s'agit d'une conscience *constitutive* du contenu sensible, en ce sens qu'elle est ce qui fait de cet état d'esprit l'état d'esprit qu'il est. Cette conscience, qui est une forme de « présence » de l'expérience sensible au sujet, est ce qui justifie les croyances de base. Plus précisément, un tel type de conscience constitue une bonne raison de penser que nos croyances *portant sur nos expériences sensibles* sont vraies. C'est ce rapport étroit entre la conscience de nos expériences et les croyances ayant pour objet ces mêmes expériences, qui permet d'échapper à la difficulté dont BonJour est parti :

> « Car alors que dans le cas précédent des croyances perceptives au sujet du monde matériel, les expériences sur lesquelles elles sont fondées et ce sur quoi portent les croyances elles-mêmes (ce en vertu de quoi elles sont vraies ou fausses) sont assez distincts d'un point de vue ontologique, dans le cas qui nous occupe maintenant, ce fossé ontologique n'existe pas. Les croyances portent sur l'expérience même sur la base de laquelle elles sont acceptées, de telle sorte que la question de savoir si elles sont vraies ne dépend que du caractère de cette expérience. » [2005, p. 66-67]

Lorsque le rapport de fondation s'établit entre la conscience du contenu d'une expérience sensible, et une croyance qui porte sur cette même expérience, il n'y a aucune inquiétude à avoir sur leur possible divergence. En effet, la croyance constitue une description du contenu de l'expérience, description que je peux directement comparer au contenu sensible dont j'ai conscience[220]. Par conséquent, ma conscience du contenu sensible (conscience qui est caractéristique de cette expérience, qui ne se surajoute pas à cette expérience) constitue une bonne raison de penser que cette description est correcte. Si l'erreur est possible, il ne peut s'agir que d'une erreur par accident (liée à un manque d'attention de la part du sujet, ou bien quand le sujet s'attache à fournir une description trop précise de son expérience, ou bien encore quand l'expérience est trop complexe) ; mais en aucun cas il ne s'agit d'une erreur « structurelle », c'est-à-dire d'une erreur liée à la nature même des éléments qui sont mis en relation. Je peux directement comparer ce qui est fondé (la description du contenu sensible) à ce qui le fonde (la conscience du contenu sensible), c'est-à-dire la croyance de base à la réalité sur laquelle elle porte.

Selon ce schéma, l'introspection constitue un bon point de départ pour l'entreprise de justification de nos croyances. Elle possède une sorte de « primauté épistémologique », puisque les états qui en sont issus sont ce qui justifie les

[220] BonJour rattache ce point à la discussion sur la nature du contenu de l'expérience sensible : selon lui, même si le contenu de l'expérience sensible n'est pas conceptuel, cela ne l'empêche pas d'être conceptualisable. La possibilité d'une telle conceptualisation, assurée par la description du contenu, permet d'échapper à l'objection (héritée de Sellars, Davidson) selon laquelle un contenu non propositionnel ne peut pas entretenir de rapport normatif avec des croyances : il ne saurait constituer qu'une cause de ces croyances. Selon BonJour, la relation existant entre le contenu de l'expérience sensible et sa description – même si elle n'est pas logique « au sens strict » – n'est néanmoins pas causale : elle est normative, logique « au sens large » (le sujet évaluant la correction de la description). Voir [Bonjour, Sosa, p. 72], [1999*a*, p. 234-5]. Cependant, BonJour ne précise pas ce qu'il entend par « logique au sens strict » et « logique au sens large ».

croyances de base[221]. Sa particularité est que, bien que constituant une source « empirique » de connaissance (qui porte sur nos états de conscience actuels), elle ne dépend pas du présupposé selon lequel notre perception sensible est fiable (c'est-à-dire de l'idée selon laquelle nous percevons les objets physiques tels qu'ils sont).

A ce stade de l'analyse, nous pouvons formaliser notre structure épistémique de la sorte :

La structure épistémique selon BonJour

1) Conscience du contenu de l'expérience,
↓ (justifie)
2) Croyances portant sur la conscience du contenu de l'expérience,
↓ (justifie)
3) Croyances portant sur les objets physiques.

La question est de savoir dans quelle mesure les croyances fondationnelles (2) constituent des fondements adéquats pour nos croyances portant sur les objets physiques (3). La stratégie adoptée par BonJour pour légitimer ce passage passe par la preuve qu'un monde externe existe. Cette dernière étape de l'argumentation se déploie en deux temps :

1. Tout d'abord, BonJour montre que l'hypothèse selon laquelle il existe un monde extérieur, relativement stable, constitué d'objets matériels de taille moyenne, à trois dimensions, est la *meilleure* explication du fait que nous nous autorisons des croyances portant sur notre expérience sensible pour en tirer des croyances portant sur les objets du monde matériel.

2. Cette hypothèse implique que *P* : en effet, si ce passage entre les croyances de niveau 2) et les croyances de niveau 3) est mieux légitimé de la sorte, alors nous avons montré que nos expériences sensibles constituent de bonnes raisons de penser que nos croyances portant sur les objets du monde matériel sont vraies. Autrement dit, nous avons prouvé que *P*.

En effet, nous avons besoin d'une explication qui rende compte du fait que – bien que nos expériences sensibles (qui sont la source de nos croyances de base) *ne dépendent pas de nous,* se produisent *spontanément* – elles sont *cohérentes, régulières*. L'hypothèse d'un monde d'objets matériels qui causent nos expériences sensibles semble la plus à même d'expliquer cette combinaison, et par conséquent de justifier le passage des croyances fondationnelles aux croyances portant sur les objets physiques[222]. Si cette hypothèse est avérée, nous disposons de bonnes raisons de considérer que nos croyances portant sur les objets physiques sont vraies, et donc de bonnes raisons de considérer que notre perception sensible est fiable.

[221] Par « croyance de base », BonJour entend une croyance pour laquelle il existe une raison de croire qu'elle est vraie, raison à laquelle le sujet peut avoir accès, et qui ne dépend pas d'une autre croyance ou d'un autre état d'esprit, pour lesquels il faudrait que le sujet fournisse une justification.

[222] On trouve cet argument chez Locke [IV, 11, § 4, 7].

Mais comment prouver que cette hypothèse est la bonne ? Parmi les réflexions de BonJour sur ce sujet[223], on trouve un argument qui part de l'idée selon laquelle – pour prouver que l'hypothèse de l'existence d'un monde d'objets matériels permanents est la mieux à même de rendre compte de la corrélation entre nos expériences sensibles et nos croyances sur les objets – il faut éliminer les autres hypothèses explicatives possibles. BonJour considère qu'il est possible de prouver que cette hypothèse est la meilleure, au moins en ce sens qu'il s'agit de la plus probable. Plus particulièrement, cette hypothèse est supérieure aux hypothèses qui, pour expliquer la corrélation entre nos expériences sensibles et nos croyances, font intervenir un Malin Génie ou un esprit tout puissant, animé par le désir d'employer toute son industrie pour nous faire croire que nous percevons le monde tel qu'il est, alors qu'un tel monde d'objets matériels n'existe pas. Selon BonJour, la raison pour laquelle de telles hypothèses ne constituent pas une explication adéquate de l'inférence de nos croyances de niveau 3) à partir de nos croyances de niveau 2) est que leur probabilité *a priori*[224] est très faible. En effet, d'un point de vue *a priori*, il est peu probable qu'un Malin Génie puisse souhaiter faire en sorte que les croyances qu'il suscite en nous constituent un ensemble doxastique stable et cohérent. Pourquoi devrait-il se limiter à souhaiter quelque chose qui implique de sa part constance et régularité, alors que – étant tout puissant – il pourrait ne pas s'astreindre à corréler constamment nos expériences sensibles et nos croyances sur les objets ? De plus, l'hypothèse de Malin Génie est plus complexe que l'hypothèse du sens commun : outre l'existence d'un Malin Génie, elle oblige à ajouter qu'il veut précisément produire les mêmes représentations que s'il n'y avait pas de Malin Génie ! Mais pourquoi présupposer une telle surenchère dans l'explication, alors que cette corrélation pourrait se justifier par la seule hypothèse d'un monde d'objets matériels ? L'idée sous-jacente à cet argument est qu'un des critères d'une bonne hypothèse explicative est l'économie de moyens qu'elle mobilise.

Si cet argument est valide, alors on peut conclure à la fiabilité de notre perception sensible. L'hypothèse standard *implique* que *P* : il ne s'agit pas d'une preuve directe, mais le choix de l'hypothèse standard inclut que *P*. Le détour par l'argument de la meilleure explication des caractéristiques de notre expérience sensible constitue à la fois une preuve indirecte de l'existence d'un monde extérieur, et une preuve de *P*. Dans ce contexte, dire que notre perception sensible est fiable,

[223] Outre l'argument que nous présentons (développé dans les années 1980, et qui s'insère dans une stratégie générale de défense du cohérentisme de la justification ; voir [1985, chap. 8, § 4]), BonJour propose un deuxième argument dans les années 2000 (il a adopté une position fondationnaliste « classique » ; voir [BonJour et Sosa, chap. 5, § 4-5]). Le deuxième argument est le suivant : l'hypothèse standard (ou « hypothèse du sens commun »), est celle qui explique le mieux non seulement la régularité de notre expérience sensible, mais aussi le fait que – en s'appuyant sur elle – nous sommes capables de faire des prédictions. Elle est la plus adéquate dans la mesure où – outre sa plus grande simplicité – elle s'appuie sur le fait qu'il existe des caractéristiques du monde physique qui sont structurellement similaires à celles du contenu de notre expérience sensible. C'est cet isomorphisme structurel qui fournit la meilleure explication de notre capacité à prédire le cours de nos expériences.

[224] Il ne s'agit pas d'une probabilité empirique : si c'était le cas, cela signifierait que nous aurions fait appel à nos expériences sensibles pour l'établir, chose que nous voulons justement éviter. Cette confiance dans notre faculté de raison *a priori* est une constante chez BonJour (dans [1985, annexe A], il explique que la méta-justification des critères de justification de notre connaissance empirique procède à partir de prémisses qui sont justifiées *a priori*).

c'est dire d'une part que notre perception est la source et le fondement de croyances vraies sur les objets, et d'autre part que ce sont ces objets qui sont la cause de notre perception.

I.2.b) Objections

Nous ne conserverons pas la stratégie de BonJour, et ce pour trois raisons :

▸ Tout d'abord, pour une raison liée au type de théorie de la connaissance promue par BonJour, à savoir un fondationnalisme doxastique, de type internaliste.

Selon BonJour, la conscience du contenu de notre expérience sensible constitue une raison de penser que la description de ce contenu est vraie. Cependant, on peut raisonnablement s'interroger sur la pertinence de l'usage qu'il fait ici du terme de « raison ». Dans quelle mesure la conscience que nous avons de notre expérience sensible peut elle constituer une bonne raison de croire que *p* (*p* ayant pour objet cette même expérience) ? Par « bonne raison », BonJour entend une raison qui est accessible au sujet par une simple réflexion sur sa situation, et qui soutient que *p*. Mais on peut lui objecter qu'une bonne raison de croire que *p* doit être aussi une raison que l'on peut présenter à autrui, dans le cadre d'une évaluation épistémique de *p*. Or ces deux types de raison ne correspondent pas toujours : la raison comme « fondement » ne constitue pas nécessairement une raison comme « argument » [cf. chapitre 2, I.2.c]. Le fait que la conscience que nous avons de notre expérience sensible constitue une raison de croire que *p* (par exemple, la conscience que j'ai de voir un crayon constitue une raison de croire que « ceci est un crayon »), n'en fait pas pour autant une « bonne raison » de croire qu'il est vrai que *p*. Dans le contexte philosophique, dialectique, il faudra également que nous donnions des raisons de penser que les croyances portant sur les expériences dont nous avons conscience sont vraies. Dans ce cas, la référence au contenu de l'expérience dont nous avons conscience ne suffit pas. Encore faut-il que nous sachions que le processus de formation des croyances portant sur ces états de conscience est fiable.

De plus, nous pouvons objecter à BonJour que la plupart du temps nous n'avons tout simplement pas conscience de tout ce dont nous faisons l'expérience, et que nous ne formons pas de croyances à propos de nos expériences. Nos croyances sur les objets sont directement fondées sur nos expériences : cela signifie que nous ne procédons ni par inférence à partir de nos expériences sensibles, ni par inférence à partir de croyances portant sur nos expériences, c'est-à-dire à partir de croyances portant sur la manière dont les objets nous apparaissent. Afin de ménager une place au second type d'inférence, BonJour admet qu'il ne s'agit pas nécessairement d'une inférence explicite, consciente. Cependant, cette position devient difficilement compatible avec l'exigence internaliste (même si la conception internaliste de la justification n'exige pas que *toutes* nos raisons soient

conscientes)[225]. La position la plus adéquate à ce niveau de l'investigation, d'esprit reidien, est celle selon laquelle nos croyances sur les objets ne sont pas justifiées par des croyances portant sur la manière dont ces objets nous apparaissent.

▸ Le second type de raison pour laquelle l'argument de BonJour ne sera pas retenu tient au fait que sa preuve n'échappe pas à l'objection de la circularité. Une des raisons pour lesquelles BonJour considère qu'il peut donner une preuve non circulaire de *P*, est qu'il existe une hiérarchisation épistémique entre nos différentes facultés de connaître. Dans cette perspective, il est possible d'évaluer la fiabilité d'une faculté en partant des données issues d'une autre faculté, faculté dont nous n'aurions pas besoin de prouver la fiabilité, étant donné sa primauté épistémologique. Tel serait le cas de notre faculté d'introspection. Mais outre le caractère critiquable d'une telle démarche (cf. l'objection reidienne), ce parti pris peut être remis en cause pour deux autres raisons[226]:

Tout d'abord, BonJour fait comme si le fait qu'il n'y ait pas de distinction entre le contenu de mon expérience sensible et l'objet de la croyance de niveau 2), constituait une preuve de la fiabilité de l'introspection. Mais cette identité entre un contenu sensible (par exemple, mon expérience d'être assise à mon bureau) et une croyance particulière portant sur cette expérience (la croyance que « je fais l'expérience d'être assise à mon bureau ») ne constitue pas une preuve de la fiabilité générale de cette faculté. Si c'était le cas, on aurait affaire à une preuve par induction, appliquée à l'introspection. Dans son argument, BonJour présuppose la fiabilité de l'introspection, mais il ne la prouve pas.

Ensuite, une preuve de la fiabilité de l'introspection ne peut pas être établie sans présupposer la fiabilité d'autres facultés. Si je veux éviter la circularité épistémique, il faut que les prémisses de la preuve de la fiabilité de l'introspection ne fassent intervenir que mes propres états de conscience, qui plus est mes états de conscience présents. Mais dans quelle mesure des prémisses à ce point circonstanciées peuvent-elles établir une conclusion générale ? Et si je prends en compte l'ensemble de mes expériences, alors je présuppose au moins la fiabilité de ma mémoire. Par conséquent, l'argument de BonJour n'est pas en mesure de prouver que *P* de manière non circulaire : pour fonctionner, il doit présupposer la fiabilité d'autres facultés que l'introspection.

▸ Enfin, c'est la stratégie générale de BonJour qui est inadéquate : cette stratégie n'est pas commandée par l'objectif premier de prouver que *P*, mais par l'objectif de prouver que l'existence d'un monde d'objets physiques est ce qui explique le mieux que nos croyances portant sur ces objets sont généralement

[225] BonJour reconnaît ce problème : s'il faut avoir conscience des croyances portant sur le contenu de notre expérience, alors sa théorie exclut la prise en compte des croyances « non occurrentes » [BonJour, Sosa, p. 69]. Plus loin (p. 96), il ajoute qu'il est prêt à en endosser la conséquence, à savoir que la plupart des sujets ne connaissent rien (puisqu'ils n'infèrent pas leurs croyances portant sur les objets, à partir de leurs croyances portant sur leurs expériences). Nous considérons au contraire qu'une telle conséquence constitue une bonne raison de rejeter une théorie de la justification qui, dans un cadre internaliste, souscrit au « fondationnalisme doxastique » (selon lequel nos croyances sur les objets sont fondées sur des croyances portant sur ce ce qui nous apparaît). Pour une discussion de ce type de position, voir [DePaul 2001].

[226] Arguments présentés par Alston dans [2005*c*, p. 89-90].

vraies. Outre le fait que nous n'avons pas donné de raisons concluantes qui élimineraient les autres hypothèses explicatives[227], une telle stratégie présuppose que la confiance que nous avons dans la fiabilité de notre perception sensible est suffisamment indépendante de notre assurance à l'égard de l'hypothèse standard, de telle sorte qu'il est possible d'établir la seconde sans présupposer la première, puis de déduire que *P* à partir de l'hypothèse standard [Alston 1993*a*, p. 97]. Or nous venons de voir que, en nous privant des données de la mémoire et de la perception sensible, nous ne pouvons pas justifier la fiabilité de notre faculté d'introspection (à partir des données de laquelle le choix de l'hypothèse standard est censé s'effectuer). Par conséquent, c'est l'objectif de prouver que *P* via le choix de l'hypothèse standard qui est critiquable : la fiabilité de notre perception sensible et l'hypothèse standard apparaissent si intimement liées qu'il ne semble pas possible de prouver l'une indépendamment de l'autre. *A contrario*, si nous avions pu légitimer l'hypothèse standard indépendamment de *P*, c'est l'implication de *P* qui serait alors apparue comme « lâche ».

I.3) Une preuve basée sur la justification *prima facie*

Contrairement aux stratégies précédentes, qui prennent « à bras le corps » l'entreprise méta-justificative, mais qui sont également infructueuses, une autre façon d'être à l'écoute de la demande du sceptique – mais sans tomber dans les filets de la circularité – consiste à établir la fiabilité de la perception sensible non pas à partir d'*autres* données que celles issues de la perception, mais à partir de ces mêmes données, en considérant qu'elles sont justifiées *prima facie*.

I.3.a) Une justification immédiate et par défaut

Une croyance est justifiée *prima facie* quand elle est produite par un mécanisme de formation doxastique fiable : elle est présumée vraie, tant qu'il n'y a pas de preuve du contraire ("*defeater*"), ou tant qu'il n'y pas de raisons de penser que son fondement (ici, la fiabilité de la pratique dont elle est issue) peut être mis en doute ("*underminer*"). Il s'agit à la fois d'une (a) justification *immédiate*, qui ne requiert ni la collecte de preuves, ni que le sujet ait conscience que sa croyance est issue d'une pratique doxastique fiable ; et (b) d'une justification qui n'est *pas infaillible*, c'est-à-dire qui vaut tant que nous ne disposons pas de données supplémentaires qui contredisent la croyance ou qui rendent son fondement

[227] Par exemple, l'exclusion de l'hypothèse du Malin Génie présuppose que nous savons ce qu'un Malin Génie pourrait vouloir, et quels sont les moyens qu'il serait susceptible d'employer pour réaliser ses objectifs. Mais n'ayant pas connaissance d'une « psychologie du démon », nous ne pouvons pas exclure définitivement une telle hypothèse.

insuffisant[228].

(a) Ce statut épistémique est un statut « par défaut », car la croyance est considérée comme justifiée alors même que le sujet ne dispose d'aucune raison *positive* en sa faveur. La justification n'est pas attribuée à la croyance à la suite d'un processus d'investigation. La croyance est considérée comme justifiée tant que le sujet ne dispose d'aucune raison de penser qu'elle n'est pas justifiée, ou du moins tant qu'il ne dispose d'aucune raison de penser que – étant donné les circonstances – elle pourrait aussi bien ne pas être justifiée. Dans le premier cas, c'est l'absence de preuves que notre croyance est fausse qui vaut comme une justification de cette dernière. Dans le second cas, c'est l'absence de preuves que les facultés du sujet pourraient aussi bien produire cette croyance, tout en n'étant pas fiables, ou du moins tout en s'exerçant dans un environnement inhabituel, qui vaut comme une justification de la croyance. Par « justification », il ne faut pas entendre l'activité de justifier, entreprise par le sujet, et au terme de laquelle un statut épistémique positif est attribué à une croyance ; il s'agit simplement d'un statut qui revient d'office à toute croyance dont on n'a aucune raison de douter. La croyance est justifiée tant que rien ne « parle contre elle ». Le sujet est alors *autorisé* à la croire[229].

Reid a anticipé ce renversement du modèle traditionnel de la justification. Dans le passage qui suit, il s'intéresse aux situations de discours. Ce qui vaut pour le témoignage « humain » vaut également pour le témoignage « des sens », c'est-à-dire pour les croyances perceptives[230] :

> « Et si la nature avait laissé l'esprit du locuteur en suspens, sans penchant pour la croyance plus que pour l'incrédulité, nous ne devrions accorder aucun crédit aux paroles d'un homme jusqu'à ce que nous disposions de preuve positive qu'il ait dit la vérité (...) Il est évident que, dans le domaine du témoignage, la balance du jugement humain penche par nature du côté de la croyance ; et elle penche de ce côté quand il n'y a rien dans le plateau opposé. Si ce n'était pas le cas, on ne croirait aucune proposition énoncée dans un discours, avant qu'elle ne soit examinée et éprouvée par la raison ; et la plupart des hommes seraient incapables de trouver des raisons de croire un millième de ce qui leur est dit. » [IHM, VI, 24, p. 194]

Il est clair que la justification *prima facie* ne consiste pas en une activité de fondation : c'est l'absence de raisons de douter qui délivre une « permission » aux croyances perceptives et testimoniales. Indissociable du principe de crédulité, la justification *prima facie* est un « laisser-passer épistémique » qui s'exerce sans que

[228] Sur ces deux dimensions de la justification *prima facie*, voir [Brandom 1994, p. 177].

[229] La justification *prima facie* n'est pas une auto-justification : une croyance justifiée *prima facie* n'est pas une croyance qui se justifie elle-même (une croyance perceptive justifiée *prima facie* est bien justifiée par autre chose qu'elle-même, par exemple par des contenus perceptifs, des facultés fiables, un environnement adéquat, mais il n'est pas nécessaire d'invoquer ces éléments pour justifier la croyance, on les tient pour accordés).

[230] Juste avant, Reid a montré que la nature et le mode de fonctionnement des principes de notre constitution, qui nous permettent de recevoir par le langage des informations fournies par nos semblables, sont « fort similaires » à la nature et au mode de fonctionnement des principes qui nous permettent de percevoir les choses par nos sens [IHM, VI, 24, p. 192].

la croyance à laquelle elle s'applique n'ait de « titre de transport » à revendiquer.

(b) Ce type de justification sans preuve n'est pas sans valeur épistémique. A l'objection selon laquelle l'octroi d'un tel statut rend la connaissance « trop facile », on peut rétorquer qu'une justification *prima facie* engage l'agent autant qu'elle l'autorise. Elle ne lui reconnaît pas seulement le droit de croire que *p*, elle lui donne aussi le devoir de remettre en cause sa croyance que *p*, s'il se présente des preuves du contraire ou des raisons précises d'en douter[231]. Cela n'implique pas que les croyances perceptives et testimoniales sont justifiées *prima facie* tant qu'on ne *prouve* pas leur fausseté, c'est-à-dire qu'elles sont innocentes tant que leur culpabilité n'a pas été *établie.* Une telle exigence serait trop forte : de même qu'une justification *prima facie* ne requiert pas de raison concluante de croire que *p*, elle peut être défaite avant que nous disposions d'une preuve que non *p*. Il suffit que nous disposions d'éléments qui rendent raisonnable la mise en doute de *p,* qui créent un climat de suspicion suffisant pour déclencher une révision de notre jugement. Par exemple, si Paul – en me désignant une Ford – me dit qu'il s'agit de sa voiture, ma croyance que *p* (« cette Ford appartient à Paul ») est justifiée *prima facie*. Mais si je vois constamment son frère Henri au volant de cette voiture, si la Ford est toujours garée devant la maison d'Henri, etc., je dispose d'éléments suffisants pour remettre en cause ma croyance que *p*, même s'il ne s'agit pas d'éléments incompatibles avec cette croyance, comme le serait par exemple le fait qu'Henri me montre la carte grise du véhicule à son nom.

La justification *prima facie* n'est donc pas qu'une justification par défaut : c'est une justification provisoire qui est sensible aux éléments du contexte. Les croyances justifiées *prima facie* engagent le sujet à prendre en compte tous les éléments qui pourraient aller à l'encontre de ce qu'il est immédiatement autorisé à croire, et à en tirer les conséquences appropriées. Être autorisé à croire que *p*, ce n'est donc pas seulement être lié à la vérité de *p*, c'est aussi être lié à ce qui autorise un tel engagement en faveur de *p*.

En l'occurrence, pour les croyances perceptives, n'est-ce pas être lié à la vérité de *P* ? Dans ce cas, ce lien ne remet-il pas en cause le statut *prima facie* de leur justification ? En effet, s'il existe une « dépendance épistémique » entre la justification de nos croyances perceptives et la présupposition que *P*, il semble alors que la justification de nos croyances perceptives n'est pas *prima facie.* Ce problème concerne aussi bien l'argument de Moore que la preuve de la fiabilité de la perception sensible qui procède par induction[232] :

[231] Pour une analyse des « droits » et des « devoirs épistémiques », voir [Dretske 2000*b*]. Confronté au problème de la conciliation du caractère irrésistible de nos croyances avec leur normativité, Dretske propose une conception de l'autorisation épistémique qui est un minimum « méritée », qui ne soit pas « au rabais ». Dans la mesure où les droits épistémiques impliquent des devoirs épistémiques, nous ne sommes autorisés à croire que *p* que s'il n'y a rien que nous aurions *dû* faire (pour éviter de croire que *p*), et que nous n'aurions pas fait. Nous ne sommes autorisés à croire que *p* que si nous n'avons pas failli à certains devoirs épistémiques. Par conséquent, la rationalité d'une croyance dépend du fait que cette croyance soit « inévitable *pour un agent épistémiquement responsable* » (p. 603), c'est-à-dire pour un agent qui a fait tout ce qu'il aurait dû faire pour atteindre la vérité.

[232] Nous reprenons le modèle de preuve que, à partir des analyses de Wright, nous avons donné de la preuve de Moore « qu'il y a un monde extérieur » (cf. chapitre 3, III.2).

Présupposition (MOORE : « le monde extérieur existe »)/(TRA : « la perception sensible est fiable ») ;
Prémisse (MOORE : « ceci est une main »)/(TRA : « p_1 est vraie », « p_2 est vraie », ..., « p_n est vraie ») ;
Conclusion (MOORE : « le monde extérieur existe »)/(TRA : « la perception sensible est fiable »).

La question est de savoir si, disposant de la notion de justification *prima facie*, nous sommes en mesure de rendre compte à la fois de la transmission de la justification de la prémisse à la conclusion, et du type de rapport existant entre la présupposition et la prémisse. S'agit-il d'une dépendance épistémique forte ou faible ? Si une telle dépendance existe, n'est-ce pas la porte ouverte à la circularité ?

I.3.b) Wright et l'autorisation d'accepter la présupposition

On a vu [chapitre 3, III.2] que Wright souscrit partiellement à l'analyse sceptique des arguments mooréens. Il y souscrit dans la mesure où il accepte que nous ne sommes pas justifiés à accepter les prémisses (les croyances perceptives) si nous ne sommes pas préalablement autorisés à accepter la présupposition que *P*, et parce qu'il en conclut qu'il n'y a pas de transmission de la justification dans ce type d'arguments. C'est au niveau de la présupposition[233] que la justification *prima facie* intervient. Certes, Wright ne parle pas de « justification *prima facie* », mais d' « autorisation ». La « justification » et l' « autorisation » constituent deux formes différentes de « garantie ». Wright souscrit à une conception internaliste de la « justification », selon laquelle la justification d'une croyance est un statut épistémique dont bénéficie une croyance à la suite d'un travail de rassemblement de preuves. Être justifié à croire que *p*, c'est disposer d'une preuve de la vérité de *p*, preuve qui a été *acquise*. Dans cette perspective, les présuppositions des preuves par induction ne peuvent pas être qualifiées de « justifiées ». Elles sont acceptées alors même qu'elles ne font pas l'objet d'une enquête et d'une mise à l'épreuve épistémique. Néanmoins, contrairement aux sceptiques, Wright n'en conclut pas que ces présuppositions sont dénuées de statut épistémique positif : elles bénéficient d'une garantie qui n'est pas acquise par une preuve. Ce faisant, nous sommes « autorisés » à les accepter.

> « Supposons qu'il existe un type de garantie rationnelle qu'on mérite sans avoir besoin de *faire un travail spécifique de collecte de preuves*, mieux, un type de garantie rationnelle dont la possession ne requiert pas l'existence de preuve (...) pour la vérité de la proposition garantie. Nommons-le « *autorisation* ». » [2004*c*, p. 174-5]

[233] Wright qualifie ces présupposés de "*cornerstones*" [2004*c*, p. 167-8] : une proposition constitue une « pierre angulaire » pour une certaine région de pensée si son absence de « garantie » implique qu'on ne puisse rationnellement attribuer de garantie à aucune croyance appartenant à cette région de pensée. Ces propositions ont une fonction similaire aux propositions-charnières chez Wittgenstein (même si ce dernier ne leur attribue pas de statut *épistémique* positif).

Si un sujet est autorisé à accepter une proposition, alors son acceptation doit être considérée comme rationnelle, même si elle ne constitue pas l'aboutissement d'une enquête. L'autorisation n'est « une garantie pour rien » qu'au sens où elle n'est pas acquise à la suite d'un travail d'investigation de preuves. Il s'agit d'une garantie par défaut[234]. Un sujet est autorisé à accepter[235] une proposition quand il n'y a aucune raison de penser que non *p*. Ainsi, la proposition « la perception sensible est fiable », même si elle n'est pas justifiée, peut être considérée comme rationnellement garantie. Le sujet est autorisé à faire fond sur elle :

> « (…) les présuppositions d'un projet cognitif donné incluront de manière caractéristique le fonctionnement approprié des capacités cognitives qui ont besoin d'être exercées pour le mener à bien (...) dans toute circonstance, quand il n'y a pas de raison particulière de penser que ce n'est pas le cas, chacun de nous est autorisé à accepter, sans travail d'investigation spécifique, que nos facultés cognitives de base fonctionnent de manière adéquate. » [2004*c*, p. 194-5]

Plus précisément, ce n'est que dans la mesure où le sujet est préalablement autorisé à accepter que *P* qu'il est justifié à croire que ses croyances perceptives sont vraies : toute connaissance perceptive se fait dans le cadre de présuppositions spécifiques.

> « Considérer que l'on a acquis une justification pour une proposition particulière, grâce à l'exercice correct de certaines capacités cognitives appropriées – perception, introspection, mémoire, ou intellection, par exemple – implique toujours différents types de présupposition (...) A chaque fois que je suis en position de revendiquer une justification pour une proposition, je le fais avec la permission de présuppositions spécifiques – portant sur mes propres pouvoirs, les circonstances qui les entourent, et ma compréhension de ce qui est en jeu – présuppositions pour lesquelles je ne dispose d'aucune évidence particulière, gagnée. » [2004*c*, p. 189]

Dans ces conditions, la dépendance épistémique existant entre la prémisse et la présupposition est une dépendance épistémique forte. D'après la classification des types de dépendance épistémique, effectuée par Pryor dans [2004, p. 357-362],

---

[234] C'est en ce sens que l'on peut la rapprocher de la « justification *prima facie* » : il n'était alors possible de parler de « justification » que parce que nous avions adopté une lecture externaliste du concept de justification.

[235] Wright privilégie cette terminologie à celle de « croyance », considérant que dire d'un sujet qu'il « croit que *p* », alors qu'il ne dispose d'aucune preuve que *p*, est un « solécisme » [2004*c*, p. 176]. Cependant, il n'entend pas par « acceptation » ce que L. J. Cohen [1992] désigne par ce terme : à savoir l'acte de postuler, de poser que *p*. L' « acceptation » désigne ici une forme d'engagement d'un sujet en faveur d'une proposition, sans présumer de la forme que peut prendre cet engagement. Pour Wright, cela désigne une attitude propositionnelle qui englobe la croyance, mais qui comprend aussi des attitudes propositionnelles qui n'appellent pas de raisons épistémiques (forme de foi, de tenir pour accordé, etc.) : "*there has been no suggestion that one is justified, by default and without evidence for their truth, in holding to certain beliefs. Rather, the proposal is that the idea of entitlement is best approached in terms of a more generic kind of propositional attitude – the kind of attitude signalled, at least in certain kinds of use, by the phrases "acting on the assumption that", "taking it for granted that" and "trusting that". We can think of both belief and other attitudes of this kind as sub-species of a more general notion of acceptance.*" [2004*c*, p. 203].

il existe une dépendance épistémique de cet acabit[236] « quand le fait d'être justifié à croire la conclusion *fait partie des conditions qui font que vous* disposez de la justification que vous revendiquez avoir pour la prémisse ». Autrement dit, adapté à la terminologie de Wright, cela signifie qu'il existe une dépendance de ce type quand l'autorisation de l'agent à accepter que *P* fait partie des conditions sans lesquelles il ne pourrait pas être justifié à croire la prémisse (à savoir que « p_1 est vraie, p_2 est vraie, ... »). Le fait que la fiabilité de ses facultés soit rationnellement garantie est ce qui lui permet d'être justifié à croire que ses jugements perceptifs sont vrais.

Il résulte de cette manière de traiter l'autorisation épistémique que les croyances perceptives ne sont pas justifiées *prima facie* : nous ne sommes justifiés à les croire que si nous sommes préalablement justifiés *prima facie* (c'est-à-dire autorisés) à accepter que *P*. C'est la raison pour laquelle Wright considère que la transmission de la justification (ou, dans sa terminologie, la transmission de la garantie) est mise en échec dans les arguments mooréens : je ne peux pas, au terme d'un argument de ce type, *acquérir* de garantie pour *P*, dans la mesure où je dois déjà être rationnellement autorisé à accepter que *P* pour poser les prémisses.

I.3.c) Pryor et la justification *prima facie* des prémisses

i) Le succès de la transmission de la justification

A rebours, on peut considérer que ce sont les croyances perceptives qui sont justifiées *prima facie*. La raison en est que leur justification ne dépend pas de l'autorisation que nous aurions à accepter que *P*. Avec cette nouvelle approche, la justification se transmet des prémisses à la conclusion et, au terme de l'argument, la conclusion acquiert une justification dont elle était dépourvue avant que l'argument ne soit présenté. Selon cette manière d'envisager la localisation de la justification *prima facie*, il est possible, grâce à la preuve de Moore, d'obtenir une justification pour notre croyance en l'existence du monde extérieur, tout comme il est possible, grâce à un argument procédant par induction, d'obtenir une justification pour notre croyance en la fiabilité de notre perception sensible. C'est possible parce que le sujet est justifié à croire que « ceci est une main » et que « p_1 est vraie, p_2 est vraie, ..., p_n est vraie », sans qu'il n'ait besoin d'être préalablement autorisé à croire que « le monde extérieur existe », ou que *P*.

On pourrait penser que cette analyse considère comme non pertinente la question de savoir comment il faut caractériser le type de dépendance épistémique existant entre la prémisse et la présupposition. Cependant, le fait que les prémisses soient justifiées *prima facie* n'implique pas que les présuppositions n'aient aucun rôle à jouer dans la position des prémisses. Ainsi, le fait que l'autorisation à

[236] La caractérisation de la dépendance épistémique de « forte » est de notre fait.

accepter que *P* ne fasse pas partie des conditions qui font que le sujet est justifié *prima facie* à croire que ses croyances perceptives sont vraies ne revient pas à dire que les prémisses sont totalement indifférentes au statut épistémique de *P*. Il serait même étrange de supposer que la justification des prémisses, quoique *prima facie*, soit complètement insensible et étrangère au statut épistémique de *P*. Que dire d'un sujet qui entreprend de justifier que *P* en partant de croyances perceptives particulières, qu'il considère comme justifiées *prima facie*, alors même qu'il dispose également de raisons de penser que, étant donné la particularité de son environnement, le fonctionnement de ses facultés n'est pas optimal ? Cette attitude ne saurait être qualifiée de « rationnelle ». Même si la justification *prima facie* des prémisses n'exige pas de l'agent qu'il soit justifié à croire que *P*, elle le lie rationnellement à l'acceptation de *P*. C'est pourquoi, entre la présence d'une dépendance épistémique « forte », comme celle mise en avant par Wright, et l'absence totale de dépendance épistémique, il faut ménager un espace conceptuel qui permet la reconnaissance d'un type de dépendance qui soit d'une part suffisamment faible pour préserver la justification *prima facie* des prémisses, et d'autre part suffisamment effective pour ne pas ôter toute rationalité au sujet.

ii) Autorisation épistémique positive et autorisation épistémique négative

C'est dans cette perspective que Pryor [2004] propose une classification des différents types de dépendance épistémique, qui recoupe en partie la distinction qu'il effectue entre une théorie « libérale » et une théorie « conservatrice » de l'autorisation épistémique. Selon une théorie conservatrice, qu'il attribue à Wright, il est nécessaire que l'agent soit autorisé à accepter la présupposition pour qu'il puisse être justifié à croire les prémisses de l'argument. Par contre, selon une théorie libérale, si l'agent n'a pas à être autorisé à accepter que *P* pour pouvoir être justifié à croire les prémisses, la présence de raisons de penser qu'il n'est pas le cas que *P* défait sa justification *prima facie* à croire les prémisses.

Ces deux théories de l'autorisation épistémique correspondent à deux manières de rendre compte de la fonction des présuppositions dans les arguments mooréens et (TRA). Elles correspondent également à deux types de dépendance épistémique pouvant exister entre les prémisses et la présupposition : selon le premier type de dépendance, l'autorisation à accepter la présupposition fait partie des conditions nécessaires pour que l'agent soit justifié à croire les prémisses ; alors que selon le second type de dépendance, si les prémisses sont justifiées *prima facie*, cette justification peut être défaite par la présence de raisons de douter de la vérité de la présupposition. Dans ce cas, la dépendance des prémisses à l'égard de la présupposition se manifeste par la négative. Il s'agit d'une dépendance « faible », dans la mesure où elle n'exige pas de l'agent qu'il soit préalablement autorisé à accepter la présupposition, pour que ses croyances perceptives puissent être posées comme prémisses dans son argument. Si dépendance il y a, elle ne se manifeste que lorsque, avant de commencer l'argument, l'agent considère qu'il a des raisons de

douter de la vérité de ce qu'il veut démontrer. Dans un tel contexte, il n'est pas en mesure de poser les prémisses de l'argument : son doute à l'égard de *P* l'empêche de considérer ses croyances perceptives comme justifiées *prima facie*. Par contre, lorsque – avant le début de l'argument – l'agent n'a aucune raison de douter de la vérité de ce à quoi il veut conclure, l'existence de cette forme de dépendance entre les prémisses et la présupposition ne semble faire aucune différence avec ce qui se passerait s'il y avait une absence totale de dépendance épistémique. Comment expliquer cela ?

Pour rendre compte de la différence entre une absence totale de dépendance épistémique et la présence d'une dépendance épistémique faible, on peut distinguer deux manières de concevoir le « travail » réalisé par une autorisation épistémique : l'autorisation peut être soit une autorisation positive à croire que *p*, soit une autorisation négative à ne pas douter que *p* (“*negative entitlement*” [Davies 2004]). Wright traite l'autorisation épistémique qui revient aux présuppositions comme une autorisation à les accepter, ou une autorisation à leur faire confiance. Plus précisément, il part du principe que si nous ne disposons d'aucune raison de douter de la fiabilité de nos facultés de connaître, alors nous sommes autorisés à croire que *P* (au sens large de « croire »). Selon cette conception de l'autorisation, l'absence de raison de douter équivaut à une autorisation à croire, à tenir pour accordé. Si *P* est autorisé pour S, alors S entretient une attitude doxastique positive à son égard.

Cependant l'un n'implique pas l'autre : l'absence de raison de douter que *P* ne revient pas derechef à tenir pour accordé que *P*. Dans de telles circonstances, tout ce que l'on peut attribuer à S, c'est l'autorisation à ne pas douter que *P*. Cette conception alternative de l'autorisation permet de reconnaître un rôle-clé aux présuppositions, sans qu'on ait besoin pour autant d'être autorisé à adopter une attitude doxastique positive à leur égard (ce qui aurait pour conséquence de retirer le statut de justification *prima facie* aux prémisses)[237]. Cette seconde approche comporte plusieurs avantages :

▸ Tout d'abord, dans la mesure où les croyances perceptives sont justifiées *prima facie* sans que le sujet doive être autorisé à tenir pour garantie une proposition d'arrière-plan, cette approche permet d'attribuer une connaissance perceptive de base aux sujets qui ne possèdent pas les ressources conceptuelles suffisantes pour adopter une attitude doxastique positive à l'égard d'une proposition d'arrière-plan. Ainsi, les jeunes enfants peuvent être considérés comme justifiés *prima facie* dans leurs croyances perceptives, comme sachant par exemple que

[237] Davies admet que Pryor n'a même pas besoin de reconnaître ce type d' « autorisation négative » puisque, selon ce dernier, la justification immédiate des prémisses ne requiert pas du sujet qu'il adopte quelque attitude que ce soit à l'égard des propositions pour lesquelles le sceptique demande une justification. Cependant, Davies considère que l'on peut « introduire une notion d'autorisation dans la conception dogmatiste », sans défigurer une telle conception. Par « dogmatisme », il faut entendre ici la thèse selon laquelle 1) nos croyances perceptives sont immédiatement justifiées par nos expériences perceptives, sans que le sujet n'ait besoin d'être justifié à croire une proposition d'arrière-plan ; et 2) la possession de croyances perceptives justifiées *prima facie* permet au sujet d'acquérir une justification pour des propositions du sens commun (comme *P*) ou pour la négation d'hypothèses sceptiques (comme « je ne suis pas un cerveau dans une cuve »). Pour la distinguer du dogmatisme « traditionnel » (qui constitue une des voies du trilemme d'Agrippa), on parlera de « néo-dogmatisme ».

« ceci est un crayon », même s'ils n'ont pas d'attitude doxastique à l'égard de *P*[238]. Puisque les croyances perceptives particulières sont justifiées *prima facie*, les sujets percevants sont des sujets connaissants, même s'ils n'ont pas de croyances à propos des conditions de la perception et à propos de leurs facultés. Le fait qu'ils ne disposent pas des concepts nécessaires à la conception et à la compréhension de *P* ne leur ôte pas le droit d'accepter les produits de leur expérience perceptive, puisque ces sorties doxastiques sont justifiées *prima facie*. Cela permet d'une part d'attribuer une connaissance de base aux agents « simples », et d'autre part de ne pas avoir à attribuer trop de croyances aux sujets connaissants[239]. Le fait que je sache que « ceci est une main » n'implique pas qu'il faille me considérer comme acceptant positivement toutes sortes de présuppositions, en l'occurrence comme croyant que « le monde extérieur existe », que « mes facultés perceptives sont fiables », que « je ne suis pas en train de rêver », etc. Je fais ces présuppositions, mais je n'ai pas besoin d'être préalablement autorisé à les faire. Cette absence d'adoption d'une attitude doxastique positive à l'égard des propositions d'arrière-plan n'implique pas que la justification *prima facie* des croyances perceptives soit totalement indifférente au statut épistémique de ces présuppositions. Pour comprendre ce point, nous devons distinguer deux types de situation :

▸ Dans les situations dans lesquelles nous n'avons aucune raison de douter de la vérité des propositions d'arrière-plan, il n'y a pas besoin de garantie antécédente pour que nos croyances perceptives soient justifiées *prima facie*. Elles sont justifiées par l'expérience perceptive[240]. L'avantage d'une telle position est qu'elle permet de soutenir que – dans un argument de type (TRA) et dans un argument comme celui de Moore – la justification se transmet des prémisses à la conclusion. Dans la mesure où nous n'avons pas besoin d'être autorisés à accepter la conclusion avant de commencer l'argument, nous pouvons acquérir une justification en faveur de la conclusion.

▸ Mais dans les situations dans lesquelles nous avons des raisons de douter de la vérité des propositions d'arrière-plan, cela produit une différence pour le statut épistémique des croyances perceptives : leur justification *prima facie* est défaite. C'est dans ce type de situation que la dépendance épistémique entre les croyances

[238] On peut sans doute leur reconnaître une attitude sub-doxastique à l'égard de *P*. Même si la conception libérale de la justification ne l'implique pas nécessairement, certains « libéraux » (Bergmann, Tucker) nient que la justification perceptive exige que nous ayons une attitude doxastique préalable à l'égard de *P*.

[239] C'est une critique que nous pouvons faire à la conception conservatrice de l'autorisation épistémique : en attribuant au sujet une attitude épistémique positive à l'égard des présuppositions, elle encourage une forme d' « inflation doxastique », elle « sur-intellectualise » notre vie épistémique.

[240] A l'appui de ce point, Pryor développe une épistémologie de la perception selon laquelle les croyances perceptives sont justifiées *prima facie* : leur justification ne dérive pas de la justification d'autres croyances, elles sont directement justifiées par les contenus représentationnels (ou informationnels) de nos expériences perceptives. Le développement d'une position néo-dogmatiste ne peut donc faire l'économie d'une théorie du contenu de la perception. Sur ce point, Pryor [2000] défend une conception selon laquelle, quand il m'apparaît « comme s'il était le cas que *p* », alors je suis justifié à croire que *p*, en l'absence de toute autre justification qui pourrait être citée à l'appui de *p*. Cela n'implique pas que l'expérience perceptive constitue une justification à croire que *p*, au sens où le sujet considérerait son expérience comme ce qui le justifie à croire que *p* ; mais cela signifie simplement que – pour être justifié à croire que *p* – le sujet n'a qu'à faire l'expérience perceptive qui représente *p* comme étant le cas. Pour une présentation des différentes options en présence, voir [Engel 2007, chap.5], [Dokic 2004, p. 95-126].

perceptives et les présupposés se manifeste le plus clairement. Il serait en effet irrationnel pour un agent de continuer à considérer que sa croyance que « ceci est une main » est justifiée, s'il prenait conscience de différentes données qui, soit seraient incompatibles avec cette croyance (par exemple, s'il prenait connaissance du fait qu'il vient d'être amputé et qu'on lui a greffé une main en plastique), soit seraient autant compatibles avec *P* qu'avec non *P* (par exemple, s'il avait différentes raisons de croire que son expérience perceptive pourrait aussi bien être le produit d'une manipulation de son système sensoriel par un Malin Génie, que causée par sa vision d'objets extérieurs). Quand bien même je suis justifié à croire que « ceci est une main » sans être justifié à croire que *P*, des raisons précises de douter que *P* défont ma justification que « ceci est une main ». La prise en compte de l'influence que des raisons de douter du statut épistémique des propositions d'arrière-plan peuvent avoir sur le statut épistémique des croyances que nous étions pourtant prêts à considérer comme justifiées *prima facie*, permet de préserver la justification *prima facie* des croyances perceptives en l'absence de raison de douter, tout en rationalisant notre attitude. En effet, même si les raisons de douter que *P* ne sont pas pertinentes, l'agent ne peut pas continuer de considérer ses croyances perceptives comme garanties : même si – de fait – elles sont bien fondées, elles ne sont pas justifiées de son point de vue. Le fait qu'il ait des raisons de douter que *P* l'engage rationnellement à émettre un doute à leur égard [Pryor 2004, p. 366].

iii) Difficultés pour la conception libérale de l'autorisation épistémique

▸ Cette seconde approche de l'autorisation épistémique permet de traiter la preuve de Moore et la preuve par induction comme valides. Cependant, nous ne pouvons pas nous empêcher de considérer cette preuve comme insatisfaisante. La raison en est qu'elle échoue non pas à établir la vérité de la conclusion, mais à surmonter les doutes de ceux qui, avant que l'argument ne démarre, ont des raisons de douter de la conclusion. Ce diagnostic se base sur la distinction établie préalablement entre deux types de contextes[241] :

1. soit la preuve par induction est présentée dans un contexte dans lequel l'interlocuteur n'a pas de raisons préalables de douter de la conclusion ;

Dans ce cas, l'interlocuteur devient convaincu que *P* à la fin de l'argument. Auparavant, bien que ne doutant pas que *P*, il n'avait pas examiné la proposition : « ma faculté de perception est fiable », si bien qu'il ne croyait pas que *P*. S'il finit par accepter que *P*, ce n'est pas parce qu'il doutait que *P* avant que la preuve lui soit présentée, et qu'il n'en douterait plus par la suite ; mais c'est parce qu'il ne doutait pas que *P* avant l'argument. Ce n'est que dans ce contexte que la preuve est en mesure d'établir la vérité de la conclusion.

[241] Distinction établie par Bergmann [2004] : il distingue les "*unquestioned source contexts*" des "*questioned source contexts*". Dans les premiers cas, la circularité épistémique présente dans les arguments visant à prouver les présuppositions de base est bénigne, alors que dans les seconds cas, elle est maligne (c'est-à-dire qu'elle empêche l'interlocuteur d'acquérir une bonne raison de croire la présupposition).

2. soit la preuve est présentée dans un contexte dans lequel l'interlocuteur doute de la conclusion (et a de bonnes raisons d'en douter) avant que la preuve lui soit présentée.

Dans ce cas, l'interlocuteur n'est pas convaincu par l'argument parce qu'il n'accepte pas les prémisses. La raison en est qu'il a des raisons de douter que *P*. L'interlocuteur ne peut accepter les prémisses que s'il est disposé à accepter la conclusion. Mais étant donné son arrière-plan doxastique, constitué de l'ensemble des propositions qu'il tient pour garanties, ces prémisses ne sont pas bien fondées, *P* n'appartenant pas à son arrière-plan doxastique.

Par conséquent, la preuve par induction ne peut convaincre de la vérité de *P* que si l'interlocuteur n'a pas, au préalable, de raisons de douter que *P*. Dans la mesure où ce n'est pas le cas du sceptique, cette preuve est inopérante pour éliminer ses doutes. Ce qui pose problème, ce n'est pas l'argument considéré du point de vue du rapport logique entre les prémisses et la conclusion. De ce point de vue, l'argument établit bien que *P*. Ce qui pose problème, c'est l'argument considéré du point de vue dialectique, du point de vue de l'objectif qui est de convaincre l'interlocuteur que *P*. De ce point de vue, l'argument ne peut convaincre que ceux qui ont des raisons d'accepter les prémisses. Dans ces conditions, les preuves par induction des présuppositions de base n'ont qu'une utilité très restreinte[242].

▸ Outre ce problème, il s'avère que la défense d'une conception libérale de l'autorisation épistémique néglige le rôle des présuppositions de base. Elle implique que le rôle charnière de ces présuppositions ne se manifeste qu'exceptionnellement, à savoir en cas de doute à leur égard, et que, en dehors de ces situations inhabituelles, ce ne sont pas des propositions que l'on croit ou que l'on accepte. Cette implication n'est pas compatible avec le fait que nous nous considérons comme sachant, de manière ininterrompue et avec certitude, ces propositions. Afin d'accorder une validité à la preuve par induction, la conception libérale de l'autorisation épistémique exclut la nécessité d'une attitude doxastique à l'égard de la présupposition que *P*, ou alors elle considère que nous ne bénéficions que d'une autorisation négative à l'accepter. Le problème est que cela nous conduit à adopter

[242] Dans son article "Epistemic Circularity" [1989*a*], Alston précise que, dans une preuve de *P* qui procède par induction, il n'y a pas de circularité *logique* (il y a circularité logique quand la conclusion de l'argument intervient *explicitement* dans les prémisses). Pourtant, nous avons affaire à un cas de circularité *épistémique*, dans la mesure où ce n'est que si *P* est *présupposé* que je peux poser les prémisses. La présupposition que *P* ne fait pas l'objet d'une acceptation explicite, mais il s'agit d'une proposition que j'assume et que je considère comme garantie dans ma pratique du jugement. Je ne peux poser les prémisses que si je fais *comme si* ma perception était fiable. Il ne s'agit pas d'un acte d'acceptation théorique d'une proposition ; il s'agit d'une proposition que j'assume *en pratique*, dont la présupposition se manifeste non pas par un aveu de croyance, mais par ma capacité à formuler et à évaluer des croyances perceptives. C'est un présupposé *pragmatique*, au sens où la logique de l'argumentation impose que, pour convaincre quelqu'un de quelque chose, je parte de prémisses en faveur desquelles je dispose de bonnes raisons. Étant donné les contraintes imposées par la discussion, je n'expose pas ces raisons. Ce sont pourtant bien elles qui rendent possible l'énoncé des prémisses. Alston tire également la conclusion selon laquelle un argument de type (TRA) ne constitue pas une preuve de *P*, si par là on entend un argument qui conduirait un interlocuteur à adhérer à la conclusion *du fait de ses seules prémisses*. (TRA) ne peut convaincre de la vérité de *P* que sur la base de prémisses qui impliquent que *P*. Par conséquent, (TRA) est inutile si l'objectif est de produire une conviction *de novo* de *P* (voir aussi [Davies 2009]).

une conception pour le moins étrange des présuppositions de base : bien que tacitement admises (du simple fait de ne pas être mises en doute), elles sont épistémiquement *inactives*, en ce sens que – dans des situations normales – elles n'interviennent pas dans la justification d'une croyance particulière. Cette conception de l'autorisation épistémique a pour curieuse conséquence de n'attribuer d' « efficace » aux présuppositions de base que lorsqu'elles sont mises en doute. C'est dans ce type de situation que nous mesurons ce qu'elles font.

▸ Enfin, rappelons que le problème sceptique naît de la difficulté que nous avons à répondre à la question de savoir ce qui légitime nos *assertions* de connaissance. Le sceptique remet en cause le fait que nous nous considérions comme autorisés à *dire* que « nous savons que *P* », quand *P* est une présupposition de base[243]. Dans ces conditions, la conception conservatrice de l'autorisation épistémique se défend mieux que la conception libérale. A partir du moment où nous nous posons la question de savoir ce qui nous justifie à considérer que nous connaissons les prémisses (« ceci est une main », « en voici une autre »), nous ne pouvons pas nous contenter d'une réponse qui ne mentionnerait que le fait que nous n'avons pas de raison de douter que *P*. En effet, si (pour la conception libérale) « ne pas avoir de raison de douter que *P* » n'implique pas « croire que *P* », alors « ne pas avoir de raisons de douter que *P* », c'est en quelque sorte « être agnostique à l'égard de *P* ». C'est ne disposer d'aucune information pertinente qui parlerait en faveur de *P*, ce qui revient à ne pas se positionner épistémiquement à l'égard de *P*. Dans ces conditions, notre situation ne diffère en rien de celle dans laquelle se trouve le sceptique, puisque – d'une certaine manière – le sceptique considère également qu'il ne dispose pas de bonne raison de croire que *P*, c'est-à-dire de raison qui favorise sa croyance que *P* sur sa croyance que non *P*.

Pire, si on adopte la conception libérale de l'autorisation épistémique, la preuve de Moore est incapable de convaincre non seulement ceux qui doutent que *P* avant la preuve, mais aussi ceux qui – n'ayant pas de raisons de douter que *P* avant la preuve – *ne sont pas convaincus que P*, c'est-à-dire *ne croient pas que P*. La transmission de la justification échoue même pour ceux qui ne doutent pas que *P* avant la preuve : la position de ceux qui, tout en n'ayant pas de raisons de douter que *P*, ne croient pas que *P*, est indiscernable de la position de ceux qui *ignorent si P ou non P*[244].

Dans ces conditions, on voit mal comment, alors que les présuppositions seraient dépourvues de tout statut épistémique positif, les prémisses pourraient néanmoins bénéficier d'un tel statut. Autrement dit, le défaut de la conception

[243] Pour la défense d'une telle interprétation du scepticisme, voir [Pritchard 2005, chap. 3].

[244] Wright va jusqu'à dire que cette position est indiscernable de la position de quelqu'un qui *croit que non P* [Wright 2007, p. 38]. Cette conclusion (excessive) s'appuie sur le fait que « ne pas croire que *P* » est une attitude épistémique « équivoque », qui peut renvoyer aussi bien à une incertitude, une suspension du jugement (douter que *P*), qu'à une incrédulité (croire que non *P*). Pryor considère quant à lui que « ne pas croire que *P* » désigne le fait de ne pas s'engager explicitement en faveur de *P*. Pour une critique de l'idée selon laquelle « ne pas avoir de raisons de douter que *P* » et « suspendre son jugement à l'égard de *P* » impliquerait de « n'avoir aucune attitude *du tout* à l'égard de P », voir [Bergmann 2005]. Nous revenons sur cette difficulté dans le chapitre 6, I.2.b.

libérale de l'autorisation épistémique est de ne pas suffisamment expliquer comment les croyances perceptives immédiates peuvent d'une part être justifiées *alors même que nous ne savons pas si P ou non P*, et d'autre part transmettre une telle justification à *P*.

I.3.d) Limite de l'argument de la justification *prima facie*

Au terme de l'exposé de ces deux manières de concevoir la justification *prima facie*, il apparaît qu'aucune approche n'est satisfaisante. En privilégier une nous obligerait à choisir entre les branches de l'alternative suivante :

1. soit on se passe d'une autorisation à accepter la présupposition que *P*, ce qui permet de maintenir le statut de la justification *prima facie* aux croyances perceptives (seconde stratégie). Le problème est que cela implique que dans les contextes dans lesquels nous n'avons pas de raison de douter que *P*, notre attitude à l'égard de *P* n'est pas « positive », qu'elle est même quasi-inexistante, ou en tout cas très « lâche », « mince ».
2. Soit on conserve la nécessité d'être autorisé à accepter la présupposition, ce qui permet de rationaliser l'attitude du sujet en le liant à l'acceptation que *P* dans les situations ordinaires (première stratégie). Le problème est qu'une telle approche ne permet pas d'expliquer pourquoi il semble que l'on *acquiert* une justification en faveur des présuppositions de base via les preuves par induction. Comment une telle transmission de la justification est-elle possible si je suis autorisé à croire que *P* avant même que l'argument ne débute ?

Le dilemme est le suivant : d'un côté nous souhaitons rendre compte de l'efficacité des preuves par induction, ce qui nous conduit à attribuer une justification *prima facie* aux prémisses et à ne reconnaître qu'une dépendance épistémique faible entre les prémisses et les présuppositions de base ; d'un autre côté, nous souhaitons rendre compte de la fonction particulière des présuppositions dans notre système doxastique, ce qui nous conduit à leur attribuer un statut épistémique positif et à reconnaître l'existence d'une dépendance forte des prémisses à leur égard. Les approches de Wright et de Pryor partent du principe qu'il faut choisir entre le maintien d'une autorisation à accepter que *P* et l'octroi d'une validité aux preuves par induction (et à la preuve de Moore). Cela implique l'impossibilité de concilier ces trois exigences :

1) une attitude épistémique positive et ininterrompue à l'égard de la présupposition ;
2) la justification *prima facie* des croyances perceptives ;
3) la transmission de la justification des croyances perceptives à la conclusion.

Conclusion – Les approches de la justification *prima facie* que nous avons

présentées présupposent qu'entreprendre de concilier ces trois exigences revient à tenter de faire la quadrature du cercle. Il résulte que, dans ce cadre, il n'y aucun moyen de prouver au *sceptique* la fiabilité de notre perception sensible, tout en échappant à la *circularité*. Plus généralement, on a vu que quelle que soit la stratégie adoptée (argument s'appuyant sur une preuve par induction simple, argument faisant appel à la faculté du sens commun [chapitre 2], argument *a priori* ou argument s'appuyant sur une preuve empirique complexe) il n'y a aucun moyen de répondre de manière satisfaisante à la question méta-justificative du sceptique.

II - La stratégie d'Alston

Selon Alston, bien qu'incontournable, la circularité épistémique n'est pas « vicieuse ». La raison en est que, si une preuve suppose que les prémisses sont justifiées, elle n'exige pas que nous soyons capables de les justifier (1). Afin de satisfaire la demande méta-justificative du sceptique, Alston propose l'argument de la « rationalité pratique » (2) : il s'agit d'établir que P *en montrant que, étant donné notre complexion psychologique, il est rationnel d'accepter que* P. *Enfin, Alston effectue une évaluation critique de la rationalité* prima facie *des présuppositions de nos pratiques doxastiques de base(3). Cependant, le défaut de cette démarche est de n'accorder qu'une rationalité de type pratique à l'exercice de nos pratiques doxastiques de base, là où le sceptique demande des raisons épistémiques de croire qu'elles sont fiables. Plus généralement, dans la mesure où l'on ne peut pas ne pas exercer ces pratiques doxastiques de base, on peut se demander s'il y a même un sens à qualifier leur exercice de rationnel (4).*

II.1) Être justifié à croire que *p vs.* Justifier que *p*

L'intérêt de l'analyse d'Alston est que, tout en défendant une conception de l'autorisation épistémique d'esprit « libéral », il s'attache à rendre compte de notre attitude épistémique positive à l'égard de la présupposition que *P*[245]. Il part du constat suivant : si nous considérons nos croyances perceptives comme de bonnes raisons de croire que *P*, c'est parce que nous sommes justifiés à croire les prémisses sans que cela n'implique que nous justifions ce qui justifie ces prémisses, c'est-à-dire sans que cela n'exige que nous justifions la présupposition que *P*. Le fait que les prémisses soient justifiées par *P* ne constitue donc pas un problème, et ce pour deux raisons :

▸ Tout d'abord, la prémisse constitue une bonne raison de croire que *P* parce qu'elle est elle-même justifiée. C'est ce qui explique pourquoi *P acquiert* une justification au terme de l'argument, la justification étant transmise de la prémisse à

[245] cf. I.3.c.iii, note 242, p. 231.

la conclusion. Certes, ce qui justifie la prémisse, c'est la présupposition que *P*. Le sceptique s'autorise de ce constat pour conclure à l'impossibilité de dire que nous savons que *P*, et plus généralement à l'impossibilité de dire que nous savons quoi que ce soit. Cependant, nous pouvons éviter une telle conclusion en arguant que, pour qu'une proposition (comme la prémisse) soit justifiée, il n'est pas nécessaire que nous soyons capable de la justifier. Cet argument tire profit d'une distinction :

> « (…) entre l'*activité* de *justifier* une croyance que *p* en produisant un argument en faveur de *p*, et l'*état* d'*être justifié* à croire que *p* (...) c'est un truisme en épistémologie que l'on peut être justifié à croire que *p*, même sur la base de raisons, sans avoir soutenu que *p* à partir de ces raisons, et donc sans s'être lancé dans l'activité de justifier la croyance. » [1986, p. 16]

Je peux être justifié à croire que *p* parce qu'il existe de bonnes raisons de croire que *p*, bien que je n'aie pas entrepris de justifier que *p*, c'est-à-dire bien que mon état d' « être justifié à croire que *p* » ne soit pas la conclusion d'un argument. Je peux être justifié à accepter une prémisse sans pour autant l'avoir explicitement justifiée. Il faudrait sinon que je fasse appel à *P* : en effet, si j'entreprends de justifier la prémisse, il faut que je justifie ce qui justifie la prémisse, donc que je justifie ce que – au début de l'argument – j'entreprenais de justifier, à savoir *P*.

Justifier une proposition, c'est effectuer une *procédure*[246] dans le but de montrer *que* la proposition est justifiée, et *comment* elle est justifiée. Contrairement à l'*état* d'être justifié que *p*, une procédure se déroule en étapes distinctes, dont l'articulation nécessite un investissement réflexif du sujet. Si cette activité peut être parfois requise, il ne s'agit pas d'une condition nécessaire au fait d'être justifié à croire que *p*. La raison en est qu'une telle procédure est itérative. Si justifier que *p* exige de justifier ce qui nous justifie à croire que *p*, puis de justifier ce qui nous justifie dans notre justification à croire que *p*, etc., alors l'activité de justifier sera sans fin, donc inutile. L'activité de justification ne peut s'accomplir que sur la base de propositions dont nous supposons qu'elles sont justifiées, mais que – pour les besoins de l'argumentation – nous n'entreprenons pas de justifier. La justification d'une croyance ne consiste donc pas nécessairement en un accomplissement cognitif de la part du sujet. C'est la possibilité d'un état d' « être justifié » sans activité de « justification » qui met un terme à la régression.

Notre objectif étant de déterminer s'il est possible de justifier que *P*, il s'avère qu'il ne peut être atteint que si nous ne recherchons pas une justification réflexive et complète. La distinction entre l'état de justification et l'activité de justifier rend possible l'attribution de la justification à une proposition, sans que nous soyons pour autant conduits à expliciter les présupposés sur la base desquels cette attribution est possible. C'est l'idéal d'une justification complète, entièrement conduite par le sujet, qui pose problème dans la demande du sceptique. La distinction d'Alston entre la justification et le fait d'être justifié est le prolongement d'une distinction entre une justification réflexive et une justification non réflexive :

[246] Pour une conception procédurale de la justification, voir [Rosenberg 2002].

> « La justification non réflexive est présupposée par toute justification réflexive. Je ne peux m'adonner à mon penchant pour l'état de réflexivité complète qu'au sein de structures existantes, qui sont constituées par la simple *existence* de justifications qui sont présentes, sans que je ne m'en sois assuré par la réflexion. Ce n'est que dans un tel cadre que je peux prétendre à un quelconque résultat dans l'examen réflexif (et peut-être la validation) d'énoncés épistémiques explicites. Pour résumer simplement : si je ne suis pas déjà, dans les faits, justifié pour certaines de mes croyances, je ne pourrai jamais prétendre être justifié de manière réflexive pour aucune croyance. » [1983, p. 146]

▸ Un argument de type (TRA) peut justifier que *P* alors même qu'il présuppose que *P*, parce qu'il n'est pas requis que nous justifions que *P en tant qu'il constitue une présupposition de la preuve*. Il suffit que nous l'acceptions en pratique, que nous fassions comme s'il était vrai que *P*.

> « En ce qui concerne les sources cognitives de base, il est par principe impossible d'obtenir une assurance réflexive complète à l'égard soit des principes de justification ou de fiabilité, soit des croyances particulières qui tombent sous ces principes (...) Je ne peux justifier, ou être justifié à accepter soit des propositions perceptives particulières, soit un principe général de justification ou de fiabilité de la perception, qu'*en acceptant en pratique ce principe de fiabilité*. » [Alston 1986, p. 24, mes italiques]

Autrement dit, *P* ne peut acquérir de justification *en tant que conclusion* que si *P* est accepté en pratique. Il en résulte que la circularité présente dans l'argument n'est que partielle, le statut épistémique de *P* n'étant pas le même au début et au terme de l'argument. La justification de *P en tant que conclusion* est une justification *acquise*, c'est le résultat d'une procédure de justification. Il s'agit d'une justification explicite. Par contre, la justification de P *en tant que présupposition* est une propriété dont *P* bénéficie de fait, sans que nous ayons entrepris de le montrer.

Dans ces conditions, on peut réfuter l'argument du sceptique selon lequel il y aurait un échec de la transmission de la justification des prémisses à la conclusion. Le sceptique justifie ce point en affirmant qu'il ne peut tout simplement pas accepter les prémisses, puisque l'information que ses facultés cognitives sont fiables lui fait précisément défaut. Ce faisant, il présuppose qu'il ne pourrait poser les prémisses que s'il était en mesure de présenter les bonnes raisons qu'il a de les croire. Or, d'après les distinctions précédentes, il s'avère que la justification est bien transmise des prémisses à la conclusion. La raison en est que, pour accepter les prémisses, nous n'avons pas besoin de justifier préalablement le présupposé que *P*. Il suffit que nous présupposions en pratique que *P* ; et il suffit que *P soit justifié*.

Cependant, le sceptique ne se contentera pas d'une telle réponse. Il exigera que nous lui montrions comment nous savons que nous sommes justifiés à accepter en pratique que *P*. Il demandera une justification de notre état d'être justifié dans notre acceptation pratique que *P*. Le sceptique est prêt à reconnaître que, dans la vie ordinaire, nous n'avons pas besoin de justifier que *P* pour que nos croyances

perceptives soient justifiées. Il a conscience de demander quelque chose d'exceptionnel. Mais pour lui, mettre en avant l'état d' « être justifié » et l'existence d'une « justification pratique » ne constitue qu'une pirouette destinée à éluder sa question.

De plus, le résultat obtenu peut s'appliquer à toute pratique doxastique : ainsi, je peux justifier que *C* (« la pratique consistant à lire l'avenir dans une boule de cristal est fiable ») si je suis justifié à accepter en pratique que *C*. Comme la formation de croyances particulières à partir de ma pratique « consistant à lire l'avenir dans une boule de cristal » me conduit à faire comme s'il était vrai que *C*, alors il semble que je peux conclure que *C*. De même, je peux justifier que *M* (« la pratique consistant à faire des prévisions météorologiques à partir du marc de café est fiable ») si je suis justifié à accepter en pratique que *M*. Comme la formation de croyances particulières à partir de ma pratique « consistant à faire des prévisions météorologiques à partir du marc de café » me conduit à accepter en pratique que *M*, alors je peux conclure que *M*. Pourtant, le souhait de justifier que *P* provient du souhait de distinguer les pratiques doxastiques fiables des pratiques doxastiques non fiables. En nous demandant de lui montrer comment nous savons que *P*, le sceptique nous demande de lui montrer comment nous savons que – contrairement à d'autres pratiques doxastiques – notre perception sensible est fiable. Il nous demande un critère qui nous permette de faire le tri entre nos pratiques doxastiques. Dire que l'on peut prouver que la perception sensible est fiable *si* l'on est justifié à accepter en pratique que la perception sensible est fiable ne nous fournit pas un tel critère. Cela revient à dire que l'on peut prouver que *P si* l'on est justifié à faire comme s'il était vrai que *P*. Or le sceptique demande une justification *inconditionnelle* de *P*.

Conclusion – Les distinctions présentées par Alston ne font de la preuve par induction une preuve convaincante que pour quelqu'un qui se comporte déjà comme s'il était vrai que *P* (même si – par ailleurs – ce comportement ne l'empêche pas d'exprimer des doutes sur *P*[247]). La justification acquise est donc conditionnée à l'acceptation en pratique de *P*. Une telle réponse ne peut satisfaire le sceptique qui demande une justification de la fiabilité d'une pratique doxastique qui ne dépende pas de l'exercice de cette même faculté. Reste à convaincre ce dernier que la circularité mise en jeu n'empêche pas la rationalité de la démarche. C'est l'objet de l'argument de la « rationalité pratique ».

[247] Dans le chapitre 6, II.3, nous revenons sur le cas du sceptique non radical : il professe que non *P*, mais agit comme s'il était vrai que *P*.

II.2) L'argument de la rationalité pratique

▸ Le premier mouvement de l'argument de la « rationalité pratique »[248] présenté par Alston consiste à donner des raisons de penser qu'il est rationnel d'exercer nos pratiques doxastiques de base. Une fois mis en avant le caractère incontournable de la circularité, différentes réactions sont en effet possibles :

> a) soit nous considérons que la prégnance de la circularité indique que nous n'avons aucune bonne raison de croire que *P*. Par conséquent nous ne devons plus utiliser notre perception sensible tant qu'aucune preuve non circulaire de sa circularité n'aura pas été fournie.
>
> b) soit nous considérons que la prégnance de la circularité ne peut pas être une raison suffisante pour nous conduire à abandonner nos pratiques doxastiques de base, pour la simple raison que ces pratiques sont constitutives de ce que nous sommes et que nous ne pouvons pas les mettre en suspens. Dans cette perspective, c'est l'entreprise même de prouver que *P* qui est abandonnée.
>
> c) soit nous considérons que la prégnance de la circularité ne peut pas légitimer un abandon de nos pratiques doxastiques de base, et qu'il est possible de proposer « une sorte de justification » [1993*a*, p. 123] de nos pratiques doxastiques de base.

Alston adopte la dernière stratégie, qu'il juge la plus rationnelle.

Le défaut de la stratégie a) tient à son manque de « réalisme psychologique ». Elle recommande de ne pas faire usage de nos facultés tant que nous n'aurons pas prouvé leur fiabilité de manière non circulaire. Ce faisant, elle omet de prendre en compte que nos pratiques doxastiques de base (génératives) ne sont pas des idiosyncrasies. Ce sont des manières naturelles de former des croyances, que nous ne pouvons pas décider de ne pas utiliser. Elles relèvent de la constitution psychologique humaine, et en ce sens nous ne disposons pas du pouvoir de nous abstenir de les utiliser. Certes, je peux entreprendre de m'inculquer certaines règles à suivre dans la manière de former mes croyances (par exemple, je peux m'habituer à vérifier la provenance de certaines rumeurs avant d'y donner mon adhésion et de les divulguer), mais cette éthique de la croyance n'intervient pas au niveau de l'acquisition ou de l'abandon de pratiques doxastiques *de base* : elle ne peut se développer que sur la base de pratiques doxastiques qui restent insensibles à ce que nous voudrions croire et ne pas croire. Par conséquent, la stratégie a) n'est pas raisonnable. Cet argument a été développé par Reid[249]. Il correspond au premier des trois arguments qu'il oppose au sceptique, quand celui-ci recommande de

[248] On trouve cet argument dans [1988], [1991, chap. 4, p. 168-183] et [1993*a*, chap. 5].

[249] On le retrouve aussi chez Hume : la mise en évidence du fait que certaines de nos croyances ne peuvent pas être justifiées par la raison (ex. : la disposition à former des croyances de manière inductive, la disposition à croire en l'existence des corps) ne doit pas nous conduire à les abandonner. Une telle recommandation n'aurait pas de sens et surtout n'aurait aucune force contre la Nature, qui a implanté en nous de telles dispositions. Cf. [Strawson 1985].

« prendre la ferme résolution de suspendre son assentiment et de rejeter cette croyance en [l'existence] des objets externes » :

> « Premièrement, parce que cela n'est pas en mon pouvoir : pourquoi, dans ces conditions, devrais-je essayer vainement de le faire ? Je ne demanderais pas mieux que de voler jusqu'à la Lune, et de visiter Jupiter et Saturne ; mais quand je sais que la Nature, par la loi de la gravitation, me contraint à rester sur cette planète que j'habite, je m'en contente et je supporte calmement d'être transporté le long de son orbite. Ma croyance est emportée par la perception d'une manière aussi irrésistible que mon corps par la terre. Et le sceptique le plus éminent se trouve dans la même situation. Il peut se démener de toutes ses forces pour ne pas croire les informations fournies par ses sens, comme un homme peut s'efforcer de nager dans le sens inverse du courant ; mais hélas ! c'est en vain. C'est en vain qu'il fournit un effort intense, qu'il lutte avec la nature et avec chaque objet qui frappe ses sens. Car après tout, pendant qu'il dépense son énergie dans cette tentative stérile, il sera emporté par le torrent avec la masse des croyants. » [IHM, VI, 20, p. 169]

L'attitude la plus rationnelle consiste à se satisfaire de notre situation épistémique et à ne pas espérer acquérir un pouvoir exorbitant sur nos facultés. La stratégie b) endosse cette attitude. Puisque nos pratiques doxastiques sont fermement implantées et reliées entre elles, alors il est rationnel de continuer de les exercer.

Cependant cette stratégie fait également sienne l'attitude qui consiste à considérer ces pratiques comme en-deçà de toute sphère critique. Cette attitude a l'inconvénient de ne pas être sensible à la « crise épistémologique » à laquelle nous sommes confrontés, une fois que nous avons mis en évidence la résurgence continuelle de l'objection de la circularité. Bien que cette circularité soit incontournable, sommes-nous pour autant condamnés à faire le *pari* de la fiabilité de nos facultés, et donc à ne pas nous poser sérieusement la question de savoir comment nous pouvons prouver cette fiabilité ? Certes, un jugement critique sur nos facultés suppose que nous fassions usage des facultés mêmes que nous voulons soumettre à l'œil de la critique. Mais ne pouvons-nous pas néanmoins procéder à une évaluation de leurs crédits épistémologiques, et en attendre des résultats substantiels ? Cette évaluation ne peut pas prétendre à une impartialité totale ; mais nous pouvons dégager un espace de réflexion dans lequel, conscients du cadre psychologique qui nous est imparti, il est possible de dégager de bonnes raisons de penser que nos facultés sont fiables. C'est cette attitude qu'adopte Alston : même si nous sommes constitués de telle sorte que nous ne pouvons pas ne pas présupposer en pratique la fiabilité de nos facultés, cela ne doit pas constituer une bonne raison de penser que, en la matière, le philosophe doit démissionner.

▸ Une fois ce point établi, Alston explique que cela implique qu'il est rationnel de supposer que nos pratiques doxastiques sont fiables.

1) Il est rationnel de continuer d'utiliser nos pratiques doxastiques de base.

> *2)* Par conséquent, il est rationnel de supposer que nos pratiques doxastiques de base sont fiables.

A première vue, on peut se poser la question de savoir ce qui autorise le passage de *1)* à *2)*. Dans quelle mesure le fait qu'il soit rationnel de faire usage de nos pratiques prouve-t-il quelque chose quant à leur fiabilité ? Ce que l'on souhaite établir, c'est qu'il est vrai que *P*, pas qu'il est rationnel de supposer que *P*. Même si on avait de bonnes raisons de considérer qu'il est rationnel de supposer que nos pratiques doxastiques sont fiables, en quoi cela nous ferait-il progresser dans notre quête d'un moyen d'établir que nous sommes justifiés à croire que *P* ?

En réponse à cette difficulté, Alston peut arguer que son argument n'a justement pas pour finalité d'établir que nous sommes justifiés à croire que nos pratiques doxastiques sont fiables. Sa portée est beaucoup plus limitée : Alston se contente de souligner qu'accepter *1)* (« il est rationnel de continuer d'utiliser nos pratiques doxastiques de base ») implique d'accepter *2)* (« il est rationnel de supposer que nos pratiques doxastiques de base sont fiables »). Plus précisément, *par le fait de* juger que *1)*, on s'engage en faveur de la rationalité de la supposition que *P*. Cela n'implique pas pour autant que l'on *juge* qu' « il est rationnel de supposer que *P* », c'est-à-dire que l'on donne explicitement notre assentiment à la proposition « il est rationnel de supposer que nos pratiques doxastiques de base sont fiables ». Il suffit que, en jugeant que *1)*, on se lie à *2)*.

> « Quand je dis qu'en jugeant que *p*, je m'*engage* par là en faveur du fait que *q*, ce que je veux dire, c'est qu'il serait irrationnel (incohérent, ...) pour moi de juger (affirmer, croire) que *p* et de nier que *q*, ou même de suspendre mon jugement que *q si la question se posait*. Le jugement que *p* me met dans une position telle que l'une ou l'autre de ces réactions serait irrationnelle. Il n'est pas possible que je puisse à la fois juger que *p* et adopter une attitude doxastique à l'égard de *q* qui soit autre que l'acceptation. » [1993*a*, p. 131]

Même si l'adhésion à *2)* ne se formalise pas dans une acceptation explicite, elle s'exprime dans des manières de faire. Mais il pourrait très bien se faire que l'agent qui agit *comme si 2)* ne croit pas que *2)*, non seulement au sens où il ne s'est jamais posé la question de savoir si *2)*, mais aussi au sens où il ne dispose pas des outils conceptuels nécessaires à la formulation et à la compréhension de cette croyance. Juger que *1)* ne revient à juger que 2) que *si la question se pose*. Dans ce cas, l'agent ne peut pas juger que *1)* et nier que *2)*. L'implication de *1)* à *2)* est donc de nature *pragmatique*.

- Il ne s'agit pas d'une implication logique dans la mesure où, à partir de la proposition « Il est rationnel de continuer d'utiliser nos pratiques doxastiques de base », rien ne nous autorise à en déduire qu' « Il est rationnel de supposer que nos pratiques doxastiques de base sont fiables ».
- Il ne s'agit pas d'une implication sémantique, dans la mesure où, quand nous disons que *1)*, nous ne signifions pas par là que *2)* : le concept de

« fiabilité » n'est nullement compris dans *1)*.

- Enfin, il ne s'agit pas d'une implication épistémique : les arguments dont nous disposons en faveur de *1)* constituent certes de bons arguments en faveur de tout ce à quoi nous lie l'assertion *1)*, mais cela ne constitue de bons arguments qu'en faveur de la rationalité qu'il y a à supposer que *P*, pas en faveur de la *vérité* de *P*.

L'implication pragmatique correspond à une forme de présupposition liée au contexte de la conversation. C'est quand je *dis* que *1)* que je me lie à *2)*. De même, quand je dis que *p*, j'implique par là que « je crois que *p* », voire que « je dispose d'une preuve en faveur de *p* ». Si l'implication de *p* à « je crois que *p* » est triviale[250], il en est de même pour l'implication de « je crois que *p* » à « je crois qu'il est vrai que *p* ». Croire que *p*, c'est se lier à la vérité de *p*, et plus généralement, c'est se lier à la fiabilité de la pratique doxastique qui produit la croyance que *p*. Quand j'accepte les croyances issues d'une certaine faculté, je me positionne ce faisant en faveur de la fiabilité de cette faculté. Si l'on me posait la question de savoir ce que je pense de cette faculté, il ne serait pas rationnel de ma part de m'abstenir de me prononcer en faveur de sa fiabilité.

▸ Si en utilisant une pratique doxastique, je m'engage en faveur de sa fiabilité, je me lie également au jugement selon lequel « il est rationnel de supposer que les croyances produites par cette pratique doxastique de base sont justifiées ».

> *1)* Il est rationnel de continuer d'utiliser nos pratiques doxastiques de base.
> *2)* Il est rationnel de supposer que nos pratiques doxastiques de base sont fiables.
> *3)* Il est rationnel de supposer que les croyances produites par nos pratiques doxastiques de base sont justifiées.

Certes, nous n'avons pas montré que « les croyances perceptives sont justifiées » ; mais cela n'implique pas qu'elles ne sont pas effectivement justifiées au sens externaliste du terme. La justification des croyances perceptives n'est pas annulée de par leur insertion dans l'argument de la rationalité. Le supposer serait commettre une confusion des différents ordres du discours : ce serait confondre le niveau du méta-discours (celui adopté par Alston pour répondre au sceptique) avec le niveau du discours ordinaire (celui pour lequel il suffit que nos croyances perceptives soient justifiées, sans qu'il soit nécessaire que nous soyons justifiés à croire qu'elles sont justifiées). De même, le fait que le sujet ne peut considérer qu' « il est rationnel de supposer que ses croyances perceptives sont justifiées », que s'il a au préalable montré qu' « il est rationnel de supposer que *P* », ne pose pas problème pour l'attribution de la propriété de justification *prima facie* aux croyances perceptives. Là encore, l'implication qui conduit de *2)* à *3)* est une

[250] C'est le propos du « paradoxe de Moore » : dire « il pleut mais je ne le crois pas » n'est pas contradictoire en un sens logique (il peut très bien se faire qu'il pleuve sans que je le croie), mais cela pose problème d'un point de vue pragmatique, dans la mesure où en disant « il pleut », j'implique que je le crois, et je crée les conditions nécessaires et suffisantes pour que mes interlocuteurs se représentent que je crois qu'il pleut.

implication de type pragmatique. Si implication épistémique il y a, elle ne peut s'établir qu'entre *P* et des croyances perceptives particulières. La justification des croyances perceptives, qui concerne le premier niveau du discours, ne provient pas de *2)*, qui est un énoncé de second niveau. Il s'agit d'une justification *prima facie*.

▸ Dans la mesure où Alston n'est pas indifférent à la demande de second ordre du sceptique, il ne peut se contenter de la preuve par induction. C'est pourquoi il propose l'argument de la rationalité. D'après sa conception externaliste de la justification, les prémisses ne sont justifiées *prima facie* que s'il est vrai que *P*. C'est pourquoi, même si l'argument (TRA) nous permet d'acquérir une justification pour la conclusion que *P*, il ne nous permet pas d'obtenir une sécurité épistémique totale : en présupposant la vérité que *P*, (TRA) prouve que *P*, mais il ne montre pas que nous sommes justifiés à présupposer que *P*. L'ambiguïté de la position d'Alston tient au fait que bien que, selon lui, il ne soit pas nécessaire que nous soyons justifiés à croire que *P* pour que nos prémisses soient garanties, il n'en reste pas moins qu'il considère comme une tâche importante pour le théoricien de la connaissance que de montrer que nos facultés sont *véritablement* la source de croyances justifiées.

> « (…) l'argument ne fera pas son travail à moins que nous soyons justifiés à accepter les prémisses ; et ce n'est le cas que si la perception sensible est effectivement fiable (...) montrer simplement que si une source donnée est fiable, alors on peut montrer par ses produits qu'elle est fiable, ne fera rien pour la classer parmi les torchons plutôt que parmi les serviettes (...) Par conséquent la situation est finalement plutôt désespérée. » [1991, p. 148]

La preuve par induction n'étant pas taillée pour montrer que nous sommes justifiés à croire que « nos croyances perceptives sont justifiées *prima facie* », il est nécessaire de montrer par une autre voie que cette supposition est rationnelle. En montrant qu'il est rationnel de continuer d'utiliser nos pratiques doxastiques de base, et que cela implique (pragmatiquement) qu'il est rationnel de supposer que *P*, Alston a en partie rempli cet objectif. Il a montré qu'il est rationnel de supposer que nos pratiques doxastiques de base sont « innocentes », tant que nous ne disposons pas de raisons de douter de leur fiabilité. Mais dans la mesure où l'attribution de ce statut épistémique n'est pas définitive, il doit aussi prendre en compte les raisons qui pourraient renforcer ou défaire la rationalité de sa supposition que *P*. Cette étape constitue la seconde partie de l'argument de la « rationalité pratique ».

II.3) L'évaluation critique de nos pratiques

Jusqu'ici, nous avons établi qu'il est rationnel *prima facie* de continuer de faire usage des pratiques doxastiques qui sont naturellement et socialement bien implantées, et qu'il est rationnel *prima facie* de supposer que ces pratiques sont fiables. Cependant, cette supposition n'est acceptable que tant que nous ne

disposons pas de données qui la remettent en cause. Cela revient à adopter une forme de « cohérentisme négatif » à l'égard de nos facultés : le jugement selon lequel « il est rationnel de considérer qu'elles sont fiables » ne tient que tant que nous ne disposons d'aucun élément allant à son encontre. L'évaluation critique de la pratique doxastique de la perception sensible ne consiste pas à chercher et à apporter un élément précis qui soutiendrait le jugement qu' « il est rationnel de supposer que *P* » : elle consiste à se tenir prêt à prendre en compte des données qui ne sont pas compatibles avec cette supposition.

Le fait de se tenir ouvert à une telle éventualité suffit à ôter l'aspect dogmatique que peut sembler revêtir la démarche d'Alston : même si la démarche la plus rationnelle qui soit consiste à continuer de faire usage de toutes les pratiques doxastiques qui sont bien implantées dans nos vies, cela ne revient pas à adopter une attitude d'acceptation, qui confine à la résignation. Au contraire : dans la mesure où nous ne plaidons pas pour la suspension de tout jugement, et dans la mesure où nous commençons par nous octroyer tout ce dont nous avons besoin pour juger, nous sommes « équipés » pour procéder à une évaluation de nos facultés. Certes, l'objet à évaluer constitue également l'outil de l'évaluation, mais cette circularité n'est pas aussi triviale que celle présente dans les preuves par induction. Les perspectives pour une évaluation critique sont meilleures que celles offertes par la preuve par induction, dans la mesure où nous ne partons pas des croyances produites par *une seule* faculté pour entreprendre ensuite de prouver la fiabilité de cette même faculté. Nous partons des croyances produites par l'*ensemble* de nos mécanismes de production doxastique, et c'est à l'aune de cet ensemble que nous mettons à l'épreuve le jugement portant sur la fiabilité de l'une d'elles. La circularité est toujours présente, mais elle ne constitue plus un obstacle à l'acquisition d'*informations* sur nos pratiques.

La teneur de ces informations peut être de deux natures : soit on est mis en présence de données qui contribuent à soutenir et à renforcer le jugement ; soit on est mis en présence de données qui disqualifient ce jugement. Dans le premier cas, la nature du renfort dépend elle-même de la nature de la pratique prise comme objet d'évaluation[251]. Dans le cas des pratiques doxastiques de base, comme la perception et la mémoire, Alston met en avant deux critères :

> 1) l'exercice de ces pratiques nous permet de faire des « prédictions » et des « anticipations » sur le cours des événements [1988, p. 18] ;
>
> 2) l'exercice de ces pratiques nous permet de mieux comprendre leur fonctionnement.

Cependant, la question est de savoir comment nous savons quels sont les critères appropriés. Le dégagement de ces critères ne suppose-t-il pas ce que nous cherchons à déterminer, à savoir que nous serions déjà en mesure de distinguer les

[251] Ainsi, la fiabilité de la pratique consistant à former des croyances religieuses sur la base de l'expérience religieuse n'a pas à être évaluée selon le critère de sa capacité à anticiper le cours des événements. Elle se mesure à sa capacité à promouvoir un certain développement spirituel.

pratiques fiables des pratiques non fiables ? De plus, si chaque pratique, selon son mode de fonctionnement, ses objectifs, appelle la prise en compte d'un ou plusieurs critères qui lui sont propres, on ne voit pas pourquoi, par exemple, ce qui vaut pour la pratique doxastique consistant à former des croyances religieuses sur la base d'une expérience mystique, ne vaudrait pas également pour la pratique consistant à lire l'avenir dans une boule de cristal.

A cette objection, Alston peut répondre d'une part qu'il ne pose la question de la fiabilité que pour les pratiques qui ont une certaine assise sociale, qui ne sont pas le produit d'une idiosyncrasie (ce qui exclut la pratique de la lecture dans une boule de cristal), et d'autre part que le second volet de sa démarche ne se contente pas de prendre en compte les données qui renforcent la rationalité de notre supposition que nos pratiques doxastiques sont fiables, mais qu'il accorde aussi beaucoup de poids aux données qui défont la rationalité de cette supposition. Deux critères vont en ce sens :

> 1) Il n'est pas rationnel de supposer qu'une pratique est fiable quand les croyances qu'elle produit ne sont pas compatibles entre elles et quand nous ne disposons d'aucun moyen pour expliquer cette incompatibilité. La présence d'une incompatibilité persistante entre les croyances produites par une même pratique indique qu'une partie d'entre elles ne doit pas être vraie, sans nous préciser sous quelles conditions cela se produit. C'est pourquoi c'est la pratique dans son ensemble qui ne peut pas être considérée comme fiable.
>
> 2) Si le jugement selon lequel « il est rationnel de supposer que la perception sensible est fiable » ne s'intègre pas avec des données fournies par l'exercice d'autres pratiques doxastiques, alors nous devons considérer qu'il n'est pas rationnel de supposer que *P*. Il ne s'agit pas ici d'un problème de cohérence interne, mais d'une absence d'intégration avec les données de différentes pratiques.

On pourrait objecter que l'absence de cohérence entre ces données, si elle indique bien qu'une pratique n'est pas fiable, n'indique pas laquelle. On retrouve la question de savoir quelle décision adopter, quand nous sommes dans une situation où toutes les pratiques semblent devoir être placées sur un pied d'égalité. A cela, Alston répond qu'il faut donner la préférence à la pratique qui est la plus fermement implantée[252].

Au terme de cette évaluation critique, nous disposons de différents éléments qui nous permettent de hiérarchiser nos pratiques doxastiques. Même si nous avons commencé par tout accepter, cela ne signe pas la victoire de l'égalitarisme épistémologique. Nous ne sommes pas réduits à supposer que, en terme de fiabilité, toutes nos pratiques doxastiques se valent. Le fait de se tenir prêts à corriger ce que nous avons accepté dans un premier temps constitue une manière d'introduire de la

[252] Une pratique « fermement implantée » se reconnaît aux caractéristiques suivantes : c'est celle qui est la plus largement acceptée, qui a la structure la mieux définie, qui est la plus importante dans nos vies, qui a une base innée, il est difficile de s'empêcher de l'exercer, et ses principes semblent manifestement vrais.

distance critique et d'échapper à l'alternative selon laquelle, pour évaluer la fiabilité de nos facultés, il faut soit adopter un point de vue externe, et partir d'autre chose que la faculté dont on veut évaluer la fiabilité[253]; soit se placer à l'intérieur du champ d'exercice de cette faculté, et ne faire appel qu'au seul critère de la cohérence interne. Ces deux options sont également vouées à l'échec : la première option est critiquable parce qu'elle exigerait que nous puissions nous observer de manière détachée, ce qui est impossible pour des raisons psychologiques et logiques (pour mettre en place une telle stratégie, il faudrait encore que nous nous appuyons sur certaines présuppositions, et ces dernières ne seraient pas incluses dans ce qui est soumis au jugement critique[254]). La deuxième option est critiquable dans la mesure où si, pour évaluer la fiabilité d'une faculté, nous nous contentons de prendre en compte les croyances produites par cette faculté, nous ne nous mettons pas en position d'obtenir des informations qui pourraient nous permettre d'établir un pont avec la vérité. Si une telle méthode peut nous permettre de conclure que nos facultés satisfont certains *desiderata* épistémiques, elle ne nous donne aucune raison de penser que ces derniers sont des *desiderata* épistémiques qui sont « propices à la vérité ». Alston considère qu'il est en mesure de combiner les deux points de vue. Il s'installe au sein des pratiques dont il souhaite évaluer la fiabilité : c'est la garantie de l'adoption d'un point de vue interne. Mais l'adoption de la méthode de la rationalité pratique lui permet de former un jugement non trivial sur leur fiabilité. Elle permet d'évaluer nos facultés d'une manière qui peut prétendre à certains titres d'objectivité, en adoptant sur elles un point de vue qui est *jusqu'à un certain point* externe et détaché.

> « La partie la plus fondamentale de mon approche en termes de « pratique doxastique » est l'idée selon laquelle il n'y a pas à chercher au-delà des pratiques doxastiques auxquelles nous sommes fermement liés (...) Néanmoins mon approche se distingue encore de l'approche purement interne par le fait qu'elle implique une *réflexion générale* sur les pratiques doxastiques et sur les tentatives ratées pour montrer qu'elles sont fiables, une *perspective « externe »* qui est très importante. » [1991, p. 177, mes italiques]

Si Alston propose une théorie de la connaissance qui est « psychologiquement plausible », il donne aussi un sens au questionnement

[253] C'est la démarche recommandée par le sceptique, et adoptée par certains théoriciens de la connaissance (comme BonJour). La position de Stroud se situe également dans ce cadre : c'est parce que le théoricien de la connaissance doit fournir une analyse *générale* de la connaissance, et parce qu'il ne parvient pas à remplir cet objectif, que le scepticisme est si important en épistémologie. Selon Stroud, la généralité exigée implique la recherche d'un point de vue extérieur à la connaissance : « Nous voulons expliquer un certain type de connaissance, et nous sentons que nous devons le faire sur la base d'*un autre type, antérieur*, de connaissance, qui n'implique pas ni ne présuppose la connaissance que nous tentons d'expliquer. Sans cela, nous n'expliquerons pas la connaissance en question de la manière appropriée, complètement générale » [1989, p. 320, mes italiques]. Par conséquent, la recherche d'une explication générale de la connaissance nous conduit à nous demander « si nous pouvons adopter une telle position « externe » d'observateur vis-à-vis de nous-mêmes et de notre connaissance » [p. 343].

[254] L'impossibilité de réconcilier ces deux points de vue, c'est-à-dire d'englober le point de vue d'une personne sur le monde au sein d'une perspective totalement objective sur ce monde, constitue l'objet du chapitre V du *Point de vue de nulle part*. Nagel défend la possibilité d'une progression vers plus d'objectivité, tout en en comprenant les limites.

sceptique en essayant de procéder à une évaluation critique de nos facultés. C'est en ce sens qu'il faut comprendre ce qu'il nomme sa « réflexion générale » et sa « perspective externe ». Cette démarche a des similitudes avec celle qui procède par « équilibre réfléchi » : elle commence par s'accorder certains principes, tout en se tenant prête à confirmer ou à remodeler ces principes, suite à la prise en compte des données acquises grâce à l'application de ces mêmes principes[255].

II.4) Les limites de la stratégie d'Alston

La stratégie d'Alston, bien que rendant compte du statut épistémique positif de la présupposition que *P* en tant qu'elle est acceptée en pratique, a néanmoins pour défaut de ne pas suffisamment articuler la possession de ce statut *prima facie* à l'évaluation critique de *P*. L'entreprise méta-justificative semble *ad hoc*, elle semble ne pas s'inscrire dans le prolongement de la connaissance ordinaire.

II.4.a) Rationalité pratique et rationalité épistémique

i) Des raisons pratiques de croire que *P*

Le premier type d'objection que nous pouvons faire à l'argument d'Alston porte sur la nature de la rationalité qu'il attribue à la présupposition que nos pratiques doxastiques sont fiables. Alston apporte des raisons *pratiques* de considérer qu'elles sont fiables. Or le sceptique demande des raisons *épistémiques* de croire que *P*. Par conséquent, loin de nous mettre sur la voie de la résolution du problème du scepticisme, la démarche d'Alston se présente comme une voie de garage, une approche « faute de mieux », dont rien ne suggère qu'elle est connectée, d'une manière ou d'une autre, avec le problème épistémique qui nous occupe. Les raisons qu'il fournit ne soutiennent pas la vérité de la présupposition que *P*, mais notre *manière de faire comme s'il était vrai que P*.

> « Nous avons montré, au mieux, que l'exercice de la perception sensible bénéficie d'une rationalité *pratique* ; c'est une chose raisonnable à faire, étant donné nos objectifs et notre situation. Mais dans ce cas, ce n'est que cette même rationalité pratique qui est transmise, via la relation d'implication, au jugement que la perception sensible est fiable. Nous n'avons pas montré qu'il est rationnel en un sens *épistémique* [de supposer] que la perception sensible est fiable, où cela implique de montrer qu'il est au moins probablement vrai

[255] En épistémologie, ce processus d'ajustement mutuel des principes en fonction des données qu'ils nous permettent d'acquérir est défendu par Goodman [1984, p. 80] : « On modifie une règle si elle engendre une inférence que nous ne sommes pas prêts à accepter ; on rejette une inférence si elle viole une règle que nous ne sommes pas prêts à modifier ».

> que la perception sensible est fiable. Nous devons l'admettre. Nous n'avons pas montré que l'attribution de la fiabilité est rationnelle en un sens de rationalité qui soit propice à la vérité. » [1993*a*, p. 13]

Alston assume la portée limitée de son argument vis-à-vis de notre question. Sur ce point, sa démarche est finalement similaire à celle de Wright : Wright affirme que l'attitude consistant à faire confiance à la fiabilité de nos facultés est une attitude *rationnelle.* Même s'il ne précise pas de quel type de rationalité il s'agit, il s'agit bien d'une rationalité *pratique*. Ce sont les *conséquences* de l'adoption d'une telle attitude qui en font une attitude rationnelle[256].

Reste qu'il peut être rationnel de supposer que *P* même si nous ne disposons d'aucune raison positive de croire en sa *vérité*. Étant donné notre situation et les données en présence, la présupposition que *P* est la meilleure attitude à adopter. C'est la stratégie la plus « payante ». Wright considère que le fait de s'engager à se conformer à une certaine supposition « peut être rationnel pour des raisons qui ne touchent pas à la probabilité de la vérité de la supposition en question » [2004*c*, p. 182]. La rationalité de cette supposition « peut être fondée différemment » (p. 183), c'est-à-dire sur d'autres raisons que des raisons de nature épistémique. Wright se demande quelle est l'attitude dont l'adoption s'avère avoir les conséquences les plus valables du point de vue de la recherche de la vérité. L'attitude en question, qui consiste à accepter le présupposé que *P*, est celle dont « l'échec » aurait des conséquences qui ne seraient pas « pires que les coûts engendrés par le fait de ne pas la mettre en exécution », et celle dont « le succès » aurait des conséquences qui contribueraient à nous mettre en « meilleure » posture pour la réalisation de nos objectifs épistémiques (p. 191-2). Cette stratégie :

> « (…) nous autorise immédiatement à rejeter les divers scénarios de dislocation et d'incapacité cognitive – rêves, hallucination persistante, mise en cuve, etc. - qui sont les ressources du scepticisme cartésien. Par exemple, que je ne suis pas en train de rêver en ce moment est une supposition (...) pour laquelle je n'ai, en ce moment même, aucune *raison* de penser qu'elle n'est pas satisfaite (...) Cela constituait en effet le coup victorieux du numéro sceptique que nous avons considéré au début : à savoir qu'il n'est pas possible de justifier par des preuves l'énoncé selon lequel je ne suis pas en train de rêver en ce moment. Mais sous l'égide de l'autorisation du projet cognitif, ce numéro est stoppé pour aboutir à la conclusion bénigne selon laquelle, dans tout ce qui constitue dans les grandes lignes un projet cognitif empirique, je suis *rationnellement* autorisé à assumer la fausseté de l'hypothèse du rêve : par conséquent l'argument sceptique cartésien, qui dépend du fait que je n'ai pas de bonne *raison* de ne pas le prendre en compte, est tué dans l'œuf. » (*ibid.*, p. 195, mes italiques)

[256] Jenkins [2007] parle de « conséquentialisme épistémique ». Elle analyse différentes stratégies conséquentialistes qui, selon elle, ne sont pas en mesure de rendre compte de la rationalité épistémique de nos présupposés. Dans les grandes lignes, le conséquentialisme épistémique est la conception selon laquelle le statut épistémique d'une attitude est déterminé par la valeur épistémique des conséquences qui résultent de l'adoption de cette attitude par le sujet.

Même si Wright ne distingue pas ici la rationalité épistémique de la rationalité pratique, il semble bien que si la supposition que « je ne suis pas en train de rêver » est rationnelle, c'est avant tout d'un point de vue pratique[257] : si je ne l'acceptais pas, je me condamnerais à la paralysie intellectuelle (la seule alternative aurait des conséquences pires que celles résultant de cette acceptation) ; la représentation de ce résultat ne peut pas me motiver à refuser d'endosser cette hypothèse. Par conséquent, s'il n'est pas nécessaire d'avoir des raisons épistémiques pour être autorisé à accepter que *P*, toute considération de raisons n'est pas exclue.

Mais, en quoi l'adoption d'une telle stratégie peut-elle nous mettre sur la voie d'une résolution du problème sceptique ? Comme nous l'avons déjà indiqué (chapitre 3, II.2.b), l'apport de raisons pratiques de croire que *P* ne peut pas faire l'affaire[258]. Même si Wright considère qu'il ne donne pas *du tout* de raisons, même pas des raisons pratiques d'accepter la présupposition que *P* (c'est en effet l'*absence* de raisons pratiques d'arrêter d'exercer nos pratiques doxastiques fermement implantées qui conditionne l'acceptation du présupposé que *P*), il reste que la rationalité de cette supposition est fondamentalement de nature pratique. C'est pourquoi cela ne peut pas constituer la base d'une solution au problème sceptique.

> « Car il semble que l'argument sceptique cartésien vise l'idée selon laquelle la confiance que nous accordons à des propositions comme S[259] est rationnelle d'un point de vue épistémique, pas l'idée selon laquelle elle est rationnelle d'un point de vue pratique. Songez à la manière dont les doutes sceptiques cartésiens sont motivés : nous sommes encouragés à considérer, par exemple, qu'un démon puisse être en train de manipuler nos données sensibles afin de nous tromper. Comment cela affecte-t-il la manière dont nous considérons la rationalité pratique que nous avons de nous fier à nos sens ? Nous pouvons très bien penser que cela ne fait aucune différence du tout : que, autant que nous puissions en juger, ce que nous avons le plus de raison pratique à faire est sûrement de nous fier à nos sens et d'espérer que nous finissons avec des croyances vraies (dans la mesure où, s'ils étaient fiables, nous aurions davantage de raisons pratiques de nous y fier ; et nous n'avons aucune idée de ce que nous aurions le plus de raison pratique de faire s'ils étaient en fait radicalement non fiables). » [Jenkins 2007, p. 27]

Autrement dit, la supposition d'une manipulation par un Malin Génie ne remet aucunement en cause la rationalité pratique de notre attitude qui consiste à faire comme si nos sens étaient fiables. Bien au contraire, après un rapide calcul au cours duquel nous évaluons et comparons les conséquences qu'aurait l'adoption d'une autre attitude, nous prenons vite conscience du fait que l'attitude qui consiste à parier sur la fiabilité de nos sens est l'attitude qui, dans tous les cas (que nos sens

[257] Il peut également y avoir des raisons théoriques, liées au caractère douteux de la proposition énonçant l'hypothèse sceptique.

[258] C'est la portée de l'objection de Pritchard dans [2000, 2007*a*]. Dans [A paraître *a*, p. 24], Pritchard concède qu'il est possible de lire l'argument de Wright comme établissant indirectement la rationalité épistémique des présuppositions de base ; cependant, ce n'est pas conciliable avec l'adhésion de Wright à une conception internaliste des raisons de croire.

[259] S : « mon appareil sensible me met (pour une grande part) en contact avec le monde externe ».

soient effectivement fiables ou pas), s'avère la plus raisonnable. Il vaut amplement la peine de se risquer à supposer que nos sens sont fiables, puisque de toute façon, même si nous étions manipulés par un Malin Génie, nous n'aurions toujours pas de raison pratique nous encourageant à ne pas nous y fier. La situation qui consiste à faire le pari de la fiabilité de nos sens, alors même qu'ils ne sont pas la source de nos croyances, ne peut pas avoir de conséquences pires que celle dans laquelle, supposant que nos sens ne sont pas fiables, nous nous abstenons d'en faire usage[260].

Mais là encore, ce point passe à côté de la question du sceptique, « car l'argument sceptique cartésien ne suscite pas des inquiétudes relatives à la question de savoir s'il est irrationnel d'un point de vue pratique d'écarter ces scénarios, mais seulement des inquiétudes relatives à la question de savoir si c'est irrationnel d'un point de vue épistémique » [Jenkins 2007, p. 27]. Par conséquent, même si la prise en compte de la rationalité pratique de la présupposition que *P* n'est pas négligeable, cela ne suffit pas à résorber les inquiétudes sceptiques : le sceptique peut très bien concéder ce point, tout en affirmant être agnostique quant aux raisons épistémiques de croire qu'il est vrai que *P*.

ii) La connexion entre rationalité pratique et rationalité épistémique

On pourrait rétorquer à cette objection que, même si l'argument de la rationalité pratique ne nous fournit que des raisons pratiques de supposer que *P*, une telle rationalité n'est néanmoins pas sans lien avec la rationalité épistémique. Ainsi, s'il y a des rapports étroits entre la rationalité pratique et la rationalité épistémique, on pourrait considérer que l'argument de la rationalité pratique – bien que ne prouvant pas directement la vérité de *P* – constitue une manière indirecte de l'établir. Une telle piste est suggérée par Alston. Après avoir concédé qu'il n'a fait que donner des raisons pratiques de supposer que *P*, il précise que :

> « (…) cela n'implique pas que notre argument soit sans portée épistémique. Tout dépend des alternatives en présence. Si, comme je l'ai défendu, nous sommes incapables de trouver des indications non circulaires de la vérité du jugement portant sur la fiabilité [de nos pratiques doxastiques], il est certainement pertinent de montrer qu'il bénéficie d'un autre type de rationalité. Après tout, il n'est pas sans importance pour notre objectif fondamental, qui est de croire le vrai et d'éviter de croire le faux, que la perception sensible et d'autres pratiques doxastiques établies constituent les procédures dont, pour autant que nous puissions en juger, l'usage est le plus raisonnable qui soit, quand on essaie de remplir cet objectif. » [1993*a*, p. 133]

[260] Ce raisonnement n'est pas sans similitude avec le pari pascalien [*Pensées*, § 418] : Pascal montre que, face à la question de savoir s'il vaut la peine de croire que Dieu existe, l'attitude la plus raisonnable consiste à « prendre croix que Dieu est » dans la mesure où, quelle que soit l'issue (c'est-à-dire que Dieu existe effectivement ou pas), les conséquences qui sont susceptibles d'en résulter (la béatitude, « une éternité de vie et de bonheur ») sont plus valables que celles qui résulteraient de l'attitude consistant à ne pas parier que Dieu existe. D'une part, l'adoption de cette stratégie ne peut pas aggraver notre situation ; d'autre part elle peut contribuer à améliorer substantiellement notre vie.

Alston suppose qu'il existe un lien entre la rationalité pratique et la rationalité épistémique, si bien que si la première est établie, nous sommes sur la piste de la seconde. La raison en est qu'il ne serait pas rationnel de supposer qu'un jugement en faveur duquel nous disposons de raisons pratiques puisse être sans valeur épistémique.

Le problème avec une telle position est de deux ordres : d'une part on se demande de quelle nature sont les raisons qu'on a de croire que la rationalité pratique implique la rationalité épistémique (sont-ce des raisons pratiques ou des raisons épistémiques ?) ; d'autre part, si Alston veut maintenir un intérêt pour son argument de la rationalité pratique, à charge pour lui de montrer qu'il existe un lien d'implication entre ces deux types de rationalité. S'il est possible d'établir la vérité de (la présupposition que) *P* en passant par l'argument de la rationalité pratique, cela implique que ces deux types de rationalité partagent une structure *commune*, qui nous autorise à passer de l'une à l'autre. La rationalité épistémique ne pourrait pas ne pas se déployer dans le cadre d'une rationalité pratique. Cependant, Alston indique clairement que la rationalité pratique de la supposition que *P* ne constitue pas une *preuve* que *P* [“*I fail to discern any evidential tie*”, 1993*a*, p. 130][261].

Alston hésite entre la position selon laquelle l'établissement de la rationalité pratique de *P* est décisif pour qui souhaite établir sa rationalité épistémique, et le maintien de la position selon laquelle rien ne nous autorise à passer de l'une à l'autre. Cette oscillation trahit l'ambiguïté de sa démarche : si d'un côté il considère que l'établissement de la rationalité pratique de *P* peut suffire à calmer nos inquiétudes sceptiques, d'un autre côté le fait qu'il regrette l'absence de preuve que la rationalité pratique soit un indice sûr de la rationalité épistémique de *P*, indique qu'il aspire à quelque chose de plus. Il aspire à une sécurité épistémique *totale*, que la rationalité pratique de *P* n'est pas en mesure de fournir.

II.4.b) Des pratiques que nous ne choisissons pas d'exercer

Poser la question de savoir s'il est rationnel de croire que *P*, c'est se demander si la croyance que *P* est *en premier lieu* « intellectuellement acceptable ». Cela implique que nous nous demandions ce que nous ferions si nous avions *vraiment* le choix entre continuer de croire que *P* et ne plus croire que *P*, et si nous avions *vraiment* le pouvoir de continuer d'exercer la pratique doxastique de la perception sensible, ou d'abandonner cette pratique. Alston élude cette question : il part du constat selon lequel nous ne pouvons que continuer d'exercer nos pratiques

[261] Contrairement à Alston qui laisse les choses en suspens, Audi développe une théorie de la rationalité qui s'efforce de rendre compte des rapports existant entre la rationalité de type pratique et la rationalité de type épistémique. Voir [1993, partie IV ; 2001]. Selon Audi, il est possible de fournir une conception qui intègre la raison théorétique et la raison pratique. A partir du moment où l'on montre que ces deux types de rationalité ont une structure commune, une base similaire dans l'expérience humaine, et qu'il existe des analogies de fonctionnement entre nos attitudes cognitives et nos attitudes conatives, il est possible de défendre une théorie *générale, unifiée,* de la rationalité.

doxastiques de base. Mais on peut lui opposer le fait qu'on ne peut qualifier de rationnelle qu'une pratique qu'on aurait pu choisir de ne *pas* adopter.

> « (…) on ne peut pas nous reprocher, au titre de la rationalité, de former et d'évaluer les croyances de la manière dont nous le faisons normalement (...) dans la mesure où il n'y a pas d'alternatives qui se recommandent comme supérieures à la réflexion rationnelle. Une objection au fait de traiter cela comme de la rationalité *pratique* est que, dans de nombreux cas, il n'est pas clair qu'il soit possible pour nous d'adopter un autre moyen [de former et d'évaluer nos croyances]. Il est douteux que nous ayons véritablement le choix de former des croyances perceptives, mémorielles, introspectives, et des croyances par simple inférence, de la manière dont nous le faisons ordinairement (...) Cependant, l'intérêt de la question de la rationalité, telle que je l'ai comprise, ne dépend pas du fait que les moyens d'action alternatifs soient véritablement possibles. Il suffit que nous envisagions les modes alternatifs de formation doxastique, que nous soyons capables de les réaliser ou pas, et que nous nous demandions s'il serait rationnel pour nous de conserver ceux que nous avons, *si nous avions le choix*. » [1991, p. 168]

Alston a conscience de ce qu'impliquerait une application stricte du concept de « rationalité » aux pratiques doxastiques. Cela impliquerait que nous nous demandions quelle attitude serait la plus rationnelle *si nous avions le choix* entre ne pas les adopter et les adopter. L'attribution du concept de rationalité à une pratique suppose que nous puissions nous déterminer en sa faveur *sans nous appuyer sur des croyances produites par cette même pratique*. Cependant, dans ces conditions, il semble qu'aucune pratique ne peut être qualifiée de rationnelle. Nous sommes réduits à *imaginer* ce que nous ferions *si nous avions le choix.* Or, contrairement à ce que pense Alston, si nous faisons une telle expérience de pensée, nous ne sommes pas du tout en position de conclure qu'il est rationnel d'adopter ces pratiques. La raison pour laquelle Alston ne se rend pas compte de l'inefficacité de son argument est qu'il ne distingue pas clairement les différentes manières dont nous pouvons être placés dans une situation de choix. Nous pouvons distinguer trois types de situations, dans lesquelles les conditions qui président au choix varient :

> 1) soit nous nous décidons à la lumière de l'ensemble des facultés que nous possédons déjà ;
>
> 2) soit nous nous décidons alors que nous ne savons pas quelle faculté nous possédons déjà ;
>
> 3) soit nous nous décidons alors que nous savons que nous possédons déjà un ensemble de facultés, sauf celle à propos de laquelle nous nous posons la question de savoir si nous devons l'adopter ou pas.

▸ Dans un premier temps, nous pouvons supposer que nous disposons déjà de l'ensemble de nos pratiques doxastiques de base et que, sur la base de cet arrière-plan psychologique, nous nous posons la question de savoir si nous devons

continuer d'utiliser l'une d'entre elles, par exemple la pratique doxastique de la perception sensible. La raison pour laquelle cette question a un sens est que nous supposons également que nous avons le pouvoir d'abandonner cette pratique, si jamais c'était cette attitude qui s'avérait la plus raisonnable.

Reid nous propose de faire une expérience de pensée dont les données correspondent aux conditions de cette première situation du choix. Dans son premier argument (II.2), Reid indiquait qu'il n'essayera jamais de se débarrasser de sa faculté de perception sensible dans la mesure où « cela n'est pas en son pouvoir ». Mais pour son deuxième argument, il nous demande d'*imaginer* ce qu'il serait rationnel de faire *si nous avions le choix* entre continuer d'exercer la pratique doxastique de la perception sensible ou la rejeter, et si nous avions le pouvoir d'abandonner une pratique pourtant déjà bien implantée.

> « Deuxièmement, je pense qu'il ne serait pas prudent de rejeter cette croyance[262], même si cela était en mon pouvoir. Si la Nature avait eu l'intention de me tromper et de m'abuser par de fausses apparences, et si, grâce à ma grande habileté et ma profonde rigueur, j'avais découvert l'imposture ; dans ce cas la prudence me recommanderait même de supporter, aussi calmement que je le pourrais, cette offense qui m'est faite et de ne pas traiter sans ambages la Nature d'imposteur, de crainte qu'elle puisse se venger de moi d'une autre façon. Car qu'est-ce que je gagne à cultiver du ressentiment pour cet affront ? Vous devriez en effet ne pas croire ce qu'elle vous dit[263]. Cela semble en effet raisonnable, si elle a l'intention de m'abuser. Mais quelle en est la conséquence ? Je décide de ne pas croire mes sens. Je me casse le nez contre une diligence qui s'avance vers moi, je mets le pied dans une tanière boueuse, et – après une vingtaine de telles actions sages et rationnelles, je suis attrapé et enfermé dans une maison de fous. Dans ces conditions, je reconnais que je préférerais être un de ces fous que la Nature abuse, plutôt que l'un de ces philosophes sages et rationnels qui décident à ce prix de suspendre leur assentiment. » [IHM, VI, 20, p. 169-170]

Même s'il était en notre pouvoir d'abandonner la pratique de la perception sensible et tout ce qu'elle emporte dans son sillage (à savoir la croyance en l'existence des objets perçus), ce ne serait pas une attitude raisonnable. La prudence (qui est ici une faculté pratique) nous conseillerait de laisser les choses en l'état. L'état de turpitude n'est pas celui dans lequel on découvre que l'on est trompé par la Nature, mais celui dans lequel on décide de se méfier de ses sens. Reid imagine ce qui se passerait si nous pouvions effectivement ne pas accorder de créance aux informations fournies par nos sens. Il s'avère que nous n'y gagnerions rien en rigueur et que, au vu des conséquences alarmantes d'une telle décision, le bon sens nous recommande plutôt de continuer d'utiliser les pratiques doxastiques avec lesquelles nous nous trouvions avant d'envisager une telle hypothèse. Dans cette expérience de pensée, Reid nous demande d'imaginer ce que nous ferions si, *dotés*

[262] Reid parle de la croyance en l'existence des objets perçus.

[263] Il faut imaginer ce passage comme une sorte de dialogue entre Reid et un philosophe qui professe le scepticisme. Cette phrase doit être comprise comme une remarque faite par le philosophe sceptique.

de l'ensemble de nos facultés, nous avions le pouvoir de les abandonner. Dans une telle situation, le choix s'effectue à la lumière de l'usage des facultés que nous possédons. Cette expérience de pensée n'échappe donc pas à l'objection de la circularité : c'est en faisant usage des facultés dont la fiabilité est mise en doute que Reid conclut qu'il vaut mieux continuer de les utiliser. Mais ce n'est pas en ce sens que nous souhaitons qualifier une pratique de rationnelle. Pour qu'une pratique soit rationnelle, il faut que les conditions dans lesquelles nous la choisissons soient « neutres ». Or précisément, dans ces conditions, nous n'avons pas de raison d'adopter une pratique que nous ne possédons pas déjà :

> « *Si nous pouvions* adopter une manière élémentaire de former des croyances sur l'environnement physique, *autre* que la perception sensible, ou une manière élémentaire de former des croyances sur le passé, *autre* que la mémoire (même s'il apparaît clairement que cela n'est pas en notre pouvoir), pourquoi devrions-nous le faire ? Quelle raison pourrait-il y avoir de procéder à une telle substitution ? Ce n'est pas comme si nous étions en meilleure position pour fournir un soutien épistémiquement non circulaire à la fiabilité de ces *nouvelles venues*. Les mêmes facteurs qui nous empêchent d'établir la fiabilité de la perception sensible, de la mémoire, etc., sans circularité épistémique, fonctionneraient avec la même force dans ces autres cas. Par conséquent, nous ne sommes pas en mesure de nous placer au-delà, ou derrière, nos pratiques familières et de déterminer de façon définitive leur fiabilité à partir d'une position plus profonde et plus objective. » [Alston 1993*a*, p. 125, mes italiques]

S'il n'est pas possible de contourner la circularité, c'est parce que nous n'avons de raison d'adopter une faculté que si, d'une manière ou d'une autre, nous en faisons *déjà* usage. Autrement dit, rien ne pourra jamais nous motiver à faire l'acquisition de *nouvelles* facultés. Si, dans la situation du choix, nous disposons *déjà* de l'ensemble des facultés que nous sommes susceptibles d'utiliser, alors nous ne pouvons pas conclure qu'il est rationnel d'adopter l'une d'entre elles *en premier lieu*.

▸ Imaginons une situation dans laquelle, même si nous possédons déjà des facultés, nous ne savons pas desquelles il s'agit[264]. Une telle situation est analogue à la position originelle décrite par Rawls dans *Théorie de la justice* [I, 3, § 24]. Dans une telle position, l'agent est placé « derrière un voile d'ignorance » : même s'il n'est pas totalement dépourvu de connaissances, il ne sait rien le concernant en particulier. Il ne possède qu'une connaissance générale sur les êtres humains, ce qui lui donne la possibilité de faire des choix rationnels et désintéressés ; mais il ne sait ni que ses pratiques doxastiques sont fiables, ni quelles pratiques doxastiques il possède. Dans un tel contexte, l'attitude la plus raisonnable consiste à admettre que nous ne pouvons pas savoir s'il est vrai que *P* ou pas. Autrement dit, l'agnosticisme est la position qui se recommande [Plantinga 2000, p. 129, note 21].

[264] Dans [2000, p. 117-134, et en particulier les pages 126-133], Plantinga développe les conséquences d'une telle hypothèse.

En plus du fait que nous pouvons nous demander quelle peut être la teneur d'une connaissance générale de la nature humaine qui ne représente pas les êtres humains comme dotés de pouvoirs épistémiques *spécifiques,* reste que si nous ne possédons aucune croyance relative au statut épistémique de nos facultés, et si nous ne savons même pas de quelles facultés nous disposons, alors nous ne pouvons donner aucune raison d'adopter la pratique de la perception sensible.

▸ Imaginons maintenant que nous savons que nous disposons d'un nombre important de facultés, mais que nous ne savons pas ce qu'il en est de la perception sensible. Si nous nous interrogeons sur la rationalité de l'adoption de cette faculté, il apparaît que – là encore – rien ne nous encouragerait à l'adopter. Comment, du point de vue des *autres* facultés dont nous disposons, pourrions-nous être conduits à supposer qu'il est fort probable que la perception sensible soit fiable, et donc qu'il faille l'adopter ? Si, afin d'éviter l'objection de circularité, nous incluons toutes nos facultés – sauf la perception – dans la position originelle, si nous avons des croyances sur la fiabilité de ces facultés, et si enfin nous concluons à partir de ces croyances que nous devrions adopter la perception sensible, nous nous heurtons à l'objection du caractère arbitraire du choix. Rien ne peut nous motiver à adopter la perception sensible, à moins de supposer que – derrière le voile d'ignorance – nous *savons* déjà que les pouvoirs épistémiques dont nous sommes dotés sont reliés aux pratiques doxastiques dont nous pourrions faire l'acquisition. Ce serait commettre une pétition de principe.

Conclusion – Si nous avions le choix entre adopter et ne pas adopter la pratique de la perception sensible, et si nous pouvions choisir indépendamment de croyances relatives à la perception sensible ou issues de la perception sensible, rien ne nous encouragerait à adopter cette pratique doxastique. Ces expédients que sont le point de vue externe et la position originelle[265], pourtant les seuls en mesure de nous autoriser à qualifier nos pratiques doxastiques de « rationnelles » tout en échappant à l'objection de la circularité, ne nous donnent pas de raison d'adopter quelque pratique que ce soit. Par conséquent, nous ne pouvons pas considérer qu'il est, rationnel, en un sens pertinent, d'adopter la pratique de la perception sensible.

III - L'épistémologie de la vertu et la question méta-sceptique

Une réponse satisfaisante à la question méta-justificative du sceptique pourrait passer par le développement d'une théorie fiabiliste plus élaborée, comme celle proposée par Sosa, qui distingue la connaissance animale (dont

[265] La différence entre ces deux points de vue est que, avec le point de vue de externe (ou « point de vue de nulle part »), nous voulons évaluer les crédits de différentes pratiques doxastiques alors même que nous ne disposons d'aucune pratique. C'est la garantie d'une objectivité totale, mais c'est aussi la garantie du caractère impossible de l'évaluation. Avec le point de vue de la position originelle, on semble mieux lotis, dans la mesure où l'on possède des facultés (c'est la garantie de disposer de moyens intellectuels pour procéder à une évaluation), mais sans savoir de quelles facultés il s'agit (c'est la garantie d'une évaluation en toute objectivité). Cependant, même avec un tel point de vue, rien ne nous motive à adopter une faculté.

font l'objet les principes du sens commun quand ils sont présupposés par nos jugements naturels) et la connaissance réflexive (1). Cette stratégie établit une continuité entre la connaissance de base et la connaissance qui – tout en étant issue de vertus réflexives – s'appuie sur le premier type de connaissance (2). Cependant, cette stratégie ne sera pas retenue (3). Tout d'abord, la théorie de Sosa ne propose pas de conception unifiée de la connaissance : la connaissance animale semble n'avoir de « connaissance » que le nom ; ensuite, le rôle de la perspective épistémique que le sujet a sur son système de croyances est mal défini ; enfin, comprendre les présuppositions de sens commun comme des « croyances » n'est pas adéquat.

III.1) Connaissance animale et connaissance réflexive

Confrontés à la question sceptique de second niveau, nous avons jusqu'ici envisagé deux types de réponse :

La première consiste à lui ôter toute intelligibilité. Exemplifiée par la lecture non épistémique des propositions-charnières, cette stratégie considère que l'erreur du sceptique est de ne pas être attentif aux différences, et notamment aux différences de nature logique, qui existent entre des propositions « matériellement » identiques. Le sceptique suppose que la question de la justification peut se poser de manière indifférente pour n'importe quelle proposition. Au contraire, cette première stratégie soustrait au questionnement sceptique les propositions qui constituent le soubassement de nos jugements empiriques ordinaires. Le problème est qu'elle les soustrait également à la possibilité de les traiter comme des objets de savoir, dont nous pourrions *dire* qu'ils sont vrais. Paradoxalement, la remise en cause de la pertinence de la question méta-justificative revient à concéder trop de choses au sceptique.

La seconde stratégie reconnaît l'importance et la *spécificité* de cette question de second ordre. Loin de ne constituer qu'une réitération de la première question, elle pose une question fondamentale, mais même si nous ne sommes pas en mesure d'y répondre dans la limite des moyens impartis par le sceptique, cela ne remet pas en cause notre savoir de premier ordre. Un apport essentiel de l'analyse d'Alston réside dans son attention à la distinction de ces deux questions. Il défend une position fiabiliste, tout en reconnaissant l'importance de la question de la justification de nos présuppositions de base. Cependant, il avoue son impuissance face à cette demande méta-justificative. Il a conscience du fait que la réponse qu'il propose n'est pas satisfaisante pour le sceptique, et plus généralement pour tout philosophe d'obédience internaliste. S'agissant de la question de second ordre, il appert en effet que seules des raisons de type internaliste pourraient satisfaire le sceptique. Comme le remarque Sosa, Alston est un de ceux qui, avec Stroud, a le mieux mis en évidence les raisons pour lesquelles la conception externaliste de la justification nous laisse profondément insatisfaits[266]. Sa position est d'autant plus

[266] Pour une analyse des différents reproches que les philosophes internalistes adressent aux externalistes,

exceptionnelle qu'Alston ne considère pas cela comme une raison suffisante d'abandonner l'externalisme :

> « Alston fait partie de ceux qui s'installent dans une frustration indéfectible, dans la mesure où il accepte l'externalisme au prix d'une insatisfaction qu'il ne se fait pas prier pour reconnaître, et qu'il (...) considère comme inhérente à la condition humaine *théorétique*. Dans la mesure où il essaie de s'en débarrasser, c'est en concédant la frustration théorétique et en passant à un genre de rationalité pratique. » [Sosa 1994*a*, p. 267]

D'après Stroud, le fait que, dans le cadre d'une conception externaliste, nous ne sommes pas capables d'offrir une réponse à la demande méta-justificative du sceptique, constitue un argument décisif contre cette démarche. L'incapacité de répondre de manière satisfaisante à la question de second ordre remet en cause la réponse apportée par l'externaliste à la question de premier ordre[267]. Alston ne tire pas une telle conclusion de sa « frustration » : le fait que nous ne puissions pas, par des arguments de nature épistémique, répondre à la question méta-justificative du sceptique ne remet *pas* en cause la réponse apportée à la question de premier ordre. Cependant, nous pouvons présumer qu'une méta-justification de nature pragmatique n'est pas la seule « parade » à laquelle nous sommes condamnés[268].

Dans le cadre d'une épistémologie de la vertu, Sosa s'efforce de prendre en charge cette question méta-justificative. On a vu que – pour pallier les cas de fortune réflexive – ce type de théorie introduit des dispositions cognitives réflexives, comme celle qui consiste à s'efforcer d'avoir un système doxastique le plus cohérent possible (chapitre 1, IV.2.a). L'introduction de ces dispositions rend ces théories mieux armées pour traiter la question sceptique de second ordre. La question est de savoir comment elles peuvent préserver les bénéfices d'une épistémologie basée sur les « vertus-facultés », sans négliger les apports des « vertus réflexives ». L'épistémologie de la vertu développée par Sosa (qu'il nomme

---

quand ces derniers prétendent répondre aux questions sceptiques, voir [Bergmann 2006*a*, chap. 8 ; 2008]. L'insatisfaction intellectuelle constitue le premier d'entre eux [les trois autres reproches font état du fait que la réponse externaliste n'est qu'une réponse conditionnelle ("*Conditional Answer*"), qu'à ce train n'importe quelle faculté peut être considérée comme fiable ("*Anything Goes*"), et que l'externalisme bafoue notre responsabilité épistémique ("*Philosophically Irresponsible*")].

[267]- En accord sur ce point avec Fumerton [1995, p. 173-80].

[268] Brueckner (2007) oppose une objection de même nature à Hazlett (2007) : selon Hazlett, les propositions-charnières sont *épistémiquement* justifiées parce que si nous manquions de croire ces propositions, les conséquences seraient désastreuses du point de vue de l'objectif qu'est la connaissance (nous serions incapables de former d'innombrables croyances, nous serions dans un état de « confusion et de pauvreté cognitive »). Certes, Hazlett est conscient du fait que, dans la mesure où la justification de ces propositions ne fait pas appel à leur vérité, mais aux conséquences de leur absence, il peut sembler qu'il s'agit plutôt d'une justification *pragmatique*. Mais il retient le qualificatif d' « épistémique », dans la mesure où c'est bien la prise en compte du projet épistémique (qu'est l'acquisition de nombreuses connaissances) qui conditionne de manière ultime l'évaluation du statut épistémique de nos croyances (p. 206-7). Brueckner critique cet argument (p. 286) : ce n'est pas parce que, (1) pour que nous puissions réaliser notre objectif épistémique qu'est l'acquisition de nombreuses connaissances, il est requis que nous croyions les propositions-charnières ; que nous devons conclure que (2) les propositions-charnières sont *épistémiquement* justifiées.

« perspectivisme de la vertu »[269]) semble bien placée pour remplir ces objectifs. Contrairement à une théorie qui tiendrait continuellement ensemble la fiabilité des facultés et le point de vue du sujet sur ses croyances et leurs sources, Sosa fait évoluer ces deux éléments indépendamment l'un de l'autre.

On a vu que, chez Greco, c'est la fiabilité de nos processus de formation doxastique et le point de vue du sujet sur ses croyances ainsi que sur leurs sources, qui constituent les conditions nécessaires et suffisantes à la connaissance[270]. Cependant, malgré les précautions prises par Greco pour qu'on n'adresse pas à cette composante subjective les mêmes objections que celles adressées à l'internalisme, il semble qu'il ait fait un pas de trop. On peut lui opposer qu'une telle définition de la connaissance exclut d'office de la catégorie des sujets connaissants les jeunes enfants et les personnes déficientes intellectuellement. Que faire pour concilier notre intuition internaliste[271], avec l'idée selon laquelle les produits doxastiques de ces êtres qui n'ont aucune croyance relative à la fiabilité de leurs facultés, et qui ne se considèrent même pas comme possédant ces facultés, constituent d'authentiques cas de connaissance ?

C'est afin de satisfaire ces deux exigences que Sosa propose une conception pluraliste de la connaissance. Il s'agit d'une conception pluraliste dans la mesure où il distingue deux types de connaissance : la connaissance « animale » et la connaissance « réflexive ». Pour le comprendre, partons de la description de trois cas :

> *(David)* David est doté d'un processus de formation doxastique stable et fiable, celui de la perception. Il ne se représente pas comme doté d'un tel pouvoir. Un jour, David croit que *p* (« il pleut »). Il est vrai que *p*, et sa croyance vraie est le produit de l'exercice de son pouvoir de perception dans un environnement approprié.
>
> *(René)* René est manipulé par un Malin Génie. Un jour, René croit que *p* (« il pleut »). Il est en mesure d'apporter de bonnes raisons en faveur de la vérité de sa croyance que *p* (il habite près d'une autoroute et le bruit des voitures qu'il entend passer est caractéristique de celui des voitures roulant par temps de pluie). Il est vrai que *p*, mais sa croyance vraie n'est pas le produit d'un de ses processus de formation doxastique stables et fiables. Elle est le résultat de deux actions concomitantes qui ne dépendent pas de lui : le Malin Génie a produit en lui l'état de croire que *p* au moment même où il a produit l'état de pluie dans l'environnement de René.
>
> *(Ernest)* Ernest est doté d'un processus de formation doxastique stable et

[269] Les prémices de cette théorie sont présentées dans une série d'articles écrits dans les années 1980, et rassemblés pour la plupart dans [1991]. Récemment, Sosa est revenu sur les implications de son analyse relativement au traitement du hasard épistémique et de la circularité épistémique (dans [2007*a*] et [2009]).

[270] Dans [Breyer et Greco]. Greco revient sur cette position dans [2010]. cf. chapitre 6, I.2.b, note 409, p.354.

[271] Dans [1980], BonJour considère que l'externalisme viole cette « intuition fondamentale » selon laquelle, ce qui est en jeu de manière ultime dans toute évaluation épistémique, c'est la rationalité épistémique du sujet.

> fiable, celui de la perception. Il se représente comme doté d'un tel pouvoir. Un jour, Ernest croit que *p* (« il pleut »). Il est vrai que *p*, sa croyance vraie est le produit de son pouvoir de perception utilisé dans un environnement approprié. Ernest peut rapporter sa croyance vraie à la source de cette croyance, tout comme il peut intégrer son pouvoir de perception à l'ensemble de sa personnalité cognitive.

Selon la situation dans laquelle nous nous trouvons, une croyance peut faire l'objet de trois évaluations épistémiques différentes. Elle peut être qualifiée de :

1. *juste* (“*apt*”) *mais non justifiée*

Cela correspond au cas *(David)*. La croyance vraie est bien le produit de l'exercice d'une vertu-faculté, et non le produit de la survenance de deux événements inopinés. Cependant, dans la mesure où le sujet ne réfléchit aucunement à l'origine de ses croyances, où il n'adopte aucun point de vue sur la manière dont elles s'organisent au sein d'une structure doxastique d'ensemble, et où il ne se représente pas comme disposant d'une faculté cognitive fiable, sa croyance ne peut pas être considérée comme justifiée du point de vue du sujet.

2. *justifiée mais non juste*

Cela correspond au cas *(René)*. La croyance est justifiée du point de vue du sujet. L'évaluation épistémique faite par le sujet à propos de sa croyance est rationnelle : étant donné les éléments auxquels il a accès, étant donné la cohérence de sa croyance avec ses autres croyances, il est rationnel pour le sujet de considérer que sa croyance est justifiée. Cependant, la croyance vraie n'étant pas reliée de manière adéquate au fait que *p*, elle n'est pas juste.

3. *juste et justifiée*

Cela correspond au cas *(Ernest)*. La croyance est justifiée du point de vue du sujet, et le fait que le sujet croit une croyance vraie est causé de manière adéquate par le fait que *p* (via l'exercice des vertus-facultés du sujet). La chaîne causale qui relie le fait que *p* au fait que le sujet croit que *p* n'est pas déviante (elle se déploie dans un environnement normal), et le sujet peut s'attribuer l'entière responsabilité de son savoir que *p*. La manière dont il a fait l'acquisition de son savoir que *p* exemplifie d'autres vertus que ses seules facultés « génératives » : il a analysé de manière critique l'ensemble des données dont il disposait en faveur ou à l'encontre de *p* (impartialité intellectuelle), il a mis en rapport la croyance que *p* avec sa structure doxastique et testé leur cohérence (équilibre réfléchi), il a mis en rapport la vérité de sa croyance que *p* avec la faculté qui en est la source (intégration cognitive).

Le tour de force de Sosa consiste à considérer que les cas 1/ et 3/ constituent *également* des cas de connaissance. Ils saisissent deux caractéristiques importantes de ce que nous entendons par « connaissance » : il y a connaissance lorsque le fait que le sujet croit une croyance vraie est dû au fait que sa croyance est le produit direct de ses facultés de connaître (c'est une condition nécessaire et suffisante au

cas 1/ ; nécessaire mais non suffisante au cas 3/). A cela s'ajoute le fait que le sujet s'attribue la responsabilité de la connaissance et relie le jugement produit à ses facultés de connaître, tout comme à ses autres croyances. Cette seconde caractéristique ne nous place sur le chemin de la connaissance que si elle s'inscrit dans le cadre de l'exercice de facultés fiables. Le rôle joué par ces deux caractéristiques conduit Sosa à distinguer deux sortes de connaissance.

> « On a une *connaissance animale* de notre environnement, notre passé et notre propre expérience si nos jugements et croyances à leur propos sont les réponses directes de leur impact – c'est-à-dire, par la perception ou la mémoire – avec très peu, voire aucun bénéfice de la réflexion ou de la compréhension.
>
> On a une *connaissance réflexive* si notre jugement ou croyance manifeste non seulement une telle réponse directe au fait connu, mais aussi la compréhension de sa place au sein d'un tout plus large qui inclut notre croyance et la connaissance que nous en avons, ainsi que la manière dont celles-ci se sont produites. » [1991, “Knowledge and Intellectual Virtue”, p. 240]

Si la connaissance animale est une connaissance juste, produite de manière adéquate, la connaissance réflexive est une connaissance juste et justifiée pour le sujet. La mise en perspective de la croyance que *p* – produite par une vertu V – avec l'ensemble de notre structure doxastique, et avec l'ensemble des pouvoirs de notre esprit, n'est pas sans conséquence sur notre croyance en la fiabilité objective de V. Le savoir réflexif que *p*, qui consiste en une compréhension de la place de notre croyance que *p* au sein du tout dans lequel elle s'intègre, est plus garanti que la connaissance animale correspondante. Cela produit un effet rétroactif non seulement sur le statut épistémique de la croyance que *p*, mais aussi sur le statut épistémique de la présupposition que « V est fiable ». Le fait que le sujet ait conscience du statut épistémique de sa croyance, qu'il puisse la justifier en faisant référence à la fiabilité de la faculté qui en est la source, lui permet à la fois de prendre conscience de la fiabilité de sa faculté et de renforcer sa croyance en cette fiabilité. Cela implique que, d'une certaine manière, il sait que « V est fiable » avant d'endosser explicitement cette croyance dans la connaissance réflexive de *p*.

Cette distinction entre deux types de connaissance permet de préserver les principes du fiabilisme, tout en échappant à l'objection selon laquelle, dans ces conditions, nous n'aurions pas les moyens de distinguer les pratiques fiables des pratiques non fiables. Nous ne disposerions que d'une connaissance qui s'ignore, ou encore d'une connaissance conditionnelle (qui existe *si* nos facultés sont fiables), que nous serions incapables de défendre face aux objections sceptiques. Or, avec la distinction précédente, il s'avère que nous disposons d'un moyen pour faire le tri entre les processus de formation doxastique fiables et ceux qui le sont moins. Ce tri s'effectue en fonction du degré d'insertion d'une pratique doxastique dans la perspective globale que nous avons sur l'ensemble des pratiques doxastiques que nous nous attribuons. Le degré d'insertion d'une pratique doxastique au sein d'une perspective épistémique d'ensemble dépend lui-même du degré d'insertion des

croyances qu'elle produit au sein de cette perspective. Ainsi, quand nous prenons conscience qu'une croyance vraie et produite de manière fiable s'intègre parfaitement au sein de notre perspective épistémique d'ensemble, elle acquiert davantage de crédit épistémique. Cela se répercute sur la fiabilité de la faculté dont elle est issue. Cette faculté se présente alors comme étant dotée d'un fort degré de fiabilité, et comme étant parfaitement implantée dans notre constitution. C'est donc la prise en compte d'une plus ou moins grande cohérence entre nos croyances de premier ordre qui nous permet d'endosser des méta-croyances. Cette attention portée au rapport entre nos croyances rejaillit sur la manière dont nous évaluons le rapport entre nos croyances et leurs sources. Autrement dit, l'introduction du critère de la cohérence nous donne accès à une connaissance « éclairée ».

III.2) Perspectives pour la résolution du problème du méta-critère

III.2.a) Première application de la distinction

Dans un premier temps, on peut supposer que la distinction entre la connaissance « animale » et la connaissance « réflexive » offre les outils pour une résolution du problème du méta-critère[272], si elle respecte le modèle suivant :

Modèle 1
Connaissance animale des jugements particuliers,
Connaissance réflexive des principes généraux.

Un tel modèle nous permet à première vue de sortir de bien des embarras auxquels nous avons été confrontés : ainsi, le savoir que nos facultés sont fiables n'intervient qu'au second niveau (ce qui évite l'objection de la circularité épistémique), et il s'agit d'un savoir réflexif (ce qui évite l'objection selon laquelle on ferait trop facilement l'acquisition de ce savoir). Selon une telle conception, un enfant au cours de sa maturation intellectuelle connaît de nombreuses choses, bien qu'il ne sache pas qu'il les sait. L'ensemble de ses jugements perceptifs immédiats constituent bien des applications du principe selon lequel « sa faculté de perception sensible est fiable » ; mais à ce stade de son développement, l'enfant ne forme pas de tels jugements en vertu du respect d'un tel principe. Dans cette perspective, la distinction entre la connaissance animale et la connaissance réflexive correspond à une différence d'élaboration de l'esprit du sujet connaissant. A chaque type de connaissance correspond un objet de connaissance idoine : ainsi, une connaissance animale, immédiate, des principes du sens commun (comme celui selon lequel

[272] Autre manière de nommer la difficulté qu'il y a à prouver de manière satisfaisante que nous connaissons bien les présuppositions du sens commun (et en particulier celle concernant la fiabilité de nos facultés).

« nos facultés de connaître sont fiables ») n'est pas envisageable[273].

Cependant, ce modèle suscite deux difficultés :

▸ Tout d'abord, cela implique une existence « fantomatique » des principes épistémiques au niveau de la connaissance animale : d'une part les jugements particuliers « tombent sous » ces principes, ils sont « en accord avec » eux, ou encore – de façon plus mystérieuse – les principes sont « derrière » les jugements particuliers ; mais d'autre part, à ce niveau le sujet ne peut être crédité de la capacité à « appliquer » ces principes. Cela supposerait sinon que, d'une manière ou d'une autre, il « fasse appel » à ses principes, ce qui reviendrait à introduire une trop grande sophistication intellectuelle. Par conséquent, si l'on accepte qu'on ne peut pas appliquer une règle sans la connaître, et si le sujet ne forme pas ses jugements perceptifs immédiats « en fonction » de principes, alors il n'existe à ce stade aucune connaissance des principes épistémiques du sens commun. Mais la possibilité d'une connaissance réflexive de ces mêmes principes n'est-elle pas alors mise à mal ?

Si K^+ désigne la connaissance réflexive et K la connaissance animale, alors :

$K^+p \leftrightarrow KKp$ [Sosa 2007*a*, p. 32].

Ne faut-il pas que l'on ait déjà une connaissance animale de *p* pour qu'on puisse par la suite en avoir une connaissance réflexive ? Le problème est que le modèle 1 implique que la connaissance réflexive ne consiste pas à améliorer une connaissance déjà existante, mais à *créer* de nouveaux contenus de connaissance.

▸ De plus, ce modèle introduit de la discontinuité entre les deux types de connaissance. Or lorsque nous prenons conscience du fait que nos facultés de connaître sont fiables, il semble que nous n'effectuons pas par la même occasion un saut épistémique. Autrement dit, le problème avec cette manière d'articuler la connaissance animale et la connaissance réflexive, c'est que – en se calquant sur la dichotomie entre les jugements particuliers et les principes généraux – elle ne donne pas de représentation unifiée de notre vie épistémique.

[273] Une telle position s'inspire des remarques de Van Cleve qui, bien que ne développant pas une épistémologie de la vertu, travaille dans le cadre d'une philosophie externaliste de la connaissance. Elle peut également être attribuée à S. Cohen : dans [2002, p. 327], Cohen propose de résoudre les problèmes conjoints de la connaissance facile et du critère en soutenant l'idée selon laquelle « la connaissance animale n'est pas close sous implication connue ». Cela implique par exemple qu'un enfant de deux ans peut savoir (de manière animale) que « X est rouge », sans forcément savoir (toujours de manière animale) que « X n'est pas blanc et éclairé par des lumières rouges ». Reprenant la distinction de Sosa, Cohen considère que si la connaissance de base est une connaissance animale qui ne respecte pas le principe de clôture épistémique, cela n'implique pas pour autant que ce principe ne s'applique pas au niveau de la connaissance réflexive. C'est ce qui explique pourquoi, bien que ne sachant pas (de manière animale) que « la table n'est pas blanche et éclairée par des lumières rouges », ou que « F est fiable », nous pouvons en avoir connaissance au niveau de la connaissance réflexive, plus encline à former des inférences.

III.2.b) Deuxième application de la distinction

Face à ces difficultés, on peut penser préférable d'adopter le modèle suivant :

Modèle 2
Connaissance animale des jugements particuliers et principes généraux,
Connaissance réflexive des jugements particuliers et principes généraux.

Les avantages d'une telle position sont nombreux :

▸ Tout d'abord, il n'y a pas de priorité de la connaissance des jugements particuliers sur celle des principes généraux. Cela implique une forme de holisme épistémique : nous connaissons à la fois des jugements particuliers et des principes généraux, que ce soit au niveau de la connaissance de base et au niveau de la connaissance réflexive[274]. On retrouve une leçon reidienne.

▸ Ensuite, on rend mieux compte de l'unité et de la continuité de la vie épistémique du sujet. Le contenu de la connaissance de base n'est pas fondamentalement différent du contenu de la connaissance réflexive. Ce n'est que la manière dont ces objets sont connus qui change[275]. Cela n'implique pas nécessairement que jugements particuliers et principes généraux fassent l'objet en même temps du même type de connaissance : ainsi, on peut imaginer une situation dans laquelle, à t_1, S a une connaissance réflexive de ses jugements perceptifs immédiats, accompagnée d'une connaissance animale de la fiabilité de sa perception ; et que, à t_2, S acquiert une connaissance réflexive de la fiabilité de sa perception.

[274] Une telle position est défendue par DeRose, dans [1992]. Pour DeRose, même si – quand nous formons des jugements perceptifs particuliers – nous ne considérons pas explicitement les principes épistémiques qui les sous-tendent, le fait que – lorsque nous nous mettons à douter de ces derniers – nous nous mettons automatiquement à douter des premiers, montre bien que nous sommes attachés à ces principes dès le début.

[275] En ce sens, on souscrit à la thèse selon laquelle, même lorsque l'on ne se trouve qu'au niveau de la connaissance animale, celle-ci est close sous l'implication connue. On abandonne la solution de Van Cleve qui proposait « un particularisme de la connaissance de base (...) compatible avec un méthodologisme de la connaissance inférée » [Cette manière de décrire la position de Van Cleve est due à Sosa, dans sa première note à son article « Le radeau et la pyramide » (1980)]. Dans [2009, p. 165-6], Sosa affirme que la connaissance animale est compatible avec le principe de clôture épistémique : si un sujet sait [c'est-à-dire croit de manière juste] que « le mur est rouge », alors il sait également, mais de « manière virtuelle », que « la situation n'est pas problématique », ou que sa « perception est fiable ». Par conséquent, il ne peut pas faire *par la suite* l'acquisition de cette connaissance. Par exemple, il ne peut pas – en se basant sur la connaissance que « le mur est rouge » – *découvrir*, « se mettre à connaître », que « le mur n'est pas blanc, éclairé par des lumières rouges ». Le maintien du principe de clôture épistémique au niveau de la connaissance animale permet de souscrire au principe du critère (KR)*, et de dire qu'on ne peut pas savoir que *p* (« le mur est rouge ») sans présupposer de manière correcte et compétente que « la situation n'est pas problématique ».

Pour une solution analogue, voir [Black 2008] : il maintient le principe de clôture épistémique dès la connaissance animale, mais précise ses conditions d'application : au niveau de la connaissance animale, le principe ne relie une connaissance acquise par une faculté (par exemple, la connaissance que « la table est rouge », acquise par la perception) qu'à une connaissance acquise par cette *même* faculté (ex. : « la table n'est pas verte »), mais pas à une connaissance qui requiert l'intervention d'autres facultés, comme celle de faire des inférences (comme ce serait le cas pour la connaissance que « la table n'est pas blanche et éclairée par des lumières rouges »). Ce faisant, on ne fait pas l'acquisition de connaissances « bien trop facilement ».

▸ Cette possibilité permet d'aborder le problème du méta-critère sous de meilleurs auspices. En effet, ce qui pose problème pour répondre à la question de savoir comment nous pouvons prouver les principes du sens commun, c'est que – quelles que soient les preuves apportées – soit elles tombent sous le couperet de l'objection de la la circularité épistémique ; soit elles ne permettent pas d'expliquer comment nous commençons à connaître quoi que ce soit. Si on adopte le modèle ci-dessus, on peut répondre à la dernière objection (on connaît les jugements particuliers parce qu'on connaît les principes épistémiques) ; tout comme on peut répondre à la première objection. En effet, les preuves des principes ne sont pas complètement circulaires dans la mesure où l'on ne connaît pas les principes épistémiques de la même manière en début et en fin de preuve. Si circularité épistémique il y a, il ne s'agit pas d'une circularité invalidante. Sosa insiste beaucoup sur l'agrément d'une telle solution : la raison pour laquelle la circularité ne rend pas la preuve défectueuse est que le principe épistémique en début de preuve et ce *même* principe en fin de preuve n'ont pas le même statut épistémique. Entre temps, la preuve a fait « son œuvre ». Reprenons le modèle de preuve par induction des principes du sens commun :

Présupposition : *P* (« ma faculté de perception est fiable ») ;
Prémisses : « je crois que p_1 et il est vrai que p_1 » ; « je crois que p_2 et il est vrai que p_2 », … ;
Conclusion : *P*.

Quand il est présupposé, le principe épistémique est connu de manière animale, c'est-à-dire de manière juste, mais non consciente et non justifiée d'un point de vue interne. Au niveau des prémisses, les jugements perceptifs particuliers font l'objet d'une connaissance réflexive minimale[276]. A ce stade, le sujet énonce clairement un certain nombre de jugements qu'il dit connaître. Ce coup de projecteur porté sur ses jugements lui permet de les appréhender de manière plus responsable, consciente, et surtout de façon plus systémique. Enfin, au niveau de la conclusion, le principe épistémique est connu de manière réflexive. Certes, à ces deux niveaux distincts, celui de la présupposition et celui de la conclusion, il s'agit à chaque fois de *connaissance*. Cependant, ce n'est pas le même type de savoir qui intervient.

1. Au niveau de la présupposition, le savoir de S que « sa faculté de perception

[276] Dans [2007*a*, p. 120-1], Sosa indique qu'à chaque degré de connaissance réflexive d'un jugement correspond une connaissance plus ou moins développée de la fiabilité de la faculté productrice de ce jugement : « certains degrés de connaissance seraient compatibles avec notre savoir que les sources de nos croyances sont simplement fiables de manière minimale [“*minimally reliable*”], mais des degrés plus élevés de connaissance exigeraient que nous sachions que ces sources sont assez fiables, ou hautement fiables [“*quite reliable, or highly reliable*”], etc. ». Nous sommes perplexes quant à l'apport de la connaissance de la fiabilité « minime » d'une de nos facultés : il semble que, dans ce cas, nous sommes davantage conduits à douter qu'à accorder notre confiance aux produits de cette faculté. A partir du moment où l'on caractérise une faculté de fiable, c'est qu'elle a passé un certain seuil de succès, et qu'elle est donc généralement fiable. Au lieu de la connaissance que « cette faculté est fiable de manière minime », on peut penser que c'est la connaissance « minimale » de la fiabilité de cette faculté – c'est-à-dire la connaissance non consciente de la fiabilité de cette faculté – qui est impliquée dans une connaissance réflexive de faible degré.

sensible est fiable » confine à l'instinct. Il s'agit d'une connaissance naturelle, qui ne requiert pas d'effort de sa part, et qui se manifeste dans sa pratique du jugement empirique. Il est capable d'agir et de croire de nombreuses choses à propos du monde parce qu'il présuppose que sa perception est fiable. Cette présupposition fait l'objet d'une connaissance animale, au sens où d'une part il ne s'agit pas d'une connaissance que S a conscience d'avoir, et où d'autre part il ne s'agit pas d'une connaissance qu'il serait en mesure de revendiquer.

2. Au niveau de la conclusion, le savoir de S que « sa faculté de perception sensible est fiable » est un savoir réflexif, au sens où il s'agit d'un savoir dont il sait qu'il l'a, et dont il peut évaluer les crédits épistémiques.

Il en résulte que la preuve des principes du sens commun n'est pas complètement circulaire. Si la circularité ne pose pas de problème, c'est que le savoir du *même principe* change de nature en début et en fin de preuve. Dans ce cadre, le caractère incontournable de la circularité peut même avoir des vertus. C'est l'occasion d'avoir une vue d'ensemble des éléments de notre savoir[277]. A propos de ce type de raisonnement, Sosa indique que :

> « C'est vicieusement circulaire si nous concevons les engagements/croyances auxquels on aboutit comme identiques aux engagements dont ils sont dérivés (...) les conclusions que nous atteignons sont des croyances conscientes, explicites, constitutives d'une image du monde explicite et articulée ; et celles-ci ne sont *pas* tout à fait les mêmes que nos engagements intellectuels, implicites et guidant notre conduite ; qu'importe le rapport étroit qu'ils puissent avoir, et même s'il s'avérait qu'ils partagent exactement le même contenu. » [2009, p. 60]

Cette différence de présentation des croyances correspond à une différence de statut épistémique. Non pas que les justifications apportées au cours du raisonnement les fassent passer du statut de simples « croyances vraies » ou « présuppositions autorisées », au statut de « connaissances », mais elles les font passer du statut de connaissances animales, inarticulées et peu sécurisées, au statut de connaissances réflexives, explicites et plus stables. Bref, la distinction entre la connaissance animale et la connaissance réflexive permet de concilier ce qui auparavant apparaissait incompatible :

1. le maintien du principe du critère (KR)* ;

[277] Une telle position permet de répondre à Vogel [2000]. Vogel considère que nous ne pouvons pas faire l'acquisition, par une preuve par induction, du savoir que nos facultés sont fiables. Prenant l'exemple de Roxanne qui, par une telle procédure, ferait l'acquisition du savoir que « la jauge d'essence est fiable », il rétorque que – dans ces conditions – toutes les croyances produites par un processus fiable pourraient nous permettre d'obtenir la connaissance que ces croyances sont formées par un processus fiable. Sosa peut répondre que l'exemple pris par Vogel ne concerne pas un processus de formation doxastique fermement implanté dans notre structure doxastique (c'est un simple processus fiable, pas une vertu épistémique). De plus, Sosa ne considère pas que nous venons à connaître que nos facultés sont fiables par le *seul* usage d'un tel raisonnement : la connaissance de la fiabilité de nos facultés repose à la fois sur le fait que les croyances qu'elles produisent sont justes, et sur la prise de conscience de leur cohérence d'ensemble. Enfin, nous possédons cette connaissance *avant* de nous lancer dans une réflexion philosophique sur leur fiabilité.

2. le contournement de l'objection de la malignité de la circularité épistémique.

III.3) Difficultés pour la théorie de Sosa

III.3.a) Quelle différence entre la connaissance animale et la connaissance réflexive ?

Sosa n'a de cesse de préciser qu'il n'existe finalement qu'une différence de degré entre la connaissance animale et la connaissance réflexive, allant même jusqu'à reconnaître qu'il est possible qu'un sujet ayant une connaissance animale assez « développée » dispose d'une perspective d'ensemble (quoique frustre) sur ses croyances. En effet, relativement à la connaissance animale, il n'exclut pas de manière absolue l'exercice de vertus réflexives[278]. Dans un tel cadre, le bénéfice procuré par leur usage est très faible, voire nul (« très peu, voire aucun »). Autrement dit, il n'est pas impossible que nous en fassions usage, sans que cela n'aboutisse pour autant à la production d'une connaissance réflexive. On peut présumer que cette intervention minime des vertus réflexives au sein de la connaissance animale n'est le fait que des hommes, ce qui expliquerait pourquoi la connaissance animale de l'homme ne se réduit pas à la connaissance animale que des animaux peuvent posséder, et pourquoi – loin de n'avoir affaire qu'à une dichotomie entre la connaissance animale et la connaissance réflexive – nous devons faire la distinction entre la connaissance animale pure (réservée aux animaux et aux enfants en très bas âge), la connaissance animale propre aux hommes dotés de toutes leurs capacités (qui n'exclut pas la présence d'une perspective réflexive sur les croyances, quoiqu'incomplète), et enfin la connaissance réflexive (qui déploie une perspective doxastique parfaitement intégrée). Là où les hommes se distinguent, c'est dans le fait que, parmi les données entrantes possibles, ils sélectionnent celles qui sont cohérentes avec leur structure doxastique d'arrière-plan. Cette sélection est le produit de la raison qui – dans ce cas – fait son œuvre de manière souterraine [1991, p. 240]. Quand le sujet prend activement les commandes de cette sélection, on a alors affaire à une connaissance réflexive.

On peut s'interroger sur les raisons pour lesquelles une telle entorse est faite à la distinction d'origine. Pourquoi insister sur le fait que la différence marquée entre les deux types de connaissance n'empêche pas par ailleurs la présence d'une forte continuité ? Ne faudrait-il pas plutôt considérer que la connaissance – même

[278] « On a une *connaissance animale* de notre environnement, notre passé et notre propre expérience si nos jugements et croyances à leur propos sont les réponses directes de leur impact – c'est-à-dire, par la perception ou la mémoire – avec très peu, voire aucun bénéfice de la réflexion ou de la compréhension. » (je souligne).

implicite – de la fiabilité de nos facultés de connaître, nous place déjà de plain-pied dans la connaissance spécifiquement *humaine*, donc dans la connaissance réflexive (même si elle n'est réflexive qu'à un faible degré)[279] ? Mais dans ce cas, pourquoi persister à parler de connaissance *animale* ? N'est-ce pas que, si toute connaissance humaine est plus ou moins réflexive, jamais purement animale, alors nous ne disposons plus d'aucun argument pour contrer l'objection de la circularité épistémique ? Autrement dit, dans un premier temps Sosa a intérêt à faire une distinction nette entre ces deux types de connaissance (cela permet de résoudre le problème du méta-critère sans tomber dans les affres d'une circularité épistémique trop forte) ; dans un second temps, dans un souci de plausibilité psychologique, il est bien forcé de reconnaître que la connaissance *humaine* est de part en part réflexive, si on entend par connaissance réflexive toute connaissance qui introduit (même de manière implicite) une évaluation des jugements particuliers à l'aune d'une perspective doxastique d'ensemble.

La tension interne entre ces deux manières de considérer la distinction entre la connaissance animale et la connaissance réflexive se manifeste régulièrement sous la plume de Sosa : bien que soulignant constamment la continuité entre ces deux types de connaissance, en rappelant notamment que la connaissance réflexive se déploie à partir de la connaissance animale, il caractérise aussi la première de « supérieure » à la seconde (trahissant par là un jugement de valeur), et la décrit comme le résultat d'une « transmutation »[280] (ce qui valide en passant l'idée d'une différence de nature). Il avoue que la « simple connaissance animale » n'est pas véritablement une connaissance humaine, voire qu'il ne s'agit que d'une « quasi-connaissance », ou encore que l'étiquette de « connaissance » ne peut lui être appliquée que de manière « métaphorique »[281]. Deux manières de concevoir le rapport entre la connaissance animale et la connaissance humaine s'entremêlent donc[282], Sosa favorisant l'une ou l'autre selon ses motivations philosophiques :

[279] C'est ce que suggère Sosa dans [1991, "Knowledge and Intellectual Virtue", p. 240] : « Notez qu'aucun être humain doté de raison ne dispose que d'une simple connaissance animale, du type de celle qui peut être atteinte par les bêtes. Car même lorsque la croyance perceptive dérive des stimuli sensibles aussi directement qu'elle le fait toujours, il est toujours pertinent que l'on n'a *pas* perçu de signes d'un témoignage contraire ». Autrement dit, même dans ce cas – qui correspond apparemment à de la simple connaissance animale – le sujet croit que « la situation est normale ». Sosa suggère que la présence implicite de cette croyance (qui porte sur les circonstances de la situation épistémique) fait de ce cas de connaissance un cas de connaissance réflexive. Nous sommes sensibles aux circonstances épistémiques, nous nous tenons en alerte, prêts à envisager que notre situation épistémique soit anormale.

[280] [Sosa et Van Cleve, 2001, p. 196]

[281] [1991, "Intellectual Virtue in Perspective", p. 274-5].

[282] Kornblith [2004] souligne l'incongruité de la distinction de Sosa : cherchant un juste milieu entre l'externalisme pur et un internalisme fort, Sosa oscille perpétuellement entre l'un et l'autre, effectuant tantôt une caractérisation positive de la connaissance animale, tantôt une louange de la connaissance réflexive. On retrouve cette critique chez Greco [2004*b*, p. 97]. Dans [2010, chap. 8], Greco souligne cette tendance qu'a Sosa à dévaloriser la connaissance animale, dévalorisation on ne peut plus manifeste quand Sosa compare la connaissance animale au fait de « tomber sur de l'or par hasard ». Greco critique la pertinence de cette analogie. Selon lui, elle montre simplement que l'agent n'est pas *responsable* de sa découverte, mais elle ne lui ôte en rien sa *valeur*, sa *vertu* en tant qu'agent. Il achève son propos sur la nécessité de réajuster l'importance à accorder aux distinctions qui ont été effectuées : la distinction importante n'est pas tant celle qui existe entre la connaissance animale et la connaissance réflexive, que celle entre la connaissance en tant que telle et la compréhension ("*understanding*"). Pour une discussion de cette distinction : [Kvanvig 2003].

1. soit la connaissance humaine est, pour sa plus grande part, non-réflexive, animale. La connaissance réflexive est une réalisation difficile et rare ;

2. soit la connaissance humaine est de part en part une connaissance réflexive ; on ne peut parler de « connaissance animale » qu'en un sens relâché.

La première position est privilégiée quand il s'agit de légitimer les preuves des principes du sens commun. La solution au problème du méta-critère nécessite que la connaissance animale soit une véritable connaissance, *distincte* de la connaissance réflexive (ce qui permet d'éviter l'objection de la circularité). La seconde position est privilégiée quand il s'agit d'insister sur la *continuité* de la vie épistémique du sujet. On se trouve dans une position d'équilibriste car, d'un côté, dans les preuves des principes du sens commun, il ne faut pas qu'il y ait une stricte identité entre le statut épistémique de la présupposition et le statut épistémique de la conclusion, mais d'un autre côté, il faut bien que la présupposition soit déjà sue. Toujours est-il qu'il faut exclure toute connaissance animale qui inclurait une perspective sur notre structure doxastique, même implicite et peu étendue, car dans ce cas on ne voit plus très bien ce qui ferait la spécificité de la connaissance réflexive.

La difficulté est que, dans sa caractérisation de la connaissance réflexive, Sosa est ambigu sur la manière dont il faut comprendre sa production. Il propose l'équivalence suivante : $K^{+}p \leftrightarrow KKp$. Autrement dit, j'ai une connaissance réflexive de *p* si je sais (de manière animale) que je sais (de manière animale) que *p*. Cependant, on voit mal comment la connaissance animale d'une connaissance animale pourrait produire une connaissance réflexive, et suffire à elle seule à expliquer la mise en place d'une perspective d'ensemble. Il semble que la connaissance réflexive doive faire intervenir un nouvel élément (la perspective épistémique), dont la présence n'est pas explicable par la seule accumulation de connaissances animales. On retrouve l'objection précédente : bien que Sosa multiplie les passerelles entre la connaissance animale et la connaissance réflexive, celles-ci restent différentes de nature. Si différence de degré il y a, elle ne se manifeste qu'au sein de la seule connaissance humaine, chez qui la présence de méta-croyances est plus ou moins explicite.

Pour conclure, nous pouvons affirmer que si la différence entre la connaissance animale et la connaissance réflexive se *manifeste* essentiellement par une différence de degré, il n'en reste pas moins qu'il s'agit *fondamentalement* d'une différence de nature : d'un côté il y a une connaissance qui ne pourra jamais accueillir de jugements sur la fiabilité des facultés qui la produisent, d'un autre côté, il y a une connaissance qui, dans certains cas, ne s'élèvera jamais à la production d'un jugement explicite sur la fiabilité des facultés (et qui manifeste alors les mêmes caractéristiques apparentes qu'une connaissance animale), mais dont la spécificité réside néanmoins dans le fait qu'elle *peut* déployer un tel jugement, si les circonstances favorables à ce développement se présentent.

III.3.b) Le rôle de la perspective épistémique sur notre système doxastique

Au sein de la connaissance réflexive, le rôle de la perspective épistémique est mal délimité. L'évaluation de la plus ou moins grande cohérence entre nos croyances de premier ordre nécessite la prise en compte d'un étalon, avec lequel elles doivent être cohérentes[283]. En effet, nous ne recherchons pas une simple cohérence interne (entre deux croyances), mais une cohérence avec la représentation d'ensemble que nous avons de notre système doxastique. Cet étalon correspond à ce que Sosa nomme la « perspective épistémique ». A ce propos, on se heurte aux difficultés suivantes :

Tout d'abord, on voit mal comment on peut évaluer la cohérence d'une croyance avec une ou plusieurs autres croyances, en prenant pour règle d'évaluation la « méta-cohérence » de la perspective au sein de laquelle ces croyances sont supposées s'insérer. Cela requiert de notre part une « amplitude de vue » que l'on peut difficilement atteindre. L'exigence d'avoir accès à notre « système de croyances » dans son ensemble semble irréalisable[284]. A cette objection, Sosa répond que l'on « n'a pas besoin de connaître avec précision et dans le détail » les circonstances adéquates à l'exercice de nos facultés et le champ d'étude sur lequel elles portent. La perspective épistémique requise peut rester « superficielle et générale » [1994*b*, p. 30]. Sa saisie peut ne se faire que de manière implicite. Il convient de distinguer :

1. une perspective épistémique virtuelle, exhaustive, qui inclut non seulement les croyances occurrentes du sujet mais aussi toutes les croyances que le sujet est susceptible d'avoir (ses croyances actuelles, aussi bien que toutes

[283] Si nous ne pouvions pas nous référer à cet étalon, qu'est-ce qui nous garantirait que la cohérence de la croyance que *p* avec la croyance que *q* est un gage de sûreté ? Ne faudrait-il pas aussi que nous soyons assurés de la justesse de la croyance que *q* ? La mesure du degré de cohérence de la croyance que *p* avec la croyance que *q* n'a d'intérêt que si la croyance que *q* est elle-même cohérente avec le point de vue général que le sujet a sur l'ensemble de ses croyances.

[284] BonJour présente une autre objection dans [1985, où il défend une conception internaliste et cohérentiste de la justification] : pour saisir le système entier de mes croyances, si tant est que cela soit possible, ne faut-il pas que je formule à son propos des méta-croyances, c'est-à-dire des croyances portant sur la composition de mon système de croyances ? Mais il faudrait que j'intègre ces dernières à mon système de croyances préalable et que j'appréhende le tout comme constituant finalement mon véritable système de croyances. Cependant, c'est sans compter que cette appréhension suscite la formation de nouvelles croyances, et ainsi de suite. Si la justification subjective d'une croyance ne peut se faire que relativement à un système de croyances d'arrière-plan, la question est de savoir comment nous faisons pour être sûrs d'y avoir inclus toutes les croyances. Pour BonJour, la « solution » passe par la reconnaissance du fait que l'existence de ce système ne peut être que *supposée*. Sa saisie en tant que système cohérent correspond à ce qu'il nomme une « présomption doxastique » (p. 104-5). La présomption doxastique prend la forme conditionnelle suivante : *si* ma représentation de mon système de croyances est correcte, *alors* telle croyance spécifique – cohérente avec ce système – est justifiée. BonJour déplore qu'on ne sache pas si la saisie de notre système de croyances est correcte ou non. Les conséquences sceptiques sont alors inévitables (cf. objection de Fumerton [1995, p. 150-1]). Quel intérêt y a-t-il à suspendre le traitement des problèmes épistémologiques à une telle présomption ? Ce que nous voulons, c'est une réponse *sans condition* au défi sceptique. On peut considérer que Sosa échappe à cette difficulté dans la mesure où, selon lui, la connaissance réflexive se développe sur la base d'une connaissance animale ; la « perspective épistémique » est le produit de facultés fiables.

celles qu'elles impliquent, qui sont subconscientes) ;

2. et une perspective épistémique occurrente, partielle, qui inclut les croyances sur lesquelles le sujet est en train de réfléchir et un tableau approximatif de l'organisation de l'ensemble de ses croyances, auquel il peut avoir accès.

Sosa reste évasif sur le type de perspective épistémique exigé. Quoiqu'il en soit, peut-elle véritablement effectuer sa fonction épistémique en étant virtuelle (1) ou approximative (2) ? On se heurte ici à une difficulté qui se pose à toute théorie externaliste de la connaissance qui s'efforce d'intégrer en son sein une demande internaliste : comment la prendre en compte tout en ne faisant pas d'entorse à la plausibilité psychologique ? Le problème réside dans la difficulté qu'il y a à concilier la présence d'une telle perspective sur nos croyances de premier ordre, sans que cela n'implique d'exiger la possession de méta-croyances[285]. Sosa a beau essayer d'amoindrir cette exigence, en indiquant qu'une perspective générale et implicite suffit, on se demande comment une telle « esquisse de perspective » peut réussir à faire tout le travail qu'on lui demande. On est confronté au dilemme suivant :

- soit on atténue les exigences et on considère qu'une perspective épistémique partielle suffit, mais dans ce cas on ne comprend pas comment elle peut être efficace d'un point de vue épistémique ;
- soit on admet qu'une perspective épistémique exhaustive est nécessaire, mais dans ce cas on se heurte à l'objection du caractère psychologiquement non plausible de ce réquisit.

Ce qui pose problème, c'est d'exiger du sujet que – à chaque fois qu'il fait usage de ses facultés – il croit qu'elles sont fiables. La question est de savoir comment nous pouvons être plausibles psychologiquement (ce qui implique de ne pas exiger la possession de méta-croyances à propos de nos facultés et de nos croyances de premier ordre), sans tomber pour autant dans le laxisme épistémologique qui guette toute forme d'externalisme (ce qui implique d'exiger davantage que le simple fait qu'il n'y ait pas de données contraires qui défont la présupposition que nous sommes dans une situation épistémique normale).

III.3.c) L'attitude du sujet à l'égard des présuppositions

Selon Sosa, la circularité épistémique mise en jeu dans les preuves des principes épistémiques n'est pas condamnable, dans la mesure où ces principes changent de statut épistémique au cours de la preuve. Par contre, ce qui perdure, c'est l'attitude du sujet à l'égard du principe : que ce soit au niveau de la

[285] Greco nomme le deuxième volet de ce problème l' « objection de la plausibilité psychologique » : cette objection souligne que nous avons rarement des croyances à propos de nos croyances et à propos de nos facultés de connaître. Par conséquent, il est insensé d'exiger pour toute connaissance humaine la présence d'une perspective sur nos croyances et nos facultés (voir par exemple [1993, p. 471-2], [2004*b*, p. 97]).

présupposition ou au niveau de la conclusion, il s'agit bien à chaque fois d'une attitude *doxastique*[286].

Cependant, nous pouvons objecter à Sosa qu'il n'a pas totalement liquidé les défauts de la circularité épistémique. Pour rendre celle-ci encore moins invalidante, il faudrait que l'objet connu – le principe du sens commun – ne fasse pas de la part du sujet l'objet de la même attitude en début et en fin de la preuve. Sosa pressent l'objection[287]: il concède que notre attitude à l'égard du principe du sens commun évolue au cours de la preuve, mais il ne s'agit selon lui que d'un changement de « mode ». Au début de la preuve, le principe fait l'objet d'une attitude doxastique « implicite », « subconsciente », alors qu'en fin de preuve cette dernière se mue en une attitude doxastique « explicite », « consciente », « articulée » et « intégrée » à une vision d'ensemble. Autrement dit, que ce soit en début ou en fin de raisonnement, le principe du sens commun fait l'objet d'une *croyance*. La connaissance animale et la connaissance réflexive du principe sont à chaque fois analysables en terme de croyance[288].

Conclusion

Le principal enseignement que nous pouvons tirer des différentes stratégies que nous avons analysées est qu'il n'y a de preuve de la fiabilité de nos facultés que si nous acceptons d'embrasser la circularité épistémique de bout en bout. C'est en cela que la démarche d'Alston est à certains égards paradoxale : d'un côté, il montre que nous ne pouvons pas prouver que *P* sans circularité, d'un autre côté, il s'efforce de montrer que nous avons de bonnes raisons d'accepter que *P,* adoptant alors un

[286] Quoique Sosa multiplie les manières de caractériser l'attitude du sujet à l'égard de la présupposition, il conserve la terminologie de « croyance » ou admet qu'il s'agit d'attitudes qui sont des déclinaisons de la croyance (il parle alors de "*commitments*", "*claims*", "*presuppositions*", "*convictions*", ou de "*hinge propositions*" [2009, p. 39]. A propos de la manière de décrire l'attitude du sujet à l'égard des principes premiers reidiens, il affirme : "*No essential disagreement would now divide us (or Reid) from anyone willing to postulate such implicit commitments, and to assess them through epistemic categories and standards identical or analogous to those used in assessing beliefs*." [2009, p. 52]). Comme nous le verrons dans le chapitre suivant, nous résistons au contraire à l'application des mêmes catégories épistémiques aux présuppositions du sens commun.

[287] « (…) même si on accordait que, après tout, les « croyances » à la fin du raisonnement sont en effet les mêmes que les « croyances » qui servent de données entrantes à ce raisonnement, on pourrait toujours défendre ce raisonnement tant qu'il aboutit en conclusion à des croyances qui ont *changé* de manière significative par rapport à ce qu'elles étaient en tant que prémisses du raisonnement : par exemple, si le résultat est un système de croyances explicitement conscient et intégré, cela peut constituer un résultat valable d'un tel « raisonnement », bien que ses données entrantes impliquaient ces mêmes croyances qui sont maintenant intégrées de manière consciente, mais sous un mode implicite et subconscient » [2009, note 56, p. 60].

[288] Dans [2009, p. 167], à propos de la nature de l'attitude à l'égard de la présupposition, Sosa concède qu' « il s'agit après tout d'une attitude propositionnelle, ou au moins d'un état qui peut être décrit par un contenu propositionnel, qu'on veuille l'appeler « attitude » ou non ». Cela revient à faire un usage très lâche, neutre, de la notion d' « attitude propositionnelle » (il s'agit simplement d'un verbe psychologique suivi de la clause « que », et pas de la relation que l'esprit entretiendrait avec une proposition). C'est la piste pour une solution (chapitre 6, I.2).

discours qui prend l'allure d'un « épicycle »[289]. Même si cet argument n'a pas pour vocation d'établir la *vérité* que *P*, Alston essaie pourtant – *in extremis* – de le raccrocher à son objectif fondamentalement épistémique. Son attitude est à mi-chemin entre la reconnaissance du caractère incontournable de la circularité et l'aspiration à une forme de sécurité épistémique complète, dont il semble que seule une preuve non circulaire pourrait la fournir.

Au lieu de changer de question (en se demandant si on *agit* de manière rationnelle), il faut revenir à la question initiale et y répondre par argument *épistémique*[290]. C'est ce qu'entreprend Sosa dans le cadre d'une épistémologie de la vertu. Mais la principale raison pour laquelle cette stratégie échoue tourne autour de la caractérisation des présuppositions de base comme des « croyances ». Une fois ce point adopté, quand bien même on prendrait soin d'ajouter qu'il s'agit d'une croyance implicite, subconsciente, « le ver est dans le fruit ». En effet, le sceptique est alors en droit de demander une raison qui justifie (ou du moins autorise) une telle présupposition (et comme nous ne pouvons pas la lui apporter, il a gagné). C'est à la réévaluation de la manière de concevoir les présuppositions de base et l'attitude du sujet à leur égard que nous consacrons la prochaine partie de notre étude.

[289] Alston lui-même qualifie sa démarche d' « encombrante » [2005*a*, p. 221].

[290] C'est ce que recommande également Van Cleve [1999, p. 20]. Il cite un extrait de [Alston 1985, p. 447], dans lequel Alston finit par dire qu'il n'y a pas de « problème théorétique » concernant la fiabilité de nos facultés : « Tout ce que nous avons, c'est un problème pratique ». Tout ce que nous avons à faire, c'est d'embrasser nos pratiques doxastiques naturelles (et de serrer les dents en espérant qu'elles sont bien fiables). Van Cleve s'interroge : « est-ce qu'Alston croit qu'un supposé problème théorétique cesse d'être un problème (ou en tout cas cesse d'être un problème théorétique) dès qu'il est établi qu'aucune solution n'est possible ? Est-ce que tous les problèmes théorétiques seraient aussi facilement liquidables ? ». Van Cleve conclut en affirmant que si nous voulons vraiment attribuer un statut épistémique positif aux principes qui énoncent la fiabilité de nos facultés, « je ne pense pas que nous ayons d'autre option que d'accepter leur justification prétendument circulaire ».

TROISIÈME PARTIE

UNE SOLUTION REIDIENNE : POUVOIRS INTELLECTUELS ET CIRCULARITÉ VERTUEUSE

Chapitre 5

Les principes du sens commun : des pouvoirs intellectuels

Dans ce chapitre, nous mettons en place les conditions qui permettent de comprendre pourquoi, lorsque nous entreprenons de prouver les principes épistémiques du sens commun, la circularité n'est pas complète : la principale raison en est que l'attitude du sujet à l'égard des principes présupposés par la preuve est différente de celle qu'il a lorsqu'il conclut à ces principes. Dans un premier temps, nous établissons une analogie avec le rapport existant entre une règle et ses applications. Il en ressort que, de même qu'une règle est indissociable de ses applications, un principe du sens commun (comme « Tout ce que je perçois distinctement existe vraiment et est tel que je le perçois ») est indissociable de ses applications, qui correspondent aux jugements particuliers du sens commun (comme « ceci est une main »). Cette analogie permet de concilier leur égale immédiateté épistémique, tout en rendant compte de la plus grande « utilité et dignité » des principes (I). Elle trouve une confirmation éclatante dans les analyses de Reid, chez qui les principes premiers doivent être compris comme des codifications des « pouvoirs » de l'esprit. Si généralement les interprètes adoptent une lecture propositionnelle des principes (ce serait la seule manière de rester « dans l'espace logique des raisons » et de ne pas glisser vers la psychologie), il apparaît que traiter les principes du sens commun comme des « facultés » intellectuelles est plus pertinent, non seulement du point de vue de l'exégèse reidienne (II), mais surtout du point de vue des gains théoriques que cela procure relativement à l'analyse de la connaissance et à la prise en compte des cas de Gettier (III).

Introduction

Nous avons montré (chapitre 1) comment nous pouvons répondre à une question sceptique de premier niveau dans le cadre d'une théorie fiabiliste de la

connaissance : pour que les jugements naturels soient de la connaissance, il n'est pas *exigé* de connaître les principes épistémiques qui encadrent la production de ces jugements. Pourtant, il apparaît que les principes épistémiques sont aussi immédiatement connus que les jugements naturels (chapitre 2). La question est alors de savoir comment nous pouvons prouver ces principes, tout en évitant la circularité épistémique : la difficulté qu'il y a à répondre à cette question méta-justificative (chapitres 3 et 4) génère le problème du méta-critère. Il apparaît qu'une réponse adéquate à la question méta-justificative peut être développée dans le cadre de la voie du sens commun proposée par Reid. Pour ce faire, il convient de distinguer trois rapports sous lesquels nous pouvons appréhender le sens commun :

> (a) du point de vue des facultés de juger propres à notre constitution (comme la perception) ;
>
> (b) sous sa forme principielle (comme « les choses que je perçois distinctement existent et sont telles que je les perçois être ») ;
>
> (c) du point de vue des jugements naturels dont il est la source (comme « ceci est un crayon »).

Si nous élucidons les rapports entre ces trois instances en les comparant aux différentes modalités de fonctionnement d'une règle (point de vue de sa *formulation* sous la forme d'un principe général ; point de vue de ses *applications* sous la forme de jugements particuliers ; point de vue de la *compétence* que suppose son exercice), nous serons alors en mesure de répondre à la question sceptique de second ordre. Quand le sens commun se présente sous la forme de pouvoirs de l'esprit (a) et de jugements particuliers (c), nous avons également affaire à de la connaissance *de base*. Ce chapitre s'attache à articuler le rapport entre ces deux instances. Le dernier chapitre sera consacré à la nature de la connaissance *réflexive* qui prend pour objet le sens commun sous sa forme principielle (b).

I - L'application des principes du jugement

> *Nous proposons un modèle d'analyse qui rend compte du fait que, bien que les jugements du sens commun ne soient pas inférés à partir des principes premiers et bien que ces deux types de manifestations du sens commun soient immédiatement connues, les jugements entretiennent un rapport de dépendance épistémique à l'égard des principes. Pour comprendre ce rapport, nous retenons le modèle grammatical qui définit le rapport entre une règle et ses applications : il établit un lien interne entre ces deux instances, de telle sorte que si l'une ne peut pas être comprise sans l'autre, elles restent néanmoins irréductibles (1). Ce modèle permet de rendre compte des différentes propriétés que Reid attribue aux principes et croyances du sens commun (2).*

I.1) Appliquer une règle

En quel sens pouvons-nous dire que, quand nous faisons des jugements perceptifs, nous appliquons une règle ? A cette question, le modèle « intellectualiste »[291] de l'application d'une règle, répond que les jugements perceptifs sont les résultats d'une opération préalable de l'esprit. Cette opération consiste à rapporter des données sensibles particulières à une règle générale, puis à en déduire le jugement perceptif adéquat. La règle générale peut prendre la forme suivante : « s'il apparaît à S que *p*, alors il est vrai que *p* ».

La distinction de ces différentes étapes (l'appréhension isolée de la règle, la collecte d'éléments propres à la situation particulière, la déduction du jugement perceptif) met en évidence le caractère non mécanique de l'application de la règle. Moins cette application est automatique, plus il y a de la place pour l'exercice de la responsabilité intellectuelle du sujet, et plus le jugement produit sera susceptible d'être un cas de connaissance et pas un simple cas de croyance vraie. L'introduction d'étapes liées à l'appréhension de la règle et à sa mise en rapport avec des circonstances particulières d'application a pour effet d'endiguer la dimension spontanée de la production des jugements perceptifs. Cela ne signifie pas qu'il faille toujours effectuer explicitement un tel processus pour que nous puissions prétendre connaître quoi que ce soit. Il est évident que la majorité de nos jugements perceptifs sont immédiats. Mais le modèle intellectualiste souligne qu'il ne s'agit que d'une immédiateté psychologique, non d'une immédiateté épistémique. Si je forme immédiatement$^{(p)}$ le jugement « ceci est un crayon », cela n'implique pas que ce jugement est immédiat$^{(e)}$: pour le justifier, il faut en effet que je déploie la structure inférentielle dont il n'est que la conclusion. C'est cette structure, et la mention de la règle générale dont ce jugement ne constitue qu'un cas particulier, qui lui fournissent une assise épistémologique.

Ce qu'il faut retenir de ce modèle, c'est qu'il implique que la relation entre la règle et son application est une relation externe. La règle n'appelle pas immédiatement son application. Ce n'est que si le sujet passe d'abord par un processus intérieur qui consiste à prendre note de ce qui doit être fait, et que s'il examine ensuite les circonstances particulières dans lesquelles cette règle devra être appliquée, qu'il pourra enfin s'exécuter et déduire la proposition adéquate. La priorité de la règle sur son application est temporelle et logique : c'est l'existence de la règle qui conditionne la possibilité des applications. Autrement dit, la règle ne dépend pas de ses applications pour être la règle qu'elle est. C'est cette indépendance logique qui rend nécessaire l'introduction d'une étape intermédiaire entre sa saisie, « pure de toutes applications », et ses applications.

C'est sur ce point qu'achoppe le modèle intellectualiste. L'introduction d'une étape intermédiaire entre la considération de la règle et son application, entre le principe général et le jugement particulier, fonctionne comme une manière de

[291] En référence à ce que Ryle [1949] nomme la « légende intellectualiste » (p. 99) : doctrine selon laquelle nos actions et discours ne seraient que les manifestations d'une activité intellectuelle intérieure préalable.

justifier l'application de la règle. Prenons le cas suivant :

> *Règle* : Si quelque chose m'apparaît comme un *x*, alors il y a un *x* ;
> *Prémisse* : Quelque chose m'apparaît comme un arbre ;
> *Conclusion* : Il y a un arbre.

Selon le modèle intellectualiste, l'intermédiaire aurait pour fonction de remédier au fait que la règle, appréhendée telle qu'elle, nous laisse dans l'ignorance quant à la manière de l'appliquer. Il garantirait un passage graduel entre la considération de la règle et de la prémisse d'un côté, et son application d'un autre côté : il nous fournirait un moyen d'interpréter la règle, nous guiderait dans son application.

Or sur ce point, nous pouvons nous poser les questions suivantes : quand nous appliquons une règle R_1, avons-nous besoin de nous assurer que nous l'appliquons comme il faut ? Avons-nous besoin d'une étape qui garantit la correction de notre passage de la règle R_1 à son application ? Si c'est le cas, qu'est-ce qui nous garantit que nous effectuons correctement ce passage ? Ne faudrait-il pas que nous disposions d'une règle R_2 qui nous indiquerait ce qu'il faudrait que nous fassions pour appliquer correctement la règle R_1 ? Autrement dit, n'avons-nous pas besoin d'une règle pour appliquer la règle ? Mais il nous faudrait là encore des instructions pour que nous appliquions correctement la règle R_2 : instruction qui prendrait la forme d'une règle R_3. On le voit, à partir du moment où la transition de la règle à son application n'est pas automatique, l'introduction d'une étape intermédiaire ouvre la porte à une régression. La multiplication des étapes intermédiaires nous éloigne de ce que nous recherchions au départ, à savoir l'obtention de l'assurance que nous ne nous étions pas trompés dans l'interprétation de la règle, et que le jugement déduit constitue bien une application de la règle R_1 et pas d'une autre règle.

Une des leçons que nous pouvons tirer de l'analyse de Wittgenstein[292] sur ce que c'est que suivre une règle, c'est précisément que nous devons accepter que les règles constituent en quelque sorte les « points terminaux » du processus de justification, et que nous n'avons pas à chercher de secours dans des règles adjuvantes qui nous guideraient dans l'interprétation des premières. Comme il le note dans les *Recherches philosophiques* :

> « - « Mais comment une explication peut-elle m'aider à comprendre, si elle n'est jamais vraiment la dernière ? Alors, l'explication n'est jamais achevée ; et je ne comprends donc toujours pas, je ne comprendrai jamais ce qu'il veut

[292] Il s'agit d'une lecture de Wittgenstein qui s'accorde avec celle présentée par Backer et Hacker, notamment dans [1984]. Cette lecture répond à l'interprétation que Kripke [1982] fait des remarques de Wittgenstein dans les *Recherches philosophiques* (§ 143-242). Selon Kripke, Wittgenstein adopterait un scepticisme de la règle (selon lequel il n'y aurait pas de fait objectif de ce que c'est que « suivre une règle »), qu'il colmaterait par une solution, tout autant sceptique, soulignant notre appartenance à une communauté linguistique. Pour Baker et Hacker, cette solution sceptique constitue une « réponse absurde à une question absurde », dans la mesure où elle traite séparément le phénomène de compréhension d'une règle et celui qui consiste à savoir comment l'appliquer.

> dire ! » - Comme si une explication qui n'était pas étayée par une autre restait, pour ainsi dire, en suspens. » (§ 87)

Une règle « en suspens » serait une règle complètement abstraite, que nous ne pourrions pas raccrocher à ses applications. C'est cette image d'une règle « éthérée » qui invite à la multiplication de renforts par des règles subsidiaires, dont la fonction serait de déterminer quelle est l'application correcte de la première, que rejette Wittgenstein. C'est contre une telle image d'une règle souveraine, qui n'indiquerait pas par elle-même quelle est son application correcte, que se positionne le modèle « grammatical »[293] du suivi d'une règle. Selon ce modèle, nous passons directement de la règle à son application. L'application d'une règle ne consiste pas en un processus intellectuel balisé, qui partirait de l'appréhension de la règle dans sa généralité complète, passerait par une série d'étapes pour diagnostiquer quelle est la manière dont, dans la situation présente, nous devons traduire la règle, et aboutirait enfin à l'inférence d'un jugement particulier. Quand nous tombons sur une règle, nous n'avons pas à chercher secours du côté d'une interprétation de la règle, qui nous fournirait le contenu absent de la formule de la règle. Nous appliquons immédiatement la règle.

Selon le modèle grammatical, lorsque nous appliquons une règle, nous ne sortons pas de la règle ; il n'y a pas d' « écart » à combler entre la règle et son application. La relation entre une règle et son application correcte est interne. Cela ne signifie pas que ce serait le sujet qui, « dans son esprit », relierait un jugement particulier à une règle générale. Un lien interne n'est pas forcément un lien mental. Il s'agit d'un lien interne au sens où il s'agit d'un lien conceptuel : comprendre une règle, c'est savoir l'appliquer.

> « [La règle et ses applications] sont les deux faces d'une même pièce (...) Par conséquent, en comprenant une règle, on ne commence pas, pour ainsi dire, à saisir la règle, puis à chercher ce qui s'accorde avec elle. Saisir une règle, c'est plutôt être capable de dire ce qui s'accorde avec elle. Il n'y a pas deux opérations séparées de l'entendement, mais une seule. » [Baker et Hacker, 1984, p. 96]

En d'autres termes, une règle comporte deux faces inséparables : la face générale, qui prend la forme d'un principe ; et la face particulière, qui est l'application du principe. La face générale ne se donne jamais seule, elle est indissociable de ses applications. La règle n'est pas reliée à son extension par un processus intermédiaire (qu'il consiste dans un processus privé d'interprétation, ou dans un processus public que serait l'assentiment de la communauté). Dès lors, la règle et son application ne sont pas deux entités différentes, et comprendre une règle est une autre manière de dire que nous sommes capables de l'appliquer. Par exemple, il n'y a pas de sens à dire que S comprend la règle de grammaire du mot « rouge » s'il n'est pas en mesure de déterminer ce qui compte comme des

[293] Au sens wittgensteinien du terme : la grammaire définit l'usage correct d'une proposition, elle détermine les relations logiques de cette proposition avec les autres propositions du système qu'elle constitue.

applications correctes de la règle.

Le lien interne qui relie la règle à ses applications ne peut pas être justifié. Ainsi, si quelqu'un me demande de développer la suite « 2, 4, 6, 8, ... », et me demande comment je sais de quelle façon je dois continuer, je pourrai fournir un début d'explication, mais :

> « Les raisons me manqueront bientôt. Et alors j'agirai sans raisons.
> Quand quelqu'un que je crains me donne l'ordre de continuer à développer la suite, j'agis rapidement, avec une parfaite assurance, et l'absence de raisons ne me dérange pas. » [1953, § 211-2]

Non pas que je ne disposerai d'aucune raison, mais j'aurai épuisé l'ensemble des justifications possibles. Une fois atteint le niveau de la pratique, qui cimente le lien entre la règle et ses applications, il n'y a pas de justifications à donner. L'ensemble formé par la règle et ses applications est autonome. La raison en est que les applications constituent la règle, de même que la règle définit son extension.

Dans cette perspective, dire que nous suivons la règle « aveuglément » [1953, § 219] ne revient pas à dire que nous procédons de manière totalement irrationnelle, mais que nous savons immédiatement ce qu'il faut faire. Nous sommes immédiatement frappés par le jugement à faire (« c'est rouge », « 10, 12, ... »). Le jugement s'impose à nous sans que nous ayons dû passer par la médiation d'une étape interprétative, qui ferait également office de justification.

I.2) Les jugements naturels : des applications des principes premiers

Nous sommes partis de l'hypothèse selon laquelle, pour répondre à la question sceptique de second ordre, il faut préciser la nature du rapport qui existe entre les différentes propositions qui constituent notre connaissance de base. Pour rendre compte du statut de connaissance de base qui revient à la fois aux principes premiers du sens commun et aux jugements naturels particuliers, nous pouvons dorénavant établir l'analogie suivante : leur rapport est analogue au rapport qui, selon le modèle grammatical, existe entre une règle et ses applications. Ce modèle comporte un double avantage :

1. il accorde le statut de connaissance de base à des jugements qui sont pourtant *dérivés* des principes de notre constitution ;
2. il ne rend pas mystérieuse la production de ces jugements.

▸ En ce qui concerne le premier point, on a vu que les jugements perceptifs ne sont pas le résultat d'une opération préalable de l'esprit, au cours de laquelle le sujet prendrait connaissance de la règle à laquelle il doit se conformer. Ce n'est pas l'identification préalable du cinquième principe des vérités contingentes (« tout ce

que je perçois distinctement existe vraiment et est tel que je le perçois être »), puis la prise en compte des données perceptives dont je dispose, qui m'autorisent à déduire le jugement que « ceci est un crayon ». Le jugement perceptif n'est pas le résultat d'un processus intellectuel qui serait parti de l'appréhension de la règle sous sa forme générale. Mais ce n'est pas pour autant une simple opinion irrésistible, sans valeur épistémique : il est lui-même la règle, la « règle appliquée » si l'on tient absolument à la précision. Cette précision est en un sens inutile dans la mesure où la règle n'exerce pas sa fonction normative en revêtant la forme d'un principe général. Cette formulation abstraite ne sied qu'aux philosophes qui affirment réguler leurs jugements selon tel ou tel principe.

Pourtant, ne peut-on pas reprocher à Reid d'encourager une telle lecture ? En effet, les listes de principes qu'il fournit dans les chapitres 5 et 6 du sixième livre des *Essays on the Intellectual Powers of Man* courent le risque de favoriser la confusion des principes premiers[294] avec leur formulation générale. On a vu que, soucieux d'éviter les inconvénients d'une telle présentation, Van Cleve propose une interprétation particulariste de ces principes (chapitre 1, IV.1.b). Selon cette interprétation, le principe 1 qui énonce que « je tiens pour un principe premier l'existence de chaque chose dont je suis conscient », loin de devoir être compris comme signifiant :

> *1a)* C'est un principe premier que « chaque chose dont je suis conscient existe ».

doit être compris de la sorte :

> *1b)* Pour chaque chose dont je suis conscient, c'est un principe premier que « cette chose existe ».

Si cette lecture particulariste des principes est retenue, alors chaque jugement produit par mes facultés de connaître constitue un principe premier. Nous disposons maintenant d'un argument en faveur de l'idée selon laquelle, loin de devoir éliminer toute référence à des principes généraux, nous pouvons mettre en évidence le lien interne qui existe entre eux et les jugements naturels particuliers. Cette façon non dichotomique d'appréhender le rapport entre les principes premiers et les jugements particuliers qui en « dépendent » est un leitmotiv des propos de Reid. Ainsi, contrairement à Van Cleve et à l'interprétation particulariste des principes, nous considérons qu'il existe une différence entre les principes du sens commun et les jugements du sens commun[295] ; mais contrairement au modèle intellectualiste, nous considérons que cela n'implique pas qu'il faille considérer que

[294] Par la suite, nous nous intéressons aux principes premiers des vérités contingentes, et plus particulièrement aux principes 1, 3, 5, 7, 8, 9, 10 et 12. Ils portent sur la connaissance fournie par la conscience, la mémoire, la perception, l'ensemble de nos facultés de juger, la connaissance que nous avons des autres esprits, la connaissance issue du témoignage et la connaissance par induction.

[295] Un passage dans lequel Reid parle bien de règles *générales* : « Les règles générales qui concernent les personnes dont l'entendement est sain, ne sont pas remises en cause par les exemples d'hommes dont les entendements sont frappés par un quelconque désordre constitutionnel ou accidentel » [EIP, II, 5, p. 99].

le lien entre ces deux types de proposition est externe.

L'absence de lien externe entre ces deux manifestations de la connaissance de base correspond à l'absence d'inférence des jugements du sens commun à partir des principes. Reid distingue clairement le rapport d'inférence, de déduction d'un côté, du rapport d'implication de l'autre. On trouve le premier type de rapport entre les propositions du sens commun (principes ou jugements) et les propositions qui n'ont pas leur « évidence » en elles-mêmes :

> « Les vérités immédiatement attestées par les sens externes sont les principes premiers à partir desquels nous raisonnons, au sujet du monde matériel, et à partir desquels toute notre connaissance de celui-ci est *déduite.* » [EAP, III.3.6, p. 233, mes italiques]

> [Avec les vérités évidentes par elles-mêmes], « la proposition n'est ni *déduite* ni *inférée* d'une autre. » [EIP, VI, 4, p. 452, mes italiques]

> « (…) la constitution de notre pouvoir de perception nous détermine à tenir l'existence de ce que nous percevons distinctement comme un principe premier, duquel d'autres vérités peuvent être *déduites*, mais il n'est *déduit* d'aucune. » [EIP, II, 5, p. 100, mes italiques]

Le second type de rapport s'établit entre les principes du sens commun, ou principes originels de notre constitution, et les jugements que – dans certaines circonstances – ils produisent immédiatement :

> « (…) si je doute, ce doute même me fait percevoir ma propre existence, et ne souffrira pas que j'en doute. Si j'ai mal, je perçois que j'existe aussi certainement que je perçois que j'ai mal.
> Ici, nous avons deux principes qui sont clairement *impliqués* (…). » [EIP, VI, 7, p. 522, mes italiques]

> « (…) les propositions particulières *contenues sous* [“*contained under*”] un axiome général ne sont pas moins évidentes par elles-mêmes que l'axiome général (…). » [EIP, VI, 7, p. 521, mes italiques]

> « Quand il existe un tel consentement universel sur des choses qui ne sont ni profondes ni compliquées, mais qui, d'une certaine manière, sont exposées au grand jour, tout laisse à présumer qu'il est le *résultat naturel* des facultés humaines. » [EIP, I, 2, p. 45, mes italiques]

> La croyance en l'existence d'objets perçus est « *l'effet* immédiat de notre constitution (…). » [EIP, II, 20, p. 231, mes italiques]

Ainsi les jugements qui portent sur mon existence, sur l'existence d'objets que je perçois, me sont en quelque sorte directement « inspirés » [“*inspired*”] par ma constitution [IHM, II, 7, p. 37], c'est-à-dire par les principes du sens commun. Ils en sont l'émanation immédiate.

▸ A première vue, la terminologie d' « émanation » obscurcit plus qu'elle ne nous permet de comprendre la relation qui est en jeu. Elle rend compte du fait qu'on ne peut pas démêler le jugement de la règle dont il constitue une application. Les deux sont inextricables[296]. Ce rapport d'émanation correspond au rapport existant entre une règle et ses applications, selon le modèle grammatical. Non pas que les jugements particuliers seraient *déjà contenus* dans les principes, mais ils en sont le prolongement naturel, l'*expression immédiate dans des circonstances appropriées*. Ainsi, les applications du cinquième principe premier des vérités contingentes – c'est-à-dire les jugements perceptifs immédiats – sont justifiées non pas parce qu'elles seraient inférées à partir du principe, mais parce qu'en quelque sorte on lit la règle sur elles. Face à l'alternative qui obligerait de choisir entre la position selon laquelle les jugements perceptifs immédiats sont inférés à partir d'une règle indépendante, et celle qui préfère ne pas accorder le statut de connaissance à ces jugements irrésistibles, Reid propose une autre voie. Elle consiste à *voir* ces jugements *comme* des déclinaisons des principes premiers du sens commun. Ces jugements « découlent », résultent des principes, mais pas au sens où le rapport qui existe entre eux serait simplement causal : il s'agit avant tout d'un rapport logique, analogue à celui qui existe entre la maîtrise d'une règle et son application. Comprendre une règle, ce n'est pas la saisir abstraction faite des circonstances dans lesquelles elle peut s'appliquer, c'est être capable de l'appliquer. La règle réside dans ses applications. De même, connaître un principe, c'est savoir l'appliquer.

A partir de là, on comprend pourquoi Reid soutient que les propositions du sens commun (particulières et générales) ne peuvent pas être appréhendées isolément les unes des autres. Les principes premiers « emportent avec eux de nombreuses autres propositions » :

> « Il n'y a guère de proposition, en particulier parmi celles qui peuvent prétendre au titre de principes premiers, qui soit isolée et non reliée [aux autres propositions]. Elle emporte avec elle de nombreuses autres propositions, en une chaîne qu'on ne peut pas briser. Celui qui l'accepte doit endosser le poids de toutes ses conséquences ; et si c'est trop lourd à porter pour lui, il ne doit pas la revendiquer. » [EIP, VI, 4, p. 464]

La chaîne qui relie les propositions qui ont le statut de principes premiers aux autres propositions est « incassable », dans la mesure où il s'agit d'un lien logique. Comme nous l'avons déjà indiqué (chapitre 2, fin I.3), le terme de « conséquences » s'applique ici aux jugements du sens commun qui constituent le contenu de chaque principe. Le contenu d'un principe – son extension – réside dans la classe des propositions qui en sont les conséquences logiques[297], c'est-à-dire dans l'ensemble des propositions qui, étant donné les principes de notre constitution et étant donné les circonstances de leur application, sont naturellement produites.

Les principes sont fixés par les jugements qu'ils emportent. C'est pourquoi,

[296] Voir sur ce point [Wright 2007].

[297] Formulation empruntée à Popper [1979, note p. 103], mais dont nous faisons un usage qui nous est propre.

pour reprendre une remarque de Wittgenstein[298], nous pouvons utiliser les jugements immédiats[(e)] « comme principes du jugement » : non pas qu'ils soient les principes, mais de même qu'une règle ne peut pas être appréhendée indépendamment des cas particuliers de son application, les principes du jugement sont présents dans les jugements eux-mêmes. Dès lors, nos jugements « caractérisent la manière dont nous jugeons, la nature du jugement », au sens où ils sont l'expression privilégiée des principes, des règles du jugement[299]. C'est pourquoi la lecture particulariste des principes n'est pas adéquate : au lieu de *voir* des principes *dans* les jugements particuliers, elle réduit les principes à des jugements. Quand, dans *An Inquiry*, Reid qualifie les croyances particulières (comme « j'entends une carriole passer dans la rue », « cette balle est ronde ») de « principes originels de notre constitution », il s'agit pour lui d'insister sur la dimension principielle, fondamentale, de ces jugements (due au fait qu'ils sont épistémiquement immédiats), mais il ne s'agit pas de les assimiler littéralement à des principes du sens commun. On ne voit pas en quoi ces jugements pourraient être des principes, au sens de présuppositions partagées par tous ceux qui sont dotés de la même constitution. Si le jugement « j'entends une carriole passer dans la rue » fonctionne *actuellement pour moi* comme un principe premier, cela n'en fait pas pour autant un principe que nous prendrions tous pour accordé dans notre activité de jugement.

Reste que notre adhésion aux principes du sens commun ne requiert pas un acte d'esprit en sus de celui par lequel nous acceptons les jugements immédiats[(e)]. Ils sont « avalés »[300] avec ces derniers. Sur ce point, les remarques de Wittgenstein

[298] « Je veux dire : nous utilisons des jugements comme principe(s) du jugement. » [1951, § 124] ; « Mes jugements eux-mêmes caractérisent la manière dont je juge, la nature du jugement. » [1951, § 149].

[299] Voir également : « Serait-ce que règle et proposition empirique se fondent l'une dans l'autre ? » [1951, § 309] ; « Le manque de netteté est précisément celui de la frontière entre *règle* et proposition empirique » [1951, § 319]. Si règle et proposition empirique se fondent l'une dans l'autre, ce n'est pas parce qu'elles seraient identiques, mais c'est parce qu'elles ont la même fonction. Il y a des propositions empiriques qui sont *traitées comme* des règles. Ce qui fait d'une proposition la proposition qu'elle est, ce ne sont pas ses propriétés intrinsèques (comme la clarté et la distinction), mais c'est l'usage que nous en faisons.

[300] Reid compare également la faculté que nous avons de juger des propositions évidentes par elles-mêmes au pouvoir de digestion :

> « Le pouvoir de raisonner, c'est-à-dire de tirer une conclusion d'une suite de prémisses, peut avec justesse être appelé un art (...) Il ressemble au pouvoir de marcher, qui est acquis par l'usage et l'exercice. La nature nous incite à l'utiliser et nous a donné le pouvoir de l'acquérir ; mais il doit être soutenu par un exercice fréquent avant que nous soyons capables de marcher. Après des efforts répétés, après avoir souvent trébuché et fait de nombreuses chutes, nous apprenons à marcher ; et c'est d'une manière comparable que nous apprenons à raisonner.
>
> Mais le pouvoir de juger des propositions évidentes par elles-mêmes, qui sont clairement comprises, peut être comparé au pouvoir d'avaler notre nourriture. Il est purement naturel, et donc commun aux lettrés et aux illettrés (...). » [EIP, VI, 4, p. 453]
>
> « N'est-ce pas par un principe naturel que les enfants croient tout ce qui leur est dit ? Ils n'examinent sûrement pas si la personne qui leur rapporte une histoire avait un accès [privilégié] pour en connaître la vérité, ni si elle peut avoir intérêt ou plaisir à les tromper, ou si elle est une personne vérace, ou encore quels sont les fondements logiques de notre croyance dans le témoignage. Mais *ils avalent avec une soif de croyance tout ce qu'on leur dit* jusqu'à ce qu'ils soient convaincus par l'expérience que par là ils s'exposent à être trompés. » [IHM, *Miscellaneous*, p. 322, mes italiques].

Ce qui est « avalé », ce n'est pas seulement que « cette histoire-ci, dans ce cas-ci au moins, est vraie », mais plus généralement que « je peux me fier au témoignage de mes interlocuteurs ».

sont là encore éclairantes : dans l'activité du jugement, nous présupposons les principes du jugement. Accepter une proposition, c'est toujours accepter l'ensemble de ses « conséquences » :

> « Lorsque nous nous mettons à *croire* quelque chose, ce n'est pas une proposition isolée, mais tout un système de propositions. » [1951, § 141]

Quand nous donnons notre assentiment à une proposition *p*, nous acceptons *ce faisant* l'ensemble des propositions qui sont les conditions d'acceptation de *p*. Ce processus s'effectue sans que cela ne requiert du sujet qu'il raisonne et déduise la proposition du système. Il adhère au système du fait même d'accepter que *p*.

> « On me raconte, par exemple, qu'il y a plusieurs années quelqu'un a escaladé cette montagne. Vais-je systématiquement enquêter sur la fiabilité du narrateur et sur le fait que la montagne a véritablement existé il y a plusieurs années ? Un enfant apprend qu'il y a des gens fiables et des gens non fiables longtemps après avoir appris les faits qui lui sont racontés. Il n'apprend *pas du tout* que cette montagne existe déjà depuis longtemps. C'est-à-dire : la question ne se pose pas du tout. Il avale, pour ainsi dire, cette conséquence avec ce qu'il apprend. » [1951, § 143]

La proposition *p* que je me mets à croire (« il y a plusieurs années, quelqu'un a escaladé cette montagne ») emporte avec elle tout un système de propositions, duquel Wittgenstein sélectionne deux propositions : « le narrateur est fiable » et « cette montagne existe déjà depuis longtemps ». Alors que je peux dater de manière précise le moment où j'apprends que *p*, il n'en est pas de même avec les propositions du système. Ces dernières ne se présentent pas à mon assentiment : je les « avale » en même temps que *p*, de manière instinctive. L'acceptation explicite de *p* ne précède donc pas l'adhésion implicite au système d'arrière-plan doxastique : les propositions sont *simultanément* impliquées.

Le processus qui consiste à « endosser » les conséquences d'une proposition, que Reid désigne également comme le fait de « prendre pour accordé que *p* », doit être distingué du processus qui consiste à « supposer que *p* », dans l'attente d'une corroboration ou d'une falsification de *p*. Le fait de prendre pour accordé que *p* relève davantage de l'instinct, de quelque chose d'animal, que du raisonnement [1951, § 475]. Ainsi, présupposer que « la montagne existe déjà depuis longtemps », ou que « le narrateur est fiable », ce n'est pas un acte d'acceptation conscient et volontaire. Je ne présume pas que « la montagne existe déjà depuis longtemps », ni ne me contente pas de faire comme si « la montagne existait déjà depuis longtemps ». Présupposer que « la montagne existe déjà depuis bien longtemps » n'est pas une attitude théorétique : cela désigne une manière de se comporter, une façon d'agir en toute confiance.

Parallèlement, Reid file allègrement la métaphore de la juridiction[301] : les

[301] De même, chez Wittgenstein, les règles du jugement possèdent la dimension imperturbable des sentences rendues : d'un côté, leur dimension institutionnelle fait qu'elles constituent une forme de décision ;

principes du sens commun sont des commandements ("*dictates*"), des « décisions » [EIP, VI, 2, p. 434]. Le sens commun est un « tribunal » dont « l'autorité » est sacrée et vénérable. Les « prescriptions » du sens commun ne sauraient être bafouées ; et sur tout ce qui relève de la « juridiction » du sens commun, il devrait être possible de trouver un accord. Les principes du sens commun, loin de ne décrire que de simples régularités psychologiques, ont incontestablement une force normative. La question est de savoir d'où leur vient cette dimension normative.

Sur ce point, Reid nous permet d'aller plus loin que Wittgenstein : là où – pour ce dernier – poser une telle question, c'est montrer que nous n'avons pas compris ce à quoi nous avons affaire, à savoir des manières d'agir qui sont là, comme notre vie, et dont nous ne pouvons rendre raison ; Reid explique que les principes du sens commun sont dotés d'une force normative parce qu'ils relèvent de notre constitution. Ce que Reid attribue à notre constitution, Wittgenstein le laisse inexpliqué[302]. L'autorité des principes s'explique par leur « naturalité » ou encore leur « primitivité » (que Reid rend par le terme "*originality*") : ils sont inscrits dans notre constitution par la Nature, ou encore par Dieu. L'effort de Reid pour concilier la factivité avec la normativité des principes traduit, chez lui, l'idée selon laquelle les principes ne désignent pas simplement de possibles objets de croyance : ils désignent avant tout des caractéristiques fondamentales de la constitution humaine, autrement nommées « facultés » ou « pouvoirs intellectuels de l'homme ».

> « (…) les facultés par lesquelles [le jeune enfant] perçoit un monde extérieur, par lesquelles il réfléchit sur ses propres pensées, son existence et son rapport aux autres choses, tout comme ses facultés de raisonnement et ses facultés morales, se développent progressivement ; si bien qu'il est animé ["*is inspired by*"] par les différents principes du sens commun, ainsi que par les passions de l'amour et du ressentiment, quand les occasions se présentent. » [IHM, V, 7, p. 72]

Le développement de nos facultés est corrélatif à l'acquisition de principes. Cette acquisition se fait naturellement : l'enfant avale, digère ces principes en même temps qu'il apprend à faire usage de ses facultés. Nos facultés de connaître incarnent les règles d'évidence : elles *sont* les règles d'évidence. Plus précisément, elles constituent un certain aspect de ces règles : elles sont ces règles *en tant que* ces dernières sont appliquées, c'est-à-dire en tant qu'elles mettent en rapport certaines données entrantes avec certaines données sortantes. C'est à l'articulation

---

mais d'un autre côté, une fois cette décision prise, rien au monde ne saurait l'annuler. C'est une décision qui, bien qu'imprévisible avant qu'elle ne soit prise, est maintenant « irrévocable » [1951, § 657].

[302] Ce que remarque Wolterstorff dans [2001, p. 242-4 : « ce ne sont pas juste les choses que nous faisons qui ne nous donnent pas d'autre choix que d'accepter notre image du monde partagée ; c'est aussi notre constitution. Nous sommes constitués de telle manière que nous prenons pour accordée la fiabilité de nos facultés de formation doxastique. »] et dans [2004, p. 99-100, note 8]. Nous pouvons critiquer cette interprétation de Wolterstorff : comme nous l'avons remarqué dans le chapitre III, I.1 (note 152, p. 147), le jeu de langage est pour Wittgenstein une extension, un raffinement, de notre comportement primitif, de nos réactions pré-linguistiques et instinctives. Sur ce point, voir Plant [2003] : les connexions que l'on peut établir entre Reid et Wittgenstein – relativement à l'intérêt porté à la constitution humaine – sont en fait beaucoup plus étroites que ne le pense Wolterstorff.

de ces deux manières de comprendre les « principes » que se consacre la section suivante.

II - Les principes du sens commun : des codifications de nos pouvoirs de connaître

La meilleure manière de rendre compte des rapports complexes existant entre les principes et les jugements du sens commun consiste à concevoir les principes comme des pouvoirs naturels de l'esprit. Si Reid semble osciller de la position qui fait du « principe du sens commun » un certain type de proposition (un principe premier général) à celle qui en fait un certain type de faculté (une faculté originelle de l'esprit), cette hésitation ne pose problème que pour qui s'attache à faire de l'épistémologie un champ de recherche autonome par rapport à la psychologie (1). Une telle dichotomie étant étrangère à Reid, la voie est libre pour l'interprétation des principes du sens commun comme des facultés de l'esprit (2). Les pouvoirs de l'esprit impliqués par les principes du sens commun ici étudiés sont des pouvoirs naturels, intellectuels, et autant individuels que sociaux (3).

II.1) Les limites de la lecture propositionnelle des principes

II.1.a) La lecture de Wolterstorff

La terminologie reidienne de « principes » est trompeuse et la *dessert.* Elle laisse penser que Reid s'installe résolument dans une problématique de type fondationnaliste, et que finalement, loin de contribuer à renouveler le débat, ses remarques ne constituent qu'une manière de décliner le fondationnalisme. Le seul mérite de Reid serait en quelque sorte d'avoir « décoincé » le fondationnalisme, en le débarrassant des propriétés sclérosantes qui semblaient devoir toujours lui être attribuées (comme l'infaillibilité, l'indubitabilité), et en renouvelant son allure (avec des fondations plus nombreuses et moins profondes)[303]. La terminologie de « principes », et plus particulièrement celle de « principes premiers », le rapprochement explicite qu'il opère avec le concept d' « axiomes », les nombreux passages dans lesquels il convoque les métaphores usitées de l'arbre de la connaissance et des fondations d'une maison, et enfin la distinction constante qu'il établit entre les propositions qui ont leur évidence en elles-mêmes et celles qui ne l'ont pas, confortent une telle lecture.

[303] Cf. le chapitre 2 de [de Bary, 2002].

▸ Le fondationnalisme désigne une conception relative à la manière dont s'organise le rapport épistémique entre différents types de *propositions*. Conçu comme une solution au problème sceptique, le fondationnalisme constitue une stratégie pour mettre un terme à la régression dans la recherche de justifications, stratégie dont le propre est de dégager une catégorie de propositions qui sont justifiées par elles-mêmes, qui bénéficient d'une autorité épistémique du seul fait d'être les propositions qu'elles sont, et pas parce qu'elles entretiendraient un certain type de rapport avec d'autres propositions. En ce sens, traiter Reid comme un adepte de la stratégie fondationnaliste, c'est *ipso facto* accréditer la thèse selon laquelle ce qui se trouve au fondement de notre structure épistémique, à savoir les principes, sont des propositions. Or rien n'est moins sûr.

Certes, Reid donne très souvent une forme propositionnelle aux principes, et l'interprétation des principes comme des propositions est renforcée par sa présentation d'une « liste » de principes dans les *Essays*. Paradoxalement, cette présentation – sur laquelle s'est construite la postérité de Reid – est la source de nombreux malentendus. Elle est en grande partie responsable de la mauvaise fortune de Reid et de la récurrence d'une lecture simpliste de ses textes. On ne retient de la lecture du philosophe écossais que cet ensemble de principes, qui constitueraient les fondations sur lesquelles s'érigerait la connaissance humaine. Les principes désigneraient des propositions « auto-authentifiantes »[304], c'est-à-dire justifiées par elles-mêmes, et Reid aurait eu le mérite d'en dresser la liste et de les discuter un par un. Cette lecture passe sous silence le fait que, sous le terme de « principe », Reid noue plusieurs fils sémantiques. Le problème est qu'il ne semble pas avoir eu clairement conscience de cette polysémie. Il n'a pas pris la peine de démêler ces différents fils et de montrer qu'ils ne répondent pas aux mêmes enjeux. Comme le remarque Wolterstorff, c'est un comble que Reid soit reconnu comme le chantre de la philosophie du sens commun, mais qu'il ne prenne pas la peine de nous dire clairement ce qu'il entend par « sens commun ». Paradoxalement, il se montre le plus confus là où nous attendons le plus de lui.

De nombreux commentateurs ont noté la relative indétermination de l'usage reidien du terme de « principe ». Ils reconnaissent que Reid traite souvent les principes comme des facultés. Mais une fois ce point d'exégèse établi, ils se cantonnent à l'interprétation qui, selon eux, garde les faveurs de Reid : celle selon laquelle les principes désignent un ensemble de propositions tenues pour garanties.

> « Est-ce que le sens commun consiste en des facultés productrices de croyances, que nous partageons tous, avec un principe particulier du sens commun mis pour chacune de ces facultés ? Ou est-ce que le sens commun consiste en des propositions jugées ou crues par l'ensemble des êtres humains, avec un principe particulier du sens commun mis pour chaque croyance faisant partie de la totalité des croyances partagées ? Ou – voici encore une troisième possibilité – est-ce que le sens commun consiste en ces facultés partagées qui produisent des croyances que nous partageons tous en commun ?

[304] Pour reprendre un terme de Sellars [1963, p. 77] (mais que Sellars attribue aux épisodes mentaux non verbaux au sein desquels, selon la théorie de la connaissance qu'il critique, le « donné » serait saisi).

> A partir des passages cités, ce n'est pas clair. Et en général, bien que par son expression « principes du sens commun », Reid voulait habituellement désigner certaines propositions crues par tous, il est assez clair que parfois il voulait désigner certaines facultés productrices de croyances, partagées par tous. On regrette qu'il n'ait pas été plus conséquent. Néanmoins, en général, cela ne fera pas de différence ; quand cela en fait une, le contexte ôtera la plupart du temps l'ambiguïté. *Partant du principe que, par « principes du sens commun », Reid réfère généralement à des croyances ou des jugements partagés* – c'est-à-dire à des propositions crues ou jugées en commun – je poursuivrai mon analyse en adoptant cette interprétation. » [Wolterstorff 2001, p. 219, mes italiques][305]

> « (…) il s'avère que Reid conçoit le sens commun comme une faculté instinctive dont nous sommes naturellement dotés. Dans ses derniers écrits, cependant, Reid parle plus souvent du sens commun comme s'il était un ensemble de propositions de base. Mais peut-être que nous pouvons nous diriger vers une conception qui rassemble ces deux conceptions du sens commun, si nous y pensons comme suit : nous pouvons considérer le sens commun comme la faculté qui est à la source d'un ensemble de propositions ou croyances de base. Dans tous les cas, en traitant de l'épistémologie de Reid, *il convient que nous nous concentrions sur cet aspect du sens commun* (ou cette manière de considérer le sens commun) sur lequel Reid insiste lui-même dans son travail de la maturité, *c'est-à-dire sur le sens commun compris comme un ensemble de croyances de base ou de propositions fondamentales* qui servent de fondement pour toute pensée, action et connaissance humaine. » [Rysiew 2003, p. 29-30, mes italiques][306]

Le premier point qui ressort de ces remarques est que, en passant de l'*Inquiry* aux *Essays*, Reid serait également passé d'une conception des principes comme « facultés » à une conception des principes comme « propositions »[307]. On

[305] Voir également [Sosa et Van Cleve 2001, p. 189, mes italiques] : « Que Reid veut-il exactement dire par sens commun ? Pense-t-il à une faculté partagée ou à un ensemble partagé de propositions crues ? Bien que la réponse soit « en général, ce dernier », Reid pense parfois aux facultés plutôt qu'aux croyances, comme étant les items appropriés partagés en commun. Cette ambiguïté est la plus manifeste quand Reid parle de la fiabilité de nos facultés productrices de croyances. Il parle alors de « principes du sens commun », une faculté elle-même qualifiée parfois de « principe », bien que dans d'autres passages le principe en question semble plutôt être une proposition portant sur cette faculté, une proposition généralement tenue pour accordée : la proposition qu'il s'agit d'une faculté fiable. Cependant, ailleurs, d'autres « principes du sens commun » ne disent rien de quelque faculté ou de sa fiabilité. *Cette question d'exégèse mise à part, nous nous concentrons dorénavant sur les principes compris comme des propositions*, avec parmi elles celles qui concernent la fiabilité des facultés (...). »

[306] D'autres commentateurs, comme de Bary, n'envisagent même pas la possibilité que l'expression « principe du sens commun » désigne une faculté : selon lui, la question qui importe est « simplement celle de savoir *quelles* propositions Reid affirme être des principes premiers (...) et quelle sorte d'animal *est* un principe premier reidien. » [2002, p. 34]. Gallie [1989, p. 226] souligne l'ambiguïté mais ne se décide pas entre l'interprétation selon laquelle les principes premiers sont des *produits* des facultés (ce qui en fait des croyances), et l'interprétation selon laquelle les principes sont *constitutifs* des facultés. Seul Sutton [1989, p. 168], dans sa démarche comparative des stratégies transcendantales reidienne et kantienne, souligne qu'il ne faut pas se laisser tromper par la forme propositionnelle des principes ; et que, dans les *Essays*, la signification privilégiée fait du sens commun une « faculté distincte ».

[307] [Alston 1985, p. 435, mes italiques] : « On trouve le traitement le plus explicite de Reid sur ces questions [épistémologiques] dans sa discussion de ce que, dans les *Essays on the Intellectual Powers of Man*, il appelle « principes premiers », et que, plus couramment dans son travail précédent, l'*Inquiry Into the*

se targue du fait que les *Essays* constituent l'œuvre de la maturité pour justifier le parti pris de comprendre les principes comme des propositions de base. Mais on peut rétorquer que si les *Essays* constituent effectivement l'œuvre de la maturité, c'est aussi l'œuvre de la systématicité. A cet égard, bien qu'il soit indéniable que les *Essays* présentent sur certains points une réflexion plus aboutie que dans l'*Inquiry*, ils répondent aussi à des objectifs différents[308]. Outre le fait que l'*Inquiry* se cantonne à l'étude des pouvoirs perceptifs de l'esprit humain, alors que les *Essays* traitent de l'ensemble des pouvoirs intellectuels, l'*Inquiry* est davantage orienté vers une description des processus causaux qui sous-tendent la production des jugements de perception, tandis que les *Essays* adoptent une démarche plus proprement « philosophique », en ce que Reid se montre conscient des enjeux méta-philosophiques qui entourent le dégagement de cette catégorie spécifique d'objets que sont les principes premiers. Dans les *Essays*, Reid ne se contente pas d'opposer le sens commun à la philosophie, il réfléchit aussi sur l'opportunité d'une philosophie du sens commun, c'est-à-dire sur la possibilité d'une défense *philosophique* du sens commun. C'est très manifeste dans les livres I, VI et VII. Dans ces textes, Reid ne fait pas tant œuvre d'anatomiste de l'esprit humain, affirmant la priorité du sens commun sur la philosophie ; mais il s'interroge sur la pertinence des arguments philosophiques pour et contre la priorité épistémique du sens commun. C'est ce qui conduit Wolterstorff à écrire que :

> « Ce n'est pas dans sa philosophie substantielle, mais dans sa *méta*philosophie – dans sa philosophie de la philosophie – que la doctrine du sens commun de Reid trouve sa place. » [2001, p. 217]

Pour résumer, la philosophie de Reid étant trop « psychologique » si l'on traite les principes comme des pouvoirs de l'esprit, c'est dans sa philosophie de la philosophie que l'on trouverait de véritables ingrédients pour alimenter la réflexion en épistémologie. Selon que l'on comprenne les principes comme des pouvoirs de l'esprit ou comme des propositions de base, l'analyse de Reid s'inscrirait soit dans le cadre d'une réflexion en psychologie empirique, soit dans le cadre d'un travail proprement épistémologique.

▸ Dans son article “Thomas Reid on Rationality” [1983*a*, p. 51], Wolterstorff note cette congruence d'usages [l'expression de « principes du sens commun » désigne parfois les facultés naturelles de notre esprit, d'autres fois des principes généraux qui constituent les fondements de notre structure épistémique, d'autres

Human Mind, il appelle les « principes du sens commun ». Puisque ce dernier terme a donné lieu à d'absurdes malentendus au sujet de Reid, je suivrai les *Essays* en préférant la première dénomination. *Laissons de côté l'utilisation de « principe » mis pour une faculté psychologique ou une disposition, et cantonnons-nous aux principes compris comme certaines sortes de propositions*. »

[308] Dans [2004, p. 81], Wolterstorff note qu'il faut tenir le passage des *Essays* dans lequel Reid énumère les douze principes premiers des vérités contingentes comme le passage de référence en la matière : nous devrions considérer que la manière dont il présente les principes dans ce passage correspond à ce que Reid avait à l'esprit quand il parlait de principes. Selon nous, ce n'est pas une preuve du fait que, par « principes », Reid entend avant tout un certain type de propositions. Ce passage répond à une certaine attente (en l'occurrence, l'attente de philosophes qui sont impressionnés par les arguments du sceptique), mais nous ne pensons pas que Reid considère que – ce faisant – il fournit la meilleure (et la seule) approche des principes.

fois encore des croyances particulières qui font l'objet d'un assentiment immédiat, et dont n'importe qui – doté d'une faculté de juger « en état de marche » et situé dans une situation similaire – serait certain] ; mais il en reste au constat selon lequel Reid serait victime d'une confusion :

> « Parfois ce que Reid nomme les principes du sens commun désigne ces dispositions à croire naturelles, essentielles pour être un être humain naturel (...) Plus fréquemment, cependant, ce sont des *croyances* certaines (c'est-à-dire des propositions crues) que Reid cite en exemples des principes du sens commun, ou principes premiers. Plus particulièrement, les principes premiers sont ces croyances immédiates qu'accepte tout être humain adulte qui s'est correctement développé, et qu'il présuppose inévitablement dans son raisonnement et sa vie ordinaire. »

Pour conforter sa thèse, il cite ce passage des *Essays* [VI, 5, p. 481-2] :

> « On peut prendre note ici d'une propriété du principe examiné, qu'il semble partager avec de nombreux autres principes premiers (...) : chez la plupart des hommes, il produit son effet sans que jamais il ne soit pris en considération ou pris comme objet de pensée. Personne ne pense jamais à ce principe, à moins qu'il n'envisage les fondements du scepticisme ; cependant, il régit invariablement ses opinions. Quand un homme dans le cours ordinaire de sa vie accorde foi au témoignage de ses sens, de sa mémoire ou de sa raison, il ne se pose pas la question de savoir si ses facultés peuvent le tromper ; cependant la confiance qu'il leur accorde suppose une conviction intime que, dans ce cas au moins, elles ne le trompent pas.
> Une autre propriété de ce principe et de nombreux principes premiers est qu'ils contraignent l'assentiment dans les cas particuliers avec plus de force que lorsqu'ils se présentent sous la forme d'une proposition générale (...). »

Voici le commentaire de Wolterstorff :

> « Ce que ce passage illustre (...), c'est que Reid confond les principes premiers compris comme des dispositions à croire et les principes premiers compris comme des croyances. A ma connaissance, Reid n'indique jamais qu'il appelle ces deux différentes sortes de choses « principes du sens commun ». Néanmoins, il ne s'ensuit pas qu'il les confonde. Mais je ne vois pas d'autre moyen de rendre raison de ce passage, ainsi que de nombreux autres passages. Les principes premiers, dit-il, « forcent l'assentiment dans les cas particuliers ». Ici, il doit penser aux dispositions de croire fondamentales, car ce sont elles qui, lorsqu'elles sont sollicitées dans des situations spécifiques, produisent des croyances particulières. Et ce sont elles qui, ainsi que nous pouvons supposer, continuent de faire leur travail chez le sceptique, même s'il *croit* que l'une ou l'autre n'est pas fiable. Cependant, précisément dans le même passage, Reid parle de ces principes comme de « propositions générales ». Il semblerait que Reid a confondu « les propositions crues implicitement » avec « les dispositions à croire naturelles » (...) Quand Reid cite les principes qui ont trait à la fiabilité de nos mécanismes noétiques, alors l'ambiguïté entre la

disposition et la croyance surgit. » (*ibid.*, p. 52-3).

Dans l'extrait des *Essays*, si certaines expressions confirment la lecture des principes premiers comme des « dispositions doxastiques naturelles » [« il produit son effet », « il régit invariablement ses opinions », « ils contraignent l'assentiment dans les cas particuliers »] ; d'autres tendent plutôt à en faire des croyances, ou à tout le moins des propositions [« pris comme objet de pensée », « conviction intime que », « une proposition générale »]. Mais ce qui pose problème, ce n'est pas que – sous ce terme – Reid fasse référence parfois aux pouvoirs de l'esprit, parfois aux croyances. Contrairement à ce qu'affirme Wolterstorff, ce ne sont pas « deux différentes sortes de choses ». Ce qui pose problème, c'est l'utilisation du terme de « principe ». Elle nous incite à faire des associations malheureuses. En particulier, elle encourage une lecture fondationnaliste, qui établit une hiérarchie stricte entre les croyances fondamentales (les principes premiers) et les croyances dérivées (les jugements du sens commun). Or une telle hiérarchisation n'est pas de mise chez Reid. Certes, il fait un usage abondant de la terminologie de « principes » (associée à celle de « fondements », de « structure », de « superstructure », d' « appui »)[309], qui suggère non seulement l'idée d'un partage strict entre les principes et ce qui en est déduit, mais aussi l'idée selon laquelle le fondement est un « point fixe ». Cependant, cette terminologie n'est pas la plus adéquate : la raison en est que ce qui joue le rôle de fondement et que Reid qualifie de « principes », ce ne sont pas tant des propositions générales infaillibles que des facultés de l'esprit.

Dans cette perspective, la remarque de Wolterstorff selon laquelle « Reid parle de ces principes comme de « propositions générales » » n'est pas correcte : Reid explique que les « principes premiers contraignent l'assentiment dans les cas particuliers avec plus de force que lorsqu'*ils se présentent sous la forme d*'une proposition générale ». Autrement dit, il ne dit pas que les principes premiers *sont* des propositions générales, mais qu'on peut les traduire en propositions générales. La précision est importante : ce sont les philosophes qui leur ont donné la forme de propositions générales. C'est en effet plus commode pour tester leurs titres au poste de fondement de la connaissance. Mais leur transformation en propositions générales ne doit pas nous égarer : elle répond à un besoin précis, celui de répondre au sceptique. Elle est artificielle, le produit de la raison discursive, et ne correspond pas à ce qui se passe « hors du cabinet », c'est-à-dire quand on ne fait pas de philosophie. D'ailleurs, si ces principes continuent d'agir alors même que les sceptiques affirment ne pas les croire, c'est bien que nous avons affaire à des instances « indéracinables », c'est-à-dire non pas à des propositions auxquelles nous pourrions décider de croire ou de ne pas croire, et que nous pourrions inspecter sous la lumière froide de l'analyse philosophique, mais à des éléments qui nous constituent essentiellement. Si la liste de principes édictée par Reid dans les *Essays* peut encourager une lecture fondationnaliste ; quand on se reporte sur l'*Inquiry*, on trouve peu de telles formalisations et de professions de foi explicites en faveur de principes[310]. Là, les principes sont abordés sous leur habit naturel : c'est-à-dire

[309] Voir en particulier [EIP, VI, 4, p. 454-5] ; [EIP, VI, 7, p. 522].

[310] Elles ne concernent que les trois principes *généraux* de notre constitution (le principe de véracité, le

comme des jugements de la nature.

▸ Un autre argument donné en faveur de la lecture propositionnelle des principes est qu'elle permettrait de donner un sens à la distinction entre les « principes premiers » et les « principes du sens commun ». Selon Wolterstorff ([2001, p. 223] ; [2004, p. 92-5]), les principes premiers désignent l'ensemble des propositions immédiates(e) (d'un point de vue épistémique), alors que les principes du sens commun ne désignent qu'un certain type de propositions immédiates(e). Wolterstorff justifie cette distinction en arguant que, très souvent, les principes que Reid qualifie de « premiers » (et qui correspondent aux « croyances particulières ») ne remplissent pas l'exigence que doit remplir tout principe « du sens commun » : l'exigence d'être partagé, l'exigence de la mise en commun ("*the test of commonality*"). La raison en est que, chez Reid, les principes premiers désignant l'ensemble des propositions qui ont leur évidence en elles-mêmes, englobent aussi les croyances particulières immédiates(e). D'où la nécessité (selon Wolterstorff) de ne pas assimiler les principes premiers aux principes du sens commun (contrairement à ce que fait Reid, qui fait comme si les expressions de « principes premiers », « principes du sens commun », « notions communes » et de « vérités évidentes par elles-mêmes » étaient interchangeables [EIP, VI, 4, p. 452]).

> « [Reid] dit que les principes du sens commun sont *identiques* aux croyances entretenues sans inférence et de manière justifiée. Cela ne peut pas être correct, pour une raison manifeste. Alors que les principes du sens commun sont *communs*, beaucoup de ces croyances ne sont pas communes du tout ; elles sont entièrement personnelles. La croyance non inférée que j'ai, pendant que j'écris cette phrase, et pour laquelle je dispose d'une preuve excellente, que ma jambe gauche est en ce moment pliée au niveau du genou – personne d'autre ne la croit. Sûrement, les principes du sens commun doivent être une certaine sous-catégorie des croyances entretenues de manière immédiate et justifiée ; parmi ces croyances, elles sont celles qui sont partagées par tous. » [2001, p. 223]

Wolterstorff justifie sa thèse en arguant qu' « il n'est pas rare que Reid nomme principe premier une croyance qui est entretenue sans inférence et de manière justifiée, mais qui n'est pas commune, sans l'appeler principe du sens commun, ou principe *premier* du sens commun ». Cela corrobore son idée selon laquelle les principes du sens commun ne seraient qu'une espèce de principes premiers, et donc qu'une espèce de propositions.

Cependant, une telle lecture va à l'encontre d'un passage important de l'*Inquiry*, dans lequel il est dit que les « principes premiers » tombent dans le domaine du « sens commun » [II, 5, p. 32]. Plus généralement, le problème avec une telle lecture est qu'elle réduit le sens commun à n'être qu'une catégorie très spécifique de propositions. Or quand Reid dit que les principes premiers tombent dans la *province du sens commun*, il est clair qu'il veut dire par là que le sens

---

principe de crédulité et le principe d'induction), mais pas la multitude des principes *particuliers* naturels, qui nous font passer de tel type de sensation à tel type de perception.

commun n'est pas qu'un ensemble restreint de propositions, que son domaine d'extension est vaste et englobe aussi un ensemble de facultés.

Comprendre les principes du sens commun comme des facultés de connaître naturelles permet d'éviter ce problème. La raison en est que ces *facultés sont partagées* : elles relèvent de la constitution humaine. Si ces facultés sont communes, ce sont leurs produits qui, par contre, ne le sont pas nécessairement. En mettant sur le même plan les principes premiers (ou principes du sens commun)[311] et les facultés de connaître, Reid donne toute sa place – à savoir la première – au sens commun (ce que ne fait pas Wolterstorff, qui ne peut comprendre les principes du sens commun qu'en référence à l'ensemble des propositions évidentes par elles-mêmes). Les croyances particulières immédiates(e) sont les *produits* de ces facultés : elles ne sont pas des principes premiers *au même titre* que les principes premiers du sens commun. Le concept de faculté permet d'introduire de la différence entre les principes du sens commun et les croyances particulières immédiates(e), tout en conservant l'essentiel : à savoir qu'il s'agit dans les deux cas d'un savoir immédiat(e).

II.1.b) Une alternative

On a vu que les principes du sens commun fonctionnent comme des règles. Mais précisément, une règle n'est pas une proposition (chapitre 3, II.1.b.i/ii). Nous sommes donc sommés de choisir entre les deux options suivantes :

1. soit on maintient l'interprétation selon laquelle les principes sont des propositions, mais dans ce cas on ne voit pas comment concilier la forme de priorité qui leur incombe avec l'immédiateté épistémique des jugements du sens commun.
2. soit on considère qu'il ne faut pas traiter les principes comme des propositions, contrairement aux jugements qui sont nécessairement soit vrais soit faux [EIP, VI, 1, p. 408].

Si nous prenons parti pour la seconde option, il nous faut préciser la nature des principes. Si ce ne sont pas des propositions, que sont-ils ? Ce sont des facultés de connaître naturelles, des pouvoirs intellectuels propres à la constitution humaine.

Dès le début de l'*Inquiry*, Reid indique que ce qu'il nomme « principes de la constitution humaine » correspond aux facultés de l'esprit humain : les facultés sont opérationnelles dans toute activité de l'esprit. Elles se caractérisent essentiellement par ce qu'elles nous permettent de faire. Enquêter sur les principes de l'esprit humain, c'est enquêter sur les rouages de l'esprit : « cela doit être par une anatomie de l'esprit que l'on pourra découvrir ses *pouvoirs et principes* » [IHM, I, 1, p. 12,

[311] Si différence il y a, il ne s'agit que d'une différence d'accent : parler de « principes premiers », c'est s'inscrire dans un cadre de réflexion traditionnel (fondationnaliste), dans lequel les principes premiers sont les principes à la base d'un raisonnement ; alors que parler de « principes du sens commun », c'est promouvoir un nouveau cadre d'analyse.

mes italiques]. Le « et » est explétif. Reid précise dès le départ le sens qu'il donne au terme de « principes ». Plus loin [IHM, I, 2], quand il parle des « divers pouvoirs et facultés », des « principes simples et originels de notre constitution » et des « lois de notre constitution », il faut y voir différentes manières de désigner la même chose. Dans les *Essays* également, la terminologie de « principes » est plus compréhensible quand on y voit une manière de parler de nos facultés. Pour ne prendre que quelques exemples :

> « Je me souviens distinctement avoir dîné hier en telle compagnie. Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut dire que j'ai une conception distincte et une croyance ferme de cet événement passé ; pas par le raisonnement ni par le témoignage, mais immédiatement par ma constitution. Et je nomme mémoire cette partie de ma constitution par laquelle j'ai ce genre de convictions relativement aux événements passés. » [EIP, II, 20, p. 232]

La mémoire, c'est une « partie de ma constitution », c'est-à-dire une des facultés que je possède et qui font de moi un homme. Bien que Reid parle de « partie », il ne faut pas y voir une manière de localiser ce pouvoir[312]. La mémoire est une partie de ma constitution au sens où elle contribue à définir la constitution humaine. En ce sens, elle constitue un principe de ma constitution, un critère de l'appartenance à l'espèce humaine. Dans ce passage, Reid accentue la dimension constitutive du principe qu'est la mémoire. Il reprend plus loin ce même principe, mais en gommant cet aspect.

> « Je considère comme un autre principe premier, que ces choses dont je me souviens distinctement se sont réellement produites. » [EIP, VI, 5, p. 474]

Fondamentalement, ces deux passages énoncent la même chose : il ne faut pas se laisser tromper par la formulation en termes de « principe premier ». Reid ne fait pas qu'élever une proposition au statut de fondement de notre structure épistémique : le principe premier, c'est la mémoire fiable. Dans un autre passage, Reid met clairement en évidence la dimension originelle des principes, dimension qui ne saurait être compatible avec l'interprétation des principes comme des propositions que l'on mettrait à la base de nos jugements :

> « Nous venons au monde sans l'exercice de la raison ; nous sommes des créatures animales avant d'être des créatures rationnelles ; et il est nécessaire pour notre survie que nous croyions de nombreuses choses avant d'être capables de raisonner. Comment notre croyance est-elle donc réglée avant que nous disposions de la raison pour la régler ? La Nature a-t-elle laissé sa régulation au hasard ? En aucun cas. Elle est réglée par certains principes, qui sont des parties de notre constitution. Qu'ils soient appelés principes animaux, ou principes instinctifs, ou par quelque autre nom que nous leur donnions, cela

[312] Certains pouvoirs de l'esprit peuvent être mis en rapport avec certains types d'organes (comme les pouvoirs perceptifs avec les divers organes de la perception), mais les organes ne sont que les véhicules des pouvoirs, les conditions physiques qui rendent possible l'exercice des pouvoirs. Ce ne sont pas les pouvoirs eux-mêmes.

a peu d'importance ; mais ils sont certainement différents de la faculté de la raison. » [EIP, II, 21, p. 239]

Les principes « animaux ou instinctifs » sont ceux-là mêmes que Reid nomme plus loin, dans le chapitre 5 du sixième *Essai*, les principes premiers des vérités contingentes. Ce sont les pouvoirs naturels de l'homme de former correctement des croyances dès la première période de leur vie[313].

II.2) La constitutivité des principes

Le constat selon lequel Reid confondrait deux usages du terme de « principe » s'accompagne souvent de celui selon lequel il n'aurait pas suffisamment distingué son travail de description de nos opérations intellectuelles, de son travail de « philosophe de la connaissance »[314]. Dans ces conditions, lire Reid exigerait de faire le tri entre ses remarques propres à la psychologie cognitive et celles qui concernent plus directement la question de la justification des croyances[315].

▸ Cependant, une telle approche trahit l'adoption d'une conception restrictive de l'épistémologie, selon laquelle l'épistémologie aurait pour fonction de *corriger* et *mettre à l'épreuve* nos croyances, en énonçant les conditions nécessaires et suffisantes à leur justification. Reid ne souscrit pas à cette entreprise. D'une part, nos croyances n'ont pas à être « légitimées » ; et d'autre part, Reid est soucieux d'appréhender nos opérations intellectuelles dans leurs conditions normales d'exercice : c'est-à-dire lorsqu'elles fonctionnent *de concert*. C'est pourquoi ses remarques s'insèrent au cœur d'une réflexion plus générale sur la nature humaine.

[313] Cette interprétation souligne la nécessité d'inscrire la métaphysique au cœur de l'épistémologie, ou plus précisément de faire de « la métaphysique de l'épistémologie ». Réfléchir sur la connaissance, ce n'est pas seulement s'interroger sur ce que l'on peut connaître, sur les moyens de connaître, ou encore sur les conditions nécessaires et suffisantes à la connaissance. Cela implique aussi de réfléchir sur le type de chose qu'est la connaissance. On analyse alors la connaissance non pas sous l'angle de son rapport à la vérité, la justification et la croyance, mais sous l'angle de la catégorie ontologique dont elle relève (état mental, croyance, ou « puissance » de l'esprit). cf. le volume 17 des *Philosophical Issues* (2007), édité par E. Sosa et E. Villanueva : *The Metaphysics of Epistemology*. On trouve une réflexion spécifiquement dévouée à ce type de question dans A. R. White [1982].

[314] Voir par exemple [Sutton 1989, p. 160-1] : « (…) quand il s'agissait de rendre compte de nos croyances, l'épistémologie se mélangeait fréquemment à la psychologie. Hume, Reid, et même Kant, échouèrent tous par moments à faire des distinctions qui sont importantes au débat moderne sur cette question, et ils peuvent être considérés comme cherchant davantage à fournir une explication causale de la manière dont nous sommes arrivés aux croyances que nous traitons comme de la connaissance, qu'à discuter de la question de savoir si nous avons raison de les considérer ainsi. »

[315] A propos de la manière dont les philosophes de la connaissance du 20ième siècle appréhendent les travaux de leurs prédécesseurs des 17ième et 18ième siècles, Daniels [1974, p. 26] remarque qu' « on fait souvent l'effort d'isoler le problème philosophique intemporel et « pur » des scories historiques d'une théorie psychologique passée de mode. En réalité, cependant, les philosophes (... [Descartes, Locke, Berkeley, Hume et Reid]) étaient des participants à part entière d'une tradition plus inclusive ; les contributions à l'élaboration de ces grandes théories de l'esprit provenaient de divers philosophes naturels – des physiciens, des anatomistes, des physiologistes et des psychologues. »

Là où on a tendance à suspecter une confusion de sa part, on peut voir au contraire la marque d'une profonde originalité : chez Reid, l'épistémologie et la psychologie sont inextricablement liées[316], non pas au sens où il n'aurait pas conscience de la spécificité de leurs domaines d'investigation et où il confondrait leurs objectifs, mais au sens où il s'attache à mettre en évidence leur continuité[317].

Dans son étude sur l'*Inquiry*, Daniels montre que Reid est au fait des plus récents développements en théorie de la vision (sur le mouvement coordonné des yeux, notre capacité à voir des objets au travers d'images inversées, notre capacité à voir un seul objet avec nos deux yeux, le phénomène de la vision double, etc.). Il s'appuie sur des travaux précis (ceux réalisés par Cheselden, ou Porterfield). Il prend position (contre Saunderson ; en faveur de l'*Opticks* de R. Smith). Reid est convaincu que les progrès en philosophie de la nature informent son propos philosophique[318]. Plus généralement, il fait sienne une conception inédite des rapports entre épistémologie (normative) et psychologie (descriptive), selon laquelle le travail en épistémologie ne peut pas rester hermétique aux résultats de la psychologie. Dans la mesure où nos croyances sont issues de processus causaux,

[316] Dans son avant-propos au livre de Daniels, Putnam conclut par ces termes : le travail de Reid devrait être d'un grand « intérêt pour tous ceux qui sont intéressés aujourd'hui par les problèmes d'épistémologie et de psychologie cognitive » (p. vii).

[317] En cela, Reid est rejoint par de nombreux philosophes contemporains de la connaissance, qui s'accordent sur le fait que la réflexion en épistémologie doit proposer des théories « réalistes » d'un point de vue psychologique, c'est-à-dire qui ne sont pas élaborées de manière totalement *a priori* [Goldman 1986, p. 1 : « l'épistémologie (...) a besoin de l'aide des sciences cognitives » ; Kornblith 2002]. Cela n'implique pas pour autant que l'épistémologie est en voie de « naturalisation » [Quine 1969].

Wolterstorff [1983*a*, p. 65] remarque qu'un des principaux enseignements que l'on peut tirer de Reid est son approche globale du phénomène de la connaissance : « Reid, plus qu'aucun autre philosophe dans l'histoire, a inscrit sa théorie de la rationalité dans le cadre d'une théorie de la nature humaine, qui plonge au cœur de la psychologie actuelle de l'être humain. Jusqu'à très récemment, l'épistémologie de notre siècle était coupée de toute théorie systématique de la nature humaine ; les épistémologues ont concentré leur attention sur les relations de preuve entre les propositions. Au contraire, l'épistémologie de Kant était fortement inscrite au sein d'une théorie élaborée de la nature humaine. Mais les préoccupations de Kant étaient profondément essentialistes, au sens où sa seule préoccupation dans la *Critique de la Raison Pure* était de développer une théorie de l'essence de l'être humain – ou peut-être de l'essence d'un être fini capable de connaître. La psychologie ne convenait pas à l'entreprise de Kant. Reid, de manière frappante, va au delà de l'essence vers la psychologie. ». La comparaison des démarches reidienne et kantienne a son intérêt : comme le remarquent Wolterstorff, Sutton, et bien avant eux Seth [1885], les deux philosophes dégagent les conditions de possibilité de la connaissance, inscrivent le connaître dans le cadre d'une réflexion sur les facultés humaines, et surtout affirment que les principes (ou catégories) présupposés par la connaissance sont dotés d'une nécessité dont l'expérience ne peut rendre compte. Mais Reid est soucieux de montrer que les principes du sens commun ne sont pas le résultat d'une déduction *a priori*, d'une réflexion « en fauteuil », mais d'une enquête empirique sur nos opérations intellectuelles. Si le statut épistémique positif des principes du sens commun ne peut pas être pris en charge par l'expérience, c'est bien en partant de l'observation, prolongée par l'induction, que Reid arrive à cette liste de principes (comme l'a montré Marcil-Lacoste).

[318] Par exemple, comme le montre Daniels dans le chapitre 5 de son étude, les comptes-rendus des chercheurs sur la perception de la distance informent ensuite les théories des épistémologues : il s'agit d'intégrer ce résultat au sein d'une réflexion plus générale sur la distinction, dans ce que nous connaissons, entre ce qui est acquis et ce qui est en quelque sorte « pré-programmé » par notre constitution. A propos du fait que nous sommes constitués de telle sorte que nous percevons un espace tangible, euclidien, à trois dimensions, Daniels remarque qu' « une affirmation que Reid utilise comme une arme contre le sceptique a son origine dans la résolution de problèmes en théorie de la vision, et pas juste dans un débat qui oppose deux épistémologues. Une fois encore, la théorie philosophique a des liens spécifiques avec la pratique scientifique » (p. 109).

l'épistémologie doit s'appuyer sur des théories précises de ces processus.

Dans l'*Inquiry* ou dans les *Essays,* la critique du scepticisme exige une mise à plat des données autour desquelles le débat se construit. Ces données ne se limitent pas aux idées et impressions, auxquelles on pourrait réduire la vie de l'esprit, mais elles incluent les différentes facultés de l'esprit. Si l'on tient absolument à extraire un « système » des écrits de Reid, il ne s'agit pas d'un système relatif à l'organisation de notre structure doxastique, mais d'un système des pouvoirs de l'esprit. Chez Reid, le matériau de travail n'est pas quelque chose d'abstrait ou d'extrait de l'esprit (une idée, une impression, une proposition crue), mais c'est l'esprit dans ses manifestations naturelles : l'esprit en tant qu'il exerce ses différents pouvoirs. L'activité de notre esprit dans ses diverses opérations ne se réduit pas à décliner un élément fondamental[319] (une idée par exemple). L'esprit n'est pas une boîte dans laquelle seraient entreposées des idées qui s'associeraient naturellement, ou qu'il aurait pour charge de combiner en suivant certaines règles préalablement données. Il consiste en un ensemble de pouvoirs[320]. *Le sens commun désigne précisément l'ensemble de nos pouvoirs judicatifs naturels*. Reste à montrer en quel sens les pouvoirs de l'esprit sont dotés d'une normativité.

▸ Cette tâche semble à première vue compromise. En effet, il pourrait sembler que Reid comprend les pouvoirs naturels comme des « fonctions » qui transforment un certain type d'entrée en un certain type de sortie. Selon cette lecture, les pouvoirs intellectuels naturels seraient des schémas d'inférence, grâce auxquels nous passons automatiquement, et généralement avec succès, d'un certain type de donnée entrante à un certain type de croyance. Les facultés ne constitueraient pas un troisième terme entre des processus causaux et les croyances produites, une entité interne intermédiaire. Parler de « facultés », ce ne serait pas

[319] On retrouve sa tendance à privilégier le pluralisme sur l'uniformisation. Dans [EIP, I, 7, p. 66-7], Reid s'insurge contre la tendance qu'ont les philosophes de forcer les choses à se plier à leurs catégories, au lieu de reconnaître que les divisions qu'ils effectuent ne permettent pas de rendre compte de l'ensemble des phénomènes. Pour pouvoir parfaitement rendre compte d'une classe de choses, Reid recommande d' « avoir l'ensemble sous sa vue en même temps », c'est-à-dire une « vue synoptique » de l'objet étudié. Mais dans la mesure où son obtention est souvent difficile, il faut se tenir prêt à faire des « ajouts ou des changements, qu'une vue plus parfaite du sujet peut nous suggérer par la suite ». Ce genre de propos devrait conduire les détracteurs du « dogmatique Reid » à atténuer leur jugement. De même, dans l'*Inquiry*, Reid soumet l'ensemble des principes originels qu'il énumère à la possibilité d'une révision, ou du moins à la possibilité d'être subsumés sous des principes plus généraux, selon les résultats des recherches à venir [V, 4, p. 61]. Comme le remarque Daniels [1974, p. 100] : « ce qui pouvait paraître sinon comme étant plutôt dogmatique dans la conception de Reid (...) peut, si on l'appréhende à partir d'un point de vue mieux disposé, apparaître comme le travail d'un homme de science prudent ».

[320] Quelques commentateurs notent l'importance de ce point : Haldane [1989, p. 301] remarque que, chez Reid, « l'esprit n'est pas un réservoir de mots ou d'images mais est un ensemble de capacités ». Nichols [2007, p. 28-32] considère que la « psychologie des facultés » de Reid constitue un aspect essentiel de sa méthodologie. Schultess [1983, p. 41] remarque que, contrairement à Hume, qui ramène tous les contenus de l'esprit à une nature commune (les impressions), « Reid se refuse à une telle simplification de la psychologie. Pour lui, les opérations simples reconnues par la réflexion permettent de composer une image de l'esprit dans laquelle les opérations de l'esprit logiquement inanalysables se répartissent selon autant de facultés ». Dans ce cadre, un des enjeux est de comprendre dans quelle mesure Reid ne succombe pas à l'objection selon laquelle, en s'appuyant sur les notions de « pouvoirs » et de « facultés », il ne fait que substituer une dénomination à la recherche d'une explication complète. Pour une analyse récente du concept de « pouvoir », voir [Gnassounou et Kistler 2005]).

dégager une entité qui expliquerait et éluciderait tout ; mais ce serait simplement poser l'existence d'un type de liaison.

> « Comment est-ce qu'une sensation nous fait immédiatement concevoir et croire qu'une chose externe, complètement différente d'elle, existe, je ne prétends pas le savoir ; et quand je dis que l'une suggère l'autre, *je ne veux pas expliquer comment s'effectue cette connexion, mais je veux exprimer un fait*, dont chacun peut être conscient ; à savoir que, par une loi de la nature, une telle conception et une telle croyance suivent constamment et immédiatement de la sensation. » [V, 8, p. 74, mes italiques]

Reid ne se leurre pas sur la valeur explicative des facultés ; elles expriment un *fait brut*, le fait que – étant donné telle sensation – on forme telle croyance. Les facultés sont des principes de liaison, qui établissent différentes modalités de passage entre des données (non doxastiques) et des données (doxastiques). En parlant de « fait », Reid indique que, à un certain moment de l'analyse philosophique, nous devons reconnaître que nous butons sur quelque chose que nous ne pouvons pas expliquer par quelque chose de plus ultime. On constate des transitions (entre des sensations et des jugements perceptifs par exemple), on attribue la réalisation de ces transitions à nos facultés de perception, mais on ne prétend pas par là avoir « dissipé la pénombre »[321] qui entoure les modalités de réalisation de cette transition. Cela ne signifie pas pour autant qu'en parlant de facultés de connaître, Reid ne fait que nommer la difficulté. Mais en introduisant le concept de « pouvoir », il montre que – à ce niveau de la réflexion – nous butons sur un fait de la nature[322].

Si on conserve cette lecture, ce que Reid nomme « pouvoir » correspondrait à un « schéma d'inférence »[323]. Les facultés désigneraient alors des moyens d'acquérir, d'encoder, de traiter et de transmettre des informations fournies par l'expérience (intuitive, sensible, mémorielle, testimoniale). En ce sens, le rapport qui existe entre les principes du sens commun et les croyances particulières naturelles est à comprendre sur le même modèle que le rapport qui existe entre un système de traitement et de développement de l'information, et les données qu'il produit.

> « Les facultés de l'esprit jouent le rôle des modules dans la théorie psychologique contemporaine. Ce sont des systèmes élémentaires de

[321] Voir sur ce point la conclusion de Wolterstorff dans [2001].

[322] Daniels [1974, "Afterword" p. 133-5] remarque que Reid utilise cet argument (l' "*input-output argument*"), au « parfum contemporain », pour établir sa thèse nativiste, selon laquelle ce sont des traits naturels de notre constitution (en l'occurrence, des pouvoirs de passer de certaines entrées à certaines sorties) qui nous permettent, à partir de notre interaction avec le monde, de former certains concepts et croyances. Ces croyances naturelles ne peuvent être réduites à d'autres processus. Cet argument, en introduisant la notion de pouvoir, permet également de mettre un terme à la régression dans l'ordre de la justification : en effet, les pouvoirs naturels de l'esprit ne sont pas le genre de choses qui peuvent être « fondées » sur autre chose. Ils constituent la porte d'entrée dans le domaine de l'épistémologie.

[323] Pour une interprétation des propositions-charnières comme des modèles d'inférence ("*inference-licensing scheme*"), ou comme constituant un sixième pouvoir (fonctionnant de manière analogue aux cinq pouvoirs sensibles), voir Grayling [2008], le dernier chapitre "Scepticism and Justification".

> traitement de l'information, c'est-à-dire des systèmes qui produisent comme sorties des conceptions et convictions, en réponse à des entrées sensibles. Les sorties doxastiques des principes innés de tels systèmes, qui sont analogues aux programmes d'un système de traitement de l'information, sont des croyances du sens commun. » [Lehrer 1989*a*, p. 19-20]

Selon cette interprétation, les principes du sens commun sont des schémas de transformation, des programmes de traduction. En généralisant le modèle « entrée/faculté/sortie », Reid annoncerait le « fonctionnalisme » en psychologie. Selon ce modèle, nos capacités cognitives sont comme des « machines à penser ». La fonction d'une faculté est, selon les données entrées et le programme sélectionné (perception, mémoire, conscience, etc.), de produire des croyances vraies sur un domaine d'objet particulier. Comme la fonction, la faculté est à la fois générale (elle représente un *type* de liaison, de transformation) et particulière (elle ne se donne que « réalisée », instanciée). L'occurrence d'une faculté – à savoir une croyance – porte sur elle l'empreinte d'une certaine généralité. Cette « généralité intégrée », c'est le signe de fabrique de la faculté.

▸ Mais si Reid ne souscrit pas à une conception qui réifie les pouvoirs, au point d'en faire des entités naturelles distinctes des effets qu'elles causent (ce qui serait souscrire à une forme de mentalisme) ; il ne souscrit pas non plus à une conception qui réduit les pouvoirs de connaître à la régularité de leurs manifestations doxastiques, au point de faire du concept de « pouvoir » un concept vide (on aurait alors affaire à une forme de béhaviorisme[324]). Reid s'inscrit dans une troisième voie qui, sans postuler d'entités internes indépendantes, rend compte de la normativité de nos productions doxastiques. Nous nous trouvons à un niveau où la régularité des manifestations psychologiques cohabite avec une forme de normativité. Les pouvoirs intellectuels originels de l'esprit ne se réduisent pas à des processus psychologiques réguliers : ce sont des pouvoirs de *bien* juger.

En traitant les principes du sens commun comme des principes de notre constitution naturelle, d'une part Reid décrit comment notre esprit fonctionne ; d'autre part il énonce les règles que notre esprit suit nécessairement s'il fonctionne comme il faut, c'est-à-dire conformément à sa nature d'esprit humain. Autrement dit, les principes du sens commun, en tant que règles constitutives de notre esprit, sont à la fois des règles descriptives et des règles prescriptives. Comme l'explique Rysiew, dans son article “Reid and Epistemic Naturalism”, Reid ne se pose pas la question de savoir quelle est la *source* de l'autorité épistémique des principes. Il ne se pose pas la question de savoir comment il se fait que les principes ne sont pas seulement des principes auxquels nous nous soumettons, mais sont également des principes auxquels nous « devons » nous soumettre. Les principes constituent précisément le terme de la régression dans l'ordre de la justification : « tout l'argument de Reid est que les principes premiers du sens commun constituent leur propre source d'autorité » (p. 36). Ce sont des règles instituantes : elles instituent la nature humaine. On pourrait rétorquer que cette thèse n'est pas nouvelle, que Reid

[324] Pour l'opposition « mentalisme/béhaviorisme », voir [Ogien 1995, p. 120-1] ; cette opposition est reprise sous la terminologie « transcendantalisme/réductionnisme » dans [De Lara 2001].

ne fait que reprendre une idée rebattue du fondationnalisme, selon laquelle il y a des propositions – les propositions de base – qui sont évidentes par elles-mêmes. Mais cet argument prend un tout autre sens quand on comprend les principes du sens commun non pas comme des propositions, mais comme des pouvoirs de l'esprit.

Reid situe le sens commun – nos pouvoirs intellectuels *naturels* – au cœur de la *raison*. Il ne conçoit pas l'être humain comme ayant un pied dans l'espace de la nature et un autre dans l'espace de la raison. C'est pourquoi il ne cherche pas non plus à concilier ces deux espaces. Il n'y a pas de tension à résorber entre le naturel et le rationnel, puisque le naturel *est* rationnel[325]. Loin d'opposer instinct et raisonnement, Reid les considère comme deux manifestations de la raison, comprise comme « sens commun » ou « jugement ».

> « On attribue à la raison deux fonctions, ou deux degrés. Le premier est de juger des choses évidentes par elles-mêmes ; le second est de tirer des conclusions qui ne sont pas évidentes par elles-mêmes à partir de choses qui le sont. Le premier de ces degrés est le domaine, et le domaine exclusif du *sens commun* ; et par conséquent il *coïncide avec la raison dans toute son étendue* (...) *C'est ce degré qui leur donne [aux hommes] le titre de créatures raisonnables* (...) On peut apprendre à raisonner à un homme doté du sens commun. Mais s'il ne possède pas ce don, aucun enseignement ne pourra le rendre capable soit de juger des principes premiers, soit de raisonner à partir d'eux. » [EIP, VI, 2, p. 433, mes italiques]

Le premier domaine de la raison, qui est également le domaine le plus fondamental et qui s'exerce de façon permanente, se manifeste de manière instinctive quand nous jugeons de choses évidentes par elles-mêmes. Le naturel est rationnel également en ce sens que la possession de ces pouvoirs de juger sont ce qui « *autorise* » les hommes à être qualifiées de « créatures raisonnables ». Les principes du sens commun sont des « normes constitutives » au sens où ils ne sont pas des règles directives indépendantes de notre nature, que nous devrions nous efforcer de respecter. Ce sont des normes « internes », intégrées à notre nature. Chez Reid, les normes sont « psychologiquement réalisées ». Elles ne nous dominent pas de l'extérieur, nous n'avons pas à nous efforcer de progressivement les « intérioriser ».

Dans *Le cahier bleu,* Wittgenstein distingue un processus « impliquant la règle » d'un processus « qui s'accorde avec la règle » (p. 62). Nos pouvoirs de connaître mettent en jeu le premier modèle de rapport à la règle : l'utilisation de règles fait partie de ces pouvoirs. Les règles définissent ce que cela implique, pour « un esprit sain », de percevoir, se souvenir, juger, se fier au témoignage d'autrui, etc. S'inspirant de cette remarque de Wittgenstein, Searle distingue les règles

[325] Todd [1996, p. 99] qualifie la « normativité reidienne » de « normativité objective du naturel ». Voir également [Rysiew 2003, p. 42-3]. Cela implique que nous admettions que la nature puisse être source de normes. Comme le remarque McDowell, avec Aristote, et plus généralement « avant l'époque moderne, on ne voyait pas de tension entre l'idée que la connaissance ait un statut normatif et, disons, l'idée que la connaissance puisse résulter d'un exercice de pouvoirs naturels. » [1996, p. 80, note 12].

normatives des règles constitutives [1969, p. 72] : alors que les premières « gouvernent des formes de comportement pré-existantes », les secondes « créent ou définissent de nouvelles formes de comportement ». Les principes du sens commun sont des règles constitutives en ce sens : ils ne se surajoutent pas à un comportement déjà là, qu'ils ne feraient qu'encadrer, mais ils « créent » ce comportement. Ils ne disent pas seulement comment il faut juger : ils créent la possibilité même de juger.

Par exemple, dans l'*Inquiry*, Reid étudie de nombreux principes *particuliers* de notre constitution, comme celui selon lequel, par le toucher d'une boule de billard, nous formons le jugement perceptif qu' « il y a quelque chose de rond et dur dans notre main ». Le principe définit le cadre au sein duquel nous pouvons faire ce type de jugement. Après tout, il aurait très bien pu se faire que nous soyons ainsi constitués que ce ne soit que par l'odorat que nous soyons en mesure de percevoir la forme et la consistance des objets, ou encore que nous soyons dotés de sens plus performants qui nous fassent voir des particules à l'œil nu. Pourtant, nous considérons comme nécessaire la liaison qui s'établit entre la faculté du toucher et les jugements sur les formes des objets. En délimitant ainsi la portée de notre pouvoir de perception tactile, le principe constitue ce pouvoir. On retrouve l'idée selon laquelle les principes de notre constitution sont à certains égards contingents, et à d'autres égards nécessaires (chapitre 1, III.1). Leur contingence tient au fait qu'ils décrivent des faits psychologiques qui se suivent régulièrement, voire toujours, mais dont la liaison reste inexplicable, et peut par conséquent être jugée hasardeuse. En soi, le fait que telles sensations « suivent constamment » telles impressions ne comporte aucune nécessité. Mais Reid ne s'arrête pas à un tel constat : une fois institué, ce lien devient instituant. Une fois que nous sommes constitués comme nous le sommes, la liaison est nécessaire et nous *devons* nous y conformer.

> « Nous savons très peu de chose de la nature de certaines de ces opérations ; nous ne savons rien du tout de la manière dont elles sont reliées ensemble, ou de la manière dont elles contribuent à la perception qui en est le résultat ; mais, *par les lois de notre constitution, nous percevons les objets de cette manière, et d'aucune autre manière*. » [IHM, VI, 21, p. 174, mes italiques]

C'est le propre de notre constitution que de percevoir de cette manière. Si nous percevions autrement (si tel type de jugement perceptif suivait d'un autre type d'impression et d'un autre type de sensation), cela signifierait soit que nous sommes victimes d'un profond dérangement mental, soit que nous appartenons à une autre espèce (de même que jouer aux échecs en adoptant d'autres règles que celles établies, c'est ne plus jouer aux échecs mais jouer à un autre jeu). La nécessité des principes de notre constitution est donc bien normative[326]. Reste à préciser

[326] De manière similaire, Alston insiste sur la dimension factuelle *et* normative des pratiques doxastiques : non seulement elles forment différents types de croyances, mais elles constituent aussi des critères ou normes d'évaluation de ces croyances. « Les pratiques doxastiques impliquent aussi des manières caractéristiques d'évaluer et de corriger les croyances ainsi formées. Quand on acquiert ces pratiques, le système d'évaluation fait autant partie de ce que nous apprenons que les simples habitudes de passer d'un

comment nous savons que les principes du sens commun constituent des normes *épistémiques,* orientées vers la production de croyances vraies.

Au préalable, nous esquisserons une « cartographie » reidienne des pouvoirs de l'esprit.

II.3) Les pouvoirs de l'esprit : quelques distinctions

Reid distingue les « opérations » des « pouvoirs de l'esprit ». Bien que cette distinction conceptuelle renvoie à une distinction réelle, nous ne connaissons notre esprit et ses pouvoirs qu'au travers de leurs opérations. Les pouvoirs de l'esprit ne sont pas appréhendés « en eux-mêmes », dépouillés des opérations dont ils sont l'origine. L'esprit est « ce qui pense, raisonne, désire, se souvient, espère, délibère, etc. ». Nous n'en avons conscience qu'au travers de ses différentes opérations. Ces opérations constituent à la fois l'exercice de pouvoirs et notre mode d'appréhension des pouvoirs. Nous n'avons donc qu'une conception indirecte et relative des « pouvoirs »[327] : nous ne les connaissons qu'au travers des effets qu'ils produisent. C'est le rapport entre un pouvoir et ses opérations qui nous permet de concevoir le pouvoir (ce qui n'implique pas que le pouvoir se réduise à ses opérations).

Parmi les pouvoirs de l'esprit, Reid distingue les pouvoirs intellectuels (qui englobent la conscience, la réflexion, les différents pouvoirs de la perception, la mémoire, l'abstraction, la conception – ou appréhension simple, le jugement, le raisonnement, le goût) et les pouvoirs actifs (qui comprennent la volonté, les instincts, les habitudes, les appétits, désirs et affections, l'attention). Là encore, bien que commode pour l'étude, cette classification ne doit pas masquer le fait que tous

type d'entrée à un type correspondant de sortie (...) Ce qui est, d'un point de vue factuel, une habitude plus ou moins fixée de passer d'entrées de type E à une croyance sortante du type correspondant C, constitue aussi, d'un point de vue évaluatif, un principe de justification pour les croyances ainsi formées. » [1991, p. 158] ; « *chaque pratique* a ses propres « *sources de croyances »* et ses propres « *conditions de justification »*. Ce sont les *deux faces d'une même pièce* (...) Les conditions de justification de chaque pratique correspondent *simplement* à une *version épistémique de la notion psychologique* de mécanisme de production doxastique. Ainsi les critères de justification intégrés à la pratique doxastique de la perception sensible portent sur la manière dont une croyance perceptive s'appuie normalement sur l'expérience sensible. » [1988, p. 6-7, mes italiques]. Les pratiques doxastiques « portent en elles » les critères de leur bon fonctionnement. Il est intéressant de constater que c'est en se réclamant de Reid qu'Alston conforte son idée selon laquelle chaque pratique doxastique « incarne », « incorpore », ses propres conditions de justification [1991, p. 164].

[327] Sur ce point, voir [EAP, I, 1, p. 7]. Pour illustrer cela, Reid donne l'exemple du bibliothécaire : « A la bibliothèque de l'université, je demande le livre cote L, étagère 10, numéro 10. Le bibliothécaire doit avoir une telle conception du livre que je veux, afin d'être capable de le distinguer de la dizaine de milliers de livres qui sont sous sa garde. Mais quelle conception en forme-t-il à partir de mes mots ? Ils ne l'informent ni de l'auteur, ni du sujet traité, ni de la langue, ni de la taille, ni de la reliure, mais seulement de sa cote et de son emplacement. Il en a une conception qui est seulement relative à ces circonstances ; cependant cette notion relative lui permet de le distinguer de chaque autre livre de la bibliothèque. ». Cf. le secret du bibliothécaire, rapporté par Musil dans *L'homme sans qualités* (tome 1, p. 549-553, Seuil, 1956) : il peut parler de tous les livres que contient la bibliothèque car, en ne lisant que les titres et la table de la matière, il est en mesure de se faire une idée de son contenu. Ce bibliothécaire n'a qu'une conception relative du contenu du livre, mais c'est suffisant pour se repérer et avoir une vue d'ensemble.

ces pouvoirs sont liés entre eux [EIP, I, 7, p. 64-5]. Ainsi, dans ses opérations intellectuelles, l'esprit est actif.

Parmi les pouvoirs intellectuels, Reid distingue les pouvoirs naturels des pouvoirs acquis. Les pouvoirs intellectuels naturels (comme la conscience, la mémoire, la perception, le jugement) désignent ceux dont nous sommes dotés à la naissance et qui, pour se développer, requièrent simplement que nous nous trouvions dans les circonstances adéquates. La naturalité des pouvoirs n'équivaut donc pas à une complète innéité[328]. Pour se déployer, ils ont besoin d'être exposées à des conditions adéquates, qui jouent le rôle de catalyseur de ces potentialités. Quant aux pouvoirs qui ne font pas partie de notre constitution naturelle, leur acquisition et leur développement requiert davantage que de simples expériences : il faut se soumettre à des exercices répétés, afin de créer des habitudes de comportement.

Enfin, Reid distingue les pouvoirs individuels des pouvoirs sociaux. Les premiers, comme l'appréhension, le jugement et le raisonnement peuvent se développer et s'exercer indépendamment du fait que nous ayons établi ou non des contacts avec d'autres êtres humains, alors que les seconds (comme la promesse, le fait d'établir un contrat, le pouvoir de recevoir des témoignages) nécessitent une interaction avec autrui. Les pouvoirs sociaux ne correspondent pas pour autant aux seuls pouvoirs acquis (tout comme les pouvoirs individuels ne correspondent pas aux seuls pouvoirs naturels)[329]. Bien au contraire, nous sommes dotés de nombreux pouvoirs naturels dont le propre est de ne s'exercer qu'en présence d'autrui.

> « Nos opérations intellectuelles sociales, tout comme nos affections sociales, apparaissent très tôt dans la vie, avant que nous soyons capables de raisonner ; cependant les deux supposent que nous soyons convaincus de l'existence d'autres êtres intelligents. Quand un enfant pose une question à sa nourrice, cet acte de son esprit ne suppose pas seulement un désir de connaître ce qu'il interroge ; cela suppose également qu'il soit convaincu que la nourrice est un être intelligent, à qui il peut communiquer ses pensées, et qui peut lui communiquer ses pensées. La question de savoir comment il en est arrivé si tôt à cette conviction est d'une grande importance pour la connaissance de l'esprit humain, et mérite donc d'être considérée par les philosophes. Mais ils semblent ne pas avoir porté leur attention soit sur cette conviction précoce, soit sur ces opérations de l'esprit qui la supposent. » [EIP, I, 8, p. 69]

La naturalité de notre conviction en l'existence d'autrui renvoie au huitième principe premier des vérités contingentes, principe selon lequel nos semblables sont des êtres vivants et intelligents [EIP, VI, 5, p. 482]. Son statut de principe premier en fait un principe qui a son évidence « par soi ». Le bien-fondé de cette conviction n'est pas déduit d'une autre opération de l'esprit, qui ne mettrait en jeu que *mon* esprit. Pour le dire en termes contemporains, Reid défend une conception non

[328] Pour une distinction de différents types de nativisme, voir [Falkenstein 2004].

[329] Contrairement à ce qu'implique la remarque de Nichols [2007, p. 30], selon laquelle « De manière générale, les pouvoirs innés sont solitaires, alors que les autres dépendent d'une interaction sociale ».

réductionniste des différents pouvoirs de l'esprit qui impliquent l'existence d'autrui[330].

La distinction entre une conception réductionniste et une conception non réductionniste s'applique en premier lieu au témoignage, mais par extension on peut l'appliquer à l'ensemble des principes qui impliquent la référence à autrui. Être non réductionniste signifie que nous considérons notre pouvoir de connaître autrui (son existence, ses pensées et émotions) et notre pouvoir de nous fier à ce qu'il nous rapporte comme des sources de connaissance *de base.* Leur autorité épistémique ne dérive pas d'une autre source de connaissance. Il s'agit d'authentiques sources de connaissance, au même titre que la perception ou la mémoire, qui n'ont pas besoin de se rapporter à d'autres pouvoirs de connaître (comme l'introspection) pour pouvoir être considérées comme fiables. Leur statut épistémique positif ne se réduit pas au statut épistémique de sources épistémiques ne mettant en jeu aucune interaction sociale. Être réductionniste (comme Hume), c'est considérer au contraire que le témoignage de S_2 que *p* ne suffit pas à faire en sorte que S_1 sache que *p* (de même que la perception des mouvements du corps et des expressions du visage de S_2 n'est pas suffisante pour que S_1 sache que S_2 a mal). Encore faut-il que S_1 dispose de raisons positives de croire que le témoignage de S_2 que *p* est fiable, raisons qui ne dépendent pas d'un autre témoignage. Dans ce cas, la justification de S_1 à croire que le témoignage de S_2 est fiable se réduit à la justification dont il dispose en faveur de la fiabilité de ses autres sources de connaissance (comme la perception, la mémoire)[331].

III - La connaissance comme capacité

> *De l'abandon de la lecture propositionnelle des principes du sens commun, il résulte que la connaissance de base ne peut pas être réduite à un certain type de croyances : elle consiste fondamentalement en un ensemble de facultés (1). Plus précisément, savoir que* p*, c'est posséder un ensemble de capacités à intégrer le fait que* p*, à être guidé par le fait que* p *(fait qui fonctionne comme une raison), et dont les manifestations sont diverses (actes, discours, pensées). Comprendre la connaissance comme un ensemble de capacités permet de concilier le faillibilisme avec le principe d'attribution :*

[330] Ces pouvoirs concernent l'existence d'autrui, mais ils portent aussi sur la connaissance d'autrui (neuvième principe premier des vérités contingentes : « Certaines expressions du visage, sons de la voix et mouvements du corps indiquent certaines pensées et dispositions de l'esprit » [EIP, VI, 5, p. 484]) et sur la connaissance que nous héritons d'autrui (dixième principe premier des vérités contingentes : « Nous accordons un certain respect au témoignage humain en matière de faits, et même à l'autorité humaine en matière d'opinion » [EIP, VI, 5, p. 487]). Ce dernier principe résume ce que Reid énonce sous la forme de deux principes distincts dans l'*Inquiry* [VI, 24, p. 193-5] : le principe de véracité, selon lequel nous sommes naturellement disposés à dire le vrai, et le principe de crédulité, selon lequel nous sommes naturellement disposés à nous fier à la véracité d'autrui. Pour une analyse de ces pages, voir [Pouivet 2003, p. 86-108] ; [Van Cleve 2007]. Audi exploite l'analyse reidienne du témoignage dans [2007].

[331] Pour une présentation des différentes options en présence, voir l'introduction de Lackey dans [Lackey, Sosa].

d'une part, posséder la capacité de faire x *n'implique pas que l'on ne manque jamais de faire* x *; d'autre part, quand on attribue une connaissance à un sujet, on ne le crédite pas tant d'une croyance que d'un ensemble de capacités. Cette nouvelle manière de comprendre la connaissance permet de résoudre un problème qui se pose aux épistémologies de la vertu (2) : selon ces théories, S sait que* p *si et seulement si le fait qu'il croit que* p *(quand il est vrai que* p*) est dû à l'exercice d'une vertu intellectuelle. Ce faisant, la connaissance est comprise comme une espèce de croyance : plus précisément, comme une « réalisation cognitive ». Cette conception ne permet pas de rendre compte de la connaissance immédiate que nous avons des principes du sens commun : nous connaissons ces principes sans que des performances cognitives particulières ne soient accomplies. Enfin, les capacités naturelles ne sont ni des vertus intellectuelles ni de simples dispositions à croire (3).*

III.1) Connaissance propositionnelle et savoir-faire

Partons de la différence opérée entre la connaissance propositionnelle ou factuelle (la connaissance que quelque chose est le cas ; "*knowledge-that*") et le savoir-faire ("*knowledge-how*")[332]. Les philosophes de la connaissance portent généralement leur attention sur la seule connaissance propositionnelle. Leur objectif est de déterminer sous quelles conditions nous connaissons la vérité, et seule une proposition peut être créditée d'une valeur de vérité. Plus radicalement, on a avancé l'argument selon lequel la distinction de nature effectuée entre la connaissance propositionnelle et le savoir-faire (distinction faite par Ryle [1946 ; 1949]) doit être mise en cause : il n'y aurait fondamentalement qu'un seul type de connaissance, la connaissance propositionnelle[333]. Dans cette perspective, toute condition valant pour la connaissance propositionnelle (la connaissance que, pour faire un gâteau au chocolat, il faut tels ingrédients) devrait valoir pour le savoir-faire (pour savoir faire un gâteau un chocolat). Les conditions nécessaires et suffisantes à la possession et à l'attribution d'une connaissance propositionnelle seraient applicables à la possession et à l'attribution d'un savoir-faire.

Or il nous semble d'une part qu'il n'y a pas de connaissance propositionnelle sans savoir-faire, et d'autre part que cela n'est pas dû au fait que le savoir-faire et la connaissance propositionnelle étant distinctes, le premier précéderait la seconde (thèses de la *distinction* et de la *priorité*). S'il n'y a pas de connaissance propositionnelle sans savoir-faire, c'est au sens où la possession et l'attribution

[332] On ne s'occupera pas de la distinction entre la connaissance propositionnelle et la connaissance par accointance [Russell 1912]. On peut se demander si la connaissance par accointance ne doit pas être *en partie* analysée en termes de connaissance propositionnelle (ce qui n'implique pas qu'on l'y réduise entièrement). Si « je connais Paul », cela implique que je sais un certain nombre de choses à son propos, notamment que « cette personne s'appelle Paul », ou que « la personne dont nous parlons est celle que j'ai croisée l'autre jour sur le quai », etc.

[333] C'est la thèse de Stanley et Williamson [2001]. Selon eux, dans les contextes dans lesquels on parle de savoir-faire, on peut proposer un traitement en terme de « savoir que ». La raison en est que S sait faire *x* s'il y a une manière *w* telle que S sait que *w* est une manière de faire *x*.

d'une connaissance propositionnelle, tout comme la possession et l'attribution d'un savoir-faire, doivent être comprises comme la possession et l'attribution de *capacités*, *théoriques* ou *pratiques* (thèse de l'*identité* de la connaissance – propositionnelle et pratique[334] – à un ensemble de capacités).

▸ Selon Ryle, la connaissance propositionnelle et la connaissance pratique sont deux types de connaissance *distincts*. Mettre le doigt sur cette distinction implique le rejet de la « légende intellectualiste », selon laquelle un acte réussi (par exemple, un coup gagnant aux échecs) est le résultat d'une série d'opérations intellectuelles, parmi lesquelles la considération d'une proposition (ici, une règle du jeu d'échec), suivie de l'application de cette règle. Selon la thèse intellectualiste, au cœur de la connaissance pratique, il est nécessaire de considérer une proposition *in abstracto* :

> *Intellectualisme* : le savoir-faire se réduit à, ou n'est qu'une espèce de connaissance propositionnelle. Dans tous les cas, le savoir-faire requiert au préalable une part importante de connaissance propositionnelle[335].

A cette conception, Ryle oppose l'objection de la régression. Si, pour savoir jouer aux échecs, le sujet doit se rapporter à un ensemble de règles générales avant de pouvoir exécuter son coup, alors cette étape qu'est la considération de la règle peut elle-même être traitée comme une action à part entière. Dans ces conditions, cette action peut être plus ou moins bien effectuée, réalisée de manière plus ou moins consciencieuse, attentive, etc. L'évaluation du bon accomplissement de cette action nécessitant que l'on se rapporte également à des règles générales, l'engrenage de la régression est ainsi lancé (cf. ce chapitre, I.1).

Ryle voit dans la connaissance de règles non pas une connaissance propositionnelle, détachée de l'application subséquente de ces règles, mais un savoir-faire. Connaître une règle, ce n'est pas se référer à une certaine information, pour en tirer ensuite les enseignements adéquats au contexte, mais c'est être capable de passer d'un ensemble de données α [sensations, mouvements] à un ensemble de données β [jugement perceptif, action], du fait de la prise en compte des données α. Dans ce cadre, le savoir-faire n'est en aucun cas une simple déclinaison de la connaissance propositionnelle ; c'est une connaissance à part entière, qui prend pour objet non pas des propositions, mais un certain type de capacités[336]. On peut qualifier la position de Ryle d' « anti-intellectualisme faible ».

> *Anti-intellectualisme faible* : le savoir-faire et la connaissance propositionnelle

[334] Nous nous autoriserons à parler de connaissance pratique pour désigner un savoir-faire. Il ne s'agit pas ici de la connaissance que nous manifestons quand, à la suite d'un raisonnement ou d'une délibération, nous nous déterminons pour l'action appropriée.

[335] Pour une présentation de la distinction entre les positions intellectualistes et anti-intellectualistes, voir [Fantl, p. 452].

[336] Ryle distingue les capacités qui sont les simples produits d'habitudes, d'automatismes (comme le fait d'être capable de réciter une table de multiplication par cœur) des capacités qui sont le fruit d'un entraînement, d'une éducation (comme le fait d'être capable de résoudre un problème mathématique en faisant des multiplications). Ce sont ces dernières qui constituent des savoir-faire.

> sont indépendants ; aucune de ces connaissances n'est une espèce ou ne se réduit à l'autre type de connaissance.

Fort de cette idée selon laquelle le savoir-faire se détache entièrement de la connaissance propositionnelle, Ryle s'engage plus loin dans la voie de l'anti-intellectualisme, puisqu'il affirme la priorité logique du savoir-faire sur la connaissance propositionnelle.

> « Pour connaître une vérité, je dois l'avoir découverte ou l'avoir établie. Mais découvrir et établir sont des opérations intelligentes, qui requièrent des règles de méthode, des vérifications, des tests, des critères, etc. (...) La possession effective d'un élément de connaissance propositionnelle implique de savoir comment utiliser cette connaissance, quand cela est requis, pour la solution d'autres problèmes théoriques ou pratiques. » [1946, p. 234-5]

Le premier argument montre que connaître que quelque chose est le cas requiert d'être capable de distinguer le vrai du faux, de savoir mettre en place les procédures qui nous permettent de découvrir une vérité. Or il n'est pas nécessaire d'attendre que l'on ait parfaitement compris les règles abstraites qui les gouvernent pour avoir la maîtrise de ces opérations : cette maîtrise passe directement par une pratique répétée et non par la contemplation de règles. Quant au deuxième argument, il montre que posséder une connaissance, c'est être en mesure de l'exploiter. Ainsi, savoir que « Saint Nazaire est à 65 km de Nantes », c'est être capable de mobiliser cette connaissance pour calculer un itinéraire, pour répondre à quelqu'un qui désire connaître la distance entre ces deux villes, etc. Dans cette perspective, lorsqu'à la thèse de la *distinction* de nature entre les deux types de connaissance, s'ajoute la thèse de la *priorité logique* du savoir-faire sur la connaissance propositionnelle, on peut parler d' « anti-intellectualisme fort ».

> *Anti-intellectualisme fort* : savoir que quelque chose est le cas requiert au préalable une part importante de savoir-faire.

▸ Stanley et Williamson [2001], mais aussi Snowdon [2003], critiquent la thèse de la distinction[337]. Une des objections apportées met en cause la prétendue différence d'objets sur lesquels portent ces connaissances. Selon la thèse de la distinction, la connaissance propositionnelle a pour objet une proposition, alors que le savoir-faire a pour objet un certain type de capacité. Or, comme le montre Snowdon, il y a des cas dans lesquels les sujets savent comment faire *x*, sans qu'ils aient la capacité d'effectuer *x*. Soit le cas de Raymond Blanc :

> « Raymond Blanc, le plus grand chef du monde, sait comment faire [“*knows how to make*”] une excellente omelette. Il perd ses bras dans un accident de voiture et n'est plus capable de faire des omelettes. Cependant, il conserve sa connaissance de la recette des omelettes [“*his knowledge how to make omelettes*”], et si vous désirez apprendre à faire [“*to learn how to make*”] une omelette, vous devez consulter Blanc. En fait, il n'a pas perdu sa connaissance,

[337] Une fois la thèse de la distinction critiquée, la thèse de la priorité s'effondre d'elle-même.

simplement sa capacité. » [2003, p. 8]

Selon Snowdon, cet exemple montre que la possession d'une capacité n'est pas une condition nécessaire à la possession d'un savoir-faire. Vous pouvez disposer d'un savoir-faire sans être capable de le mettre à exécution. Ici, Raymond Blanc dispose toujours d'un savoir-faire inégalable en ce qui concerne la réalisation des omelettes, mais il n'a plus la capacité physique de le mettre à profit. Son savoir-faire ne prend plus que la forme d'une connaissance propositionnelle, lorsque Raymond Blanc donne des conseils à ceux qui viennent le consulter. Plus radicalement, cet exemple montre que la connaissance ne se réduit pas à la possession d'une capacité.

Cependant, cette objection a le défaut d'entretenir la confusion entre le « savoir-faire » et le « savoir comment faire ». Dans la première phrase de la citation précédente, Raymond Blanc dispose des deux types de savoir : il sait comment faire *x* (au sens où il peut expliquer la démarche à suivre pour faire des omelettes), et il sait faire *x* (au sens où il est physiquement capable de faire des omelettes). Dans la troisième phrase, il a perdu ce dernier type de compétence, mais il reste en mesure d'énoncer la procédure à suivre pour réaliser de bonnes omelettes. Quand nous parlons de savoir-faire, de quoi parlons-nous exactement ? De la simple possession d'une capacité physique à faire *x* ? De la connaissance théorique de la manière dont on peut réaliser *x* ? Ou bien des deux à la fois ? Faute d'une réponse claire à cette question, les tenants de la thèse intellectualiste s'autorisent un glissement du « savoir-faire » au « savoir comment faire », pour défendre l'idée selon laquelle le savoir-faire ne se distingue pas fondamentalement de la connaissance propositionnelle puisque, comme elle, il prend pour objet des propositions. Cela implique que Raymond Blanc, bien que ne pouvant plus faire d'omelettes, conserve son savoir-faire, compris ici au sens de « savoir comment faire ».

Ceci est fort contestable. Critiquer la thèse de la distinction, en arguant que l'on peut savoir comment faire *x* sans en avoir la capacité physique, n'implique pas que le savoir-faire n'est qu'une connaissance propositionnelle. Cela montre simplement que le savoir *comment* faire *x* est un savoir de type propositionnel, ce qui ne préjuge rien du seul savoir-faire[338]. On peut savoir faire *x* (par exemple savoir skier), sans savoir comment faire *x* (sans être en mesure d'expliquer les mouvements qu'il faut faire pour skier) ; de même que l'on peut savoir comment

[338] Hintikka [1975] souligne cette ambiguïté de l'anglais qui utilise une seule locution : "*knowing how*", pour désigner à la fois la capacité à faire *x* ("*skill sense*") et la connaissance propositionnelle de la démarche à suivre pour faire *x* ("*knowing the way sense*"). Comme le remarque Egré [2006], le français comporte à cet égard un avantage sur l'anglais : là où l'anglais ne comporte qu'une seule expression ("*knowing how*"), le français distingue la construction « savoir + infinitif » et la construction « savoir comment + infinitif ». C'est pourquoi on pourra dire que « les bébés humains savent téter », sans que cela n'implique pour autant qu'on leur attribue un savoir propositionnel. Là où l'anglais dit : "*Human babies know how to suck*", ne dissociant pas le « savoir-faire » d'un « savoir comment faire », le français dit que « les bébés humains savent téter » et non que « les bébés humains savent comment téter ». Cette dernière phrase supposerait que l'on attribue aux bébés un savoir propositionnel de la forme : « pour téter, il faut faire tel mouvement de succion, etc. ». Dans [2003, p. 151], Bennett et Hacker distinguent "*being able to do something*" de "*knowing how to do something*", cette dernière expression signifiant "*knowing the way to do something*".

faire *x*, tout en n'ayant pas ou plus la capacité de le faire.

Ce dernier cas appelle toutefois une précision : si dans le domaine des capacités *physiques* il est concevable qu'un agent sache comment faire *x* (et dispose ainsi d'une connaissance propositionnelle) sans être capable d'exécuter *x* (le contexte ne s'y prêtant pas, les conditions de réalisation n'étant pas réunies[339]), et inversement ; il reste que pour certaines capacités d'ordre *intellectuel*, une telle séparation entre le savoir-faire et le savoir comment faire semble plus difficile. Il serait ainsi incongru d'affirmer que l'on sait comment faire une multiplication, si dans le même temps on n'est pas capable de faire des multiplications (et inversement)[340]. Par conséquent, si dans le domaine des capacités physiques, la connaissance peut se réduire au seul savoir-faire (le « savoir comment faire » pouvant la compléter, sans qu'il ne soit une condition nécessaire à sa possession) ; pour certaines capacités intellectuelles, notamment les capacités acquises, la connaissance désigne à la fois le savoir-faire et le savoir comment faire.

Il n'en va pas ainsi pour les capacités intellectuelles naturelles : dans ce cas, « savoir faire *x* » n'implique pas « savoir comment faire *x* ». Ainsi, je sais faire des jugements de perception, mais je ne sais pas comment je fais (comme l'explique Reid, je ne connais « rien des rouages par lesquels chaque impression différente faite sur l'organe, les nerfs, le cerveau, produit sa sensation correspondante ; ou des rouages par lesquels chaque sensation produit sa perception correspondante. » [IHM, VI, 21, p. 177]). Bien que la correction de mes jugements perceptifs implique que j'obéisse aux principes de ma constitution, cela n'implique pas que je m'efforce de les respecter le plus scrupuleusement possible. Il est tout à fait possible que je sache faire *x* (par exemple, distinguer une personne en colère d'une personne bien disposée à mon égard), sans que je sache comment je le fais (je pourrais certes donner des indications si l'on me posait la question, mais d'une part cela n'implique pas que ce soit du fait de la prise en compte *préalable* de ces données que j'ai jugé ainsi, et d'autre part je serais très vite à cours d'explication). Plus généralement, le fait d'obéir aux principes du sens commun n'implique ni que nous sachions les formuler, ni que nous sachions que nous les appliquons.

▸ Une fois rejetée l'objection de Snowdon à la thèse de la distinction, reste à déterminer si cela suffit pour établir la thèse de la priorité du savoir-faire sur la connaissance propositionnelle ; et si oui, sous quelle forme.

Selon l'approche de Stanley et Williamson, S sait faire *x* (ex. : faire du vélo) si S sait que *w* est une manière pour lui de faire *x*. Cette manière de faire est présentée à S de manière pratique ("*under a practical mode of presentation*")[341]. Nous pouvons suivre Stanley et Williamson tant qu'il s'agit d'affirmer que si S sait que *w* (qui lui est présenté de manière pratique) est une manière pour lui de faire *x*,

[339] Plus radicalement, on peut posséder une connaissance propositionnelle sans savoir-faire : par exemple, on peut connaître la théorie de la natation (du papillon), sans savoir nager le papillon.

[340] [Hetherington 2006*a*, p. 91].

[341] Ici, *w* désigne un ensemble de mouvements que je réalise, et qui consiste à bouger mes jambes de manière circulaire, tout en restant en équilibre sur la selle, les mains sur le guidon, les pieds sur les pédales, etc.

alors il sait comment faire *x*. Mais là où nous leur faussons compagnie, c'est lorsqu'ils en concluent que c'est *parce que* S sait que *w*, qui lui est présenté de manière pratique, est une manière pour lui de faire *x*, qu'il sait faire *x*. En effet, ce n'est pas parce que je sais que *w* est une manière pour moi de faire du vélo que je sais faire du vélo[342]. Bien au contraire, je sais que *w* est une manière pour moi de faire du vélo parce que je suis *déjà* capable d'effectuer *w*. Autrement dit, l'analyse bute sur une part *irréductible* de savoir-faire, que Stanley et Williamson désignent par la périphrase suivante : « manière de faire présentée sous un mode pratique ». Leur erreur consiste à attribuer à « la connaissance que cette manière de faire est une manière de faire *x* » le pouvoir de nous fournir « le savoir faire *x* », alors que cela ne nous fournit que « la connaissance propositionnelle du savoir comment faire *x* ». Nous pouvons donc établir la thèse de la priorité qui, sous sa version faible, suppose la thèse de la distinction :

> *Version faible de la thèse de la priorité* : toute connaissance propositionnelle présuppose de manière importante un savoir-faire[343].

Sous sa forme la plus radicale, la thèse de la priorité implique le rejet d'une distinction de nature entre le savoir-faire et la connaissance propositionnelle.

> *Version forte de la thèse de la priorité* : toute connaissance propositionnelle se réduit à, n'est qu'une espèce de savoir-faire.

Bien comprise, cette thèse correspond à celle que nous voulons établir : à savoir la thèse de l'identité de la connaissance propositionnelle et du savoir-faire. En effet, la version forte de la thèse de la priorité dit qu'il n'y a qu'une différence de degré entre le savoir-faire et la connaissance propositionnelle, cette dernière n'étant *in fine* qu'une forme de savoir-faire. Une telle thèse est défendue par Hetherington [2006*a*, p. 74-77][344]. Savoir que *p*, c'est posséder un savoir-faire, au sens où c'est être capable de se représenter que *p*, de répondre que *p*, de raisonner correctement à partir de *p*, de réagir d'une certaine manière au fait que *p*.

> « En bref : c'est la capacité – le savoir-faire – à *intégrer* [“*register*”] correctement que *p*. »

Hetherington nomme cette conception « l'hypothèse de la connaissance comme capacité » (“*the knowledge-as-ability hypothesis*”). Selon cette hypothèse, savoir que *p*, c'est être capable d'adapter son comportement au fait que *p*, que ce soit sous la forme d'une réponse à une question[345], ou sous une autre forme. De

[342] L'objet sur lequel porte la dimension pratique de ce savoir propositionnel (« je sais que *w*... ») est différent de l'objet du savoir-faire (faire du vélo).

[343] Cette « version faible de la thèse de la priorité » correspond à ce que nous avons nommé « l'anti-intellectualisme fort ».

[344] Cette position, dont les racines puisent chez certaines remarques de Wittgenstein [*Recherches philosophiques*, § 150], est peu défendue. On la trouve également chez Hartland-Swann [1956, 1957] ; White [1982] ; Hyman [1999 ; 2006] ; Bennett et Hacker [2003, p. 151].

[345] [White, 1982, p. 119] : « la connaissance est la capacité de produire une réponse correcte à une question possible » ; [Blaauw 2008, p. 52]. Voir [Reynolds 1991] pour l'idée selon laquelle former des croyances

façon similaire, Hyman [2006, p. 893] propose cette formulation : savoir que *p*, c'est être capable d'être guidé par le fait que *p*, fait qui fonctionne comme une « raison de croire » que *p*[346]. Le présupposé de cette conception est que la connaissance désigne fondamentalement une capacité, un savoir-faire, qui peut prendre des manifestations très diverses[347].

En effet, à une capacité ne correspond pas qu'une seule manière de l'exercer. Ainsi, si je sais que *p* (« je réside à une centaine de mètres de la plage »), mon savoir que *p* n'a pas pour seule manifestation ma croyance vraie que *p*, croyance que je serais en mesure de justifier si l'on me demandait pourquoi je crois que *p*. Ce savoir peut prendre d'autres manifestations, infiniment plus variées. Par exemple, il se manifeste par le fait que, devant me rendre à la plage à 20h, je ne pars de la maison qu'à 19h55. Cela n'implique pas non plus que n'importe quel comportement (pensée, discours, action) puisse être traité comme la manifestation d'une certaine capacité. Simplement, il n'est pas possible d'énumérer l'ensemble des formes que peut prendre l'exercice de cette capacité à être guidé par le fait que *p*[348], capacité en laquelle consiste le savoir que *p*. En ce sens, l'erreur de la majorité des théories contemporaines de la connaissance est d'avoir traité une manifestation possible de la connaissance – la justification d'une croyance – comme la forme paradigmatique du savoir. Or il ne s'agit que d'une manière parmi d'autres d'exercer un savoir-faire, ce n'est qu'une des manifestations de ma capacité à être guidé par le fait que *p*.

Conclusion – Savoir que *p* et savoir faire *x* consistent tous les deux dans la maîtrise de capacités (thèse de l'identité). Il ne s'agit pas de deux espèces distinctes de connaissance. Mais cela n'implique pas que l'on réduise toute connaissance à un savoir-faire compris comme la possession d'une capacité *pratique*. A cet égard, le faux pas de la version faible de la thèse de la priorité réside dans le fait que l'idée selon laquelle, au fondement de la connaissance propositionnelle, il y a un savoir-faire, présuppose d'une part que ces connaissances sont distinctes de nature, et d'autre part que cette distinction tient au fait que l'une (le savoir-faire) implique que le sujet ait certaines capacités ; alors que l'autre (la connaissance propositionnelle) n'aurait pas de lien avec des capacités. La raison en serait que la connaissance propositionnelle ne serait qu'un *état* du sujet ; alors que la capacité serait essentiellement quelque chose de *pratique*. Or si la connaissance propositionnelle et le savoir-faire se distinguent, ce n'est que parce que l'une consiste essentiellement dans l'exercice de capacités intellectuelles (qui font appel aux pouvoirs de l'esprit), alors que l'autre consiste avant tout dans l'exercice de capacités d'ordre pratique

perceptives justifiées, sur la base de l'expérience, est un savoir-faire, une compétence.

[346] Cela suppose l'adoption d'une conception évidentialiste de type externaliste, et d'une conception non propositionnelle de l'évidence.

[347] En ce sens, le savoir comment faire *x* (ex. : savoir comment nager le papillon), qui est une connaissance propositionnelle, consiste dans l'exercice de capacités, mais pas dans la capacité physique à nager le papillon, dans la capacité à expliquer à quelqu'un quels mouvements il doit réaliser.

[348] Voir sur ce point Kenny [1989, p. 108-9]. Kenny définit la connaissance comme « la capacité que nous avons à modifier notre comportement de manières indéfinies, adéquates à la poursuite de nos buts. » Comme l'indique Hyman [1999, p. 7], il faut compléter la définition de Kenny de la sorte : la connaissance désigne la capacité que nous avons à modifier notre comportement, *notre pensée et notre discours*, conformément à nos buts.

(qui font appel à des compétences physiques). Que le savoir-faire s'exerce à la fois dans les domaines pratique et intellectuel permet d'affirmer que la connaissance est primitivement un savoir-faire, sans réduire la connaissance propositionnelle à la seule possession de capacités pratiques.

III.2) Capacité, scepticisme et cas de Gettier

▸ La thèse selon laquelle la connaissance est un ensemble de capacités permet de désamorcer l'urgence de certaines questions sceptiques. Quand la connaissance est comprise comme une espèce de *croyance*, la finalité des attaques sceptiques est de détrôner la croyance que *p* du statut de connaissance (qui implique nécessairement la vérité de ce qui est su), et de la ravaler au statut de simple croyance (qui peut être vraie ou fausse). Mais si la connaissance (y compris la connaissance propositionnelle) est un *savoir-faire*, une aptitude, elle se trouve préservée de certaines attaques.

Prenons le cas de la connaissance perceptive visuelle. Elle désigne la capacité à identifier par la vue les objets qui nous entourent (objets de taille moyenne, dans des conditions d'observation normale). Percevoir, c'est savoir identifier les objets. Traditionnellement, le sceptique commence par mettre le doigt sur les occasions dans lesquelles nous nous trompons, pour en conclure que, puisque *dans ce cas précis* nous nous sommes trompés – alors même que nous pensions connaître – alors nous pouvons craindre que l'erreur soit *générale*. Partant d'une croyance fausse, le sceptique s'autorise à douter de la fiabilité de la faculté productrice de cette croyance. Cependant, lorsque nous avons affaire à une capacité, nous ne pouvons pas nous autoriser d'une erreur pour conclure à l'inexistence de cette capacité. De même que le fait qu'un élève en cours d'apprentissage de la multiplication réussit une fois à effectuer une multiplication, ne prouve pas qu'il maîtrise ce type de calcul et qu'il soit définitivement compétent en la matière ; de même, le fait que nous nous trompons une fois dans l'exercice d'une capacité ne prouve pas que nous en soyons totalement dépourvus. Même le plus grand expert en ornithologie peut commettre une erreur d'identification d'oiseau. Les patineurs en patinage artistique nous offrent régulièrement de telles « surprises » : pourtant, nous ne leur ôtons pas la capacité à effectuer la quadruple boucle piquée. Être capable de faire *x* n'implique pas que nous n'échouons jamais à faire *x*. Il y a différents degrés de maîtrise d'un savoir-faire : si nous échouons rarement à faire *x*, cela indique que notre maîtrise est quasi-parfaite ; si nous échouons régulièrement, c'est le signe que notre maîtrise est encore peu assurée, que notre savoir-faire est limité. Pour attribuer un savoir-faire à un sujet, ce qui compte, c'est qu'il y ait succès dans la majorité de ses exercices. L'accès à la vérité, le « contact cognitif avec la réalité »[349], est la forme que prend le réussite de

[349] Comme le remarque Zagzebski [1996, p. 43-51], l'absence d'un rapport doxastique, ou plus généralement l'absence d'un rapport avec un contenu propositionnel, n'implique pas l'absence d'un rapport

l'exercice d'un savoir-faire, quand ce savoir-faire désigne un ensemble de capacités intellectuelles. La proximité avec l'erreur n'empêche donc pas que la vérité reste la norme. En témoigne cette capacité que nous avons à nous corriger, à distinguer les exercices corrects des exercices incorrects d'une faculté (quand bien même nous ne sommes pas toujours capables de dire précisément en quoi consiste l'erreur, et pourquoi elle s'est produite). C'est l'indice que l'exercice de notre jugement est normé[350].

Dans ces conditions, nous pouvons concilier la connaissance et le faillibilisme épistémique : ce n'est pas parce qu'une connaissance peut être défaite qu'il ne s'agit pas d'une connaissance. Plus généralement, ce n'est pas parce qu'il y a un risque que nous nous trompions qu'il faut nous ôter toute connaissance. Le faillibilisme affirme que, même si nous disposons de connaissances, la nature faillible de nos facultés de connaître implique que nous aurions pu manquer de les avoir. Si la connaissance est une capacité, il devient possible de défendre une forme de faillibilisme épistémique : la notion de capacité impliquant une forme de maîtrise, de sécurité, elle nous prémunit contre l'apparition fréquente de cas dans lesquels nous pourrions facilement nous tromper ; mais elle n'empêche pas de tels cas de se produire. La production de tels cas, si elle n'est pas fréquente, ne remet pas en cause l'attribution d'une forme de connaissance au sujet. Là où le sujet bute, c'est sur une application particulière de sa capacité, mais il reste possesseur de cette capacité. Malgré la possibilité d'erreurs, il dispose toujours de son savoir-faire. Pour reprendre l'exemple de l'ornithologue, à supposer qu'il se trompe en disant que *p* (« c'est un roitelet huppé »), on ne peut certes pas le créditer du savoir que *p* (puisqu'il est faux que *p*), mais il dispose toujours de sa compétence[351].

Il en résulte que, contrairement à la thèse soutenue par Reed [2007], il est possible de concilier le faillibilisme épistémique avec le principe d'attribution.

---

cognitif. Le rapport s'établit alors non pas avec la vérité (d'une proposition), mais avec la réalité. Le fait que, lorsque nous possédons une capacité, celle-ci ne nous mette pas nécessairement en rapport avec des propositions vraies, n'empêche pas qu'elle établisse un contact cognitif entre nous et la réalité. Ainsi, comprendre une phrase en chinois, ce n'est pas simplement comprendre cette phrase ; c'est maîtriser le chinois, c'est être capable de sélectionner parmi ce que l'on a appris ce qui peut nous être utile dans le cas présent ; c'est être capable de tirer des enseignements de nos réussites et de nos échecs passés. La connaissance désigne la capacité que nous avons de faire des connexions (avec plus ou moins de finesse, de justesse, de rapidité, etc.). Elle ne consiste pas nécessairement à avoir une attitude doxastique à l'égard d'une proposition. On retrouve une conclusion de Elgin qui, dans « L'efficacité épistémique de la stupidité » [Goodman et Elgin], appelle à développer une épistémologie centrée non plus sur la croyance, mais sur les compétences.

[350] Cela témoigne également du fait que notre faculté de juger est une capacité, et pas une simple disposition. En effet, on peut être disposé à faire quelque chose sans qu'il ne soit question de réussite ou d'échec (le fait d'être disposé à s'emporter facilement n'implique pas que l'on réussisse à se comporter de la sorte).

[351] Comme l'explique Reid au chapitre 22 du deuxième *Essai*, nos jugements perceptifs – bien que résultant de l'exercice de pouvoirs perceptifs fiables – peuvent être erronés. La raison en est que nos pouvoirs perceptifs sont faillibles. Ils sont « limités et imparfaits » (p. 252). Quand les conditions normales de leur exercice se présentent, ils vont le plus souvent s'exercer avec succès, nous prémunissant contre la possibilité de faire des erreurs trop facilement. Mais l'échec occasionnel est possible (il peut être dû au fait que nous ne connaissons pas suffisamment les lois de la nature, par exemple les lois de la réfraction de la lumière dans l'eau). Cela ne nous ôte pas notre capacité.

Principe d'attribution
Pour tout état de connaissance *k* possédé par S, la possession de *k* est attribuable à S.

Pour que S sache que *p*, il faut que S puisse se considérer comme étant pour quelque chose dans l'acquisition de ce savoir, ou tout au moins qu'un observateur extérieur puisse attribuer à S la responsabilité de l'acquisition de ce savoir. A première vue, le faillibilisme et le principe d'attribution ne sont pas compatibles : on voit mal comment on pourrait attribuer un savoir à un sujet qui aurait pu se tromper ou, pire, qui se trompe. Reed donne pour preuve de cette incompatibilité les cas dans lesquels S croit que *p*, il est vrai que *p*, mais ce « succès » ne lui « revient » pas. Le fait que S croie la vérité est dû à une circonstance extérieure (cas de Gettier). Dans ce cas, on ne peut pas lui attribuer le savoir que *p*[352].

Pourtant, si nous concevons le savoir non plus comme une espèce de croyance mais comme une capacité, rien ne nous empêche d'attribuer au sujet un savoir, même si dans une circonstance particulière il échoue dans l'exercice de son savoir-faire. D'après la conception de la connaissance qui en fait une espèce de *croyance*, si le sujet croit que *p* alors qu'il est faux que *p*, alors il est démuni de tout savoir. Par contre, si on conçoit la connaissance comme une *capacité*, même si le produit de cette capacité est incorrect, la capacité reste. Bien qu'une capacité ne puisse être décrite qu'à partir de ses exercices, elle ne se réduit pas à l'ensemble de ses manifestations empiriques (et possibles). La raison pour laquelle nous pouvons continuer d'attribuer au sujet une connaissance, même dans le cas où il se trompe, c'est que ce que nous attribuons au sujet, ce n'est pas la croyance que *p* (qui est fausse, ou vraie de manière accidentelle[353]), mais c'est la faculté qui produit cette croyance. Plus généralement, ce que l'on attribue à un sujet, c'est ce dont il est durablement le possesseur. Or ce qu'un sujet possède, ce ne sont pas des états de connaissance (les états ne durent pas), mais des facultés (que le sujet exerce et développe).

▸ Il existe donc des cas dans lesquels, même si l'erreur *se produit*, il y a connaissance (mais il ne s'agit pas de la connaissance que *p*). Cependant, le sceptique peut rétorquer que ce n'est pas ce type de connaissance qui l'intéresse. La question est de savoir s'il existe des cas pour lesquels, même si S aurait pu facilement se tromper, nous pouvons lui attribuer le savoir que *p* (si son savoir que *p* manifeste l'exercice de ses capacités). A cette question, les épistémologies de la vertu répondent par la négative. La raison en est qu'elles traitent la connaissance comme une croyance vraie *produite par* une vertu (ou par une capacité)[354]. Dans ce

[352] Reed conclut à la victoire du sceptique. Il suggère néanmoins dans une note (n°35, p. 248) qu'on ne peut pas sortir de cette impasse « sans faire subir des changements radicaux à notre conception courante de la connaissance ». Selon nous, concevoir la connaissance comme une capacité, et non plus comme une croyance, revient à réaliser un tel programme.

[353] Le principe de sécurité permet de traiter en partie les cas de Gettier, puisqu'il reconnaît « qu'il existe une certaine marge dans laquelle l'erreur est *possible*, mais où l'on ne cesse pas de connaître » [Engel 2007, p. 104, mes italiques]. Cependant, il ne prend en charge que les cas dans lesquels on n'aurait pas pu *facilement* se tromper.

[354] Pour le moment, nous parlons indifféremment de « vertu » et de « capacité ». Voir (III.3) pour une

cadre, la capacité ne se voit attribuer qu'un rôle *causal* dans la production de la connaissance, alors que dans la conception alternative que nous proposons, la capacité ne désigne pas seulement la source de la connaissance : elle définit la connaissance elle-même. Elle désigne la catégorie métaphysique à laquelle appartient la connaissance, c'est-à-dire le type de chose qu'est la connaissance. Autrement dit, la capacité a un rôle *constitutif*. La prise en compte de ce rôle implique une réévaluation du traitement des cas de Gettier.

En effet, si nous analysons la connaissance en termes de « capacité », et non plus en termes de « croyance vraie produite par une capacité », cela implique que la connaissance ne soit plus considérée comme une « réalisation », un « accomplissement cognitif » (“*cognitive achievement*”). Pourtant, c'est ainsi qu'elle est comprise par la plupart des théories de la connaissance[355] [Pouivet 2010, p. 613] : la connaissance est conçue comme un *état* privilégié. C'est une réussite, un « succès », auquel on parvient au terme d'un processus ou de la mise en œuvre d'une certain effort. Ce processus peut prendre différentes formes (apport de raisons de croire, production par une faculté fiable). Dans tous les cas, ce qui compte, c'est que le sujet s'investisse d'une manière ou d'une autre (condition nécessaire au maintien du principe d'attribution). La connaissance est le *terminus ad quem* de cet investissement. Son obtention signe l'atteinte d'un objectif qui met un terme au processus d'enquête ou de formation de la croyance.

Dans les théories de l'épistémologie de la vertu, la connaissance est définie comme une croyance vraie adéquate « car produite par une vertu, une compétence » (“*because of an ability*”, “*due to virtue*”). Si seul un rôle causal est accordé à la capacité, c'est parce que la connaissance est comprise comme un « accomplissement », une « réalisation cognitive ». Dans ce cadre, la vertu a pour fonction de nous mettre sur la voie de la connaissance. Mais en aucun cas elle n'est conçue comme étant elle-même une forme de savoir. Le savoir que *p* survient à l'exercice des capacités. C'est particulièrement clair pour Sosa qui considère la connaissance comme un cas spécial de « performance cognitive », comme une croyance produite par les compétences cognitives du sujet [2007*a*, p. 93] ; ainsi que pour Greco qui traite notre « caractère cognitif fiable » comme une partie importante et nécessaire « de l'ensemble des facteurs causaux qui conduisent S à croire la vérité au sujet de *p*[356] » [2003*b*, p. 123].

C'est la prise en compte des cas de Gettier qui motive cette analyse de la connaissance comme « croyance vraie produite par une capacité », et ce faisant comme « accomplissement cognitif ». Penser la connaissance en ces termes

distinction.

[355] « La connaissance semble être un accomplissement cognitif d'une certaine sorte » [Pritchard 2005, p. 1] ; « la connaissance est un accomplissement cognitif important. Comme les autres accomplissements dont la poursuite est valable, il doit être gagné et n'est pas assuré » [Neta et Rohrbaugh 2004, p. 404]. Voir aussi Greco [2003*b*] ; Sosa [2003*a*].

[356] “*the total set of causal factors that give rise to S's believing the truth regarding p*”. Dans [2010], on trouve ces formulations : “*knowledge is a kind of success from ability*”, “*through ability*” (p. 3) ; “*S believes the truth because S's belief is produced by intellectual ability. The term “because” (...) marks a causal explanation. The idea is that, in cases of knowledge, S's abilities explain why S has a true belief*” (p. 12).

permettrait d'ôter aux cas de Gettier leur caractère problématique en les chassant définitivement de la catégorie de la connaissance.

> *Cas du chien-mouton*[357] : soit S_1 qui observe un champ et voit ce qui ressemble à un mouton. Il forme alors la croyance que *p* (« il y a un mouton dans le champ »). En fait, il s'avère que ce qu'il voit est un chien. Néanmoins, sans que S_1 le sache, il y a effectivement un mouton dans le champ (dissimulé derrière des fourrés).
>
> *Cas du thermomètre* : soit S_2 qui consulte un thermomètre et forme la croyance que *p* (« il fait 19°C dans la pièce »). En fait, il s'avère que le thermomètre ne fonctionne plus. Néanmoins, sans que S_2 le sache, une personne se cache dans la pièce et règle le thermomètre à la bonne température à chaque fois que S_2 est susceptible de le consulter[358]. (cf. chapitre 1, II.2.b)

Selon la conception de la connaissance comme « accomplissement épistémique », bien que S_1 forme une croyance vraie, cette croyance ne réussit pas à se hisser au statut de connaissance, dans la mesure où le fait que S_1 ait une croyance vraie n'est pas *dû à* l'exercice correct de sa faculté de perception. Certes, cette faculté a fonctionné normalement, mais ce n'est pas *parce qu'*elle a fonctionné normalement que S_1 croit que *p*. Le fait que S_1 croit une vérité est dû à une circonstance extérieure, indépendante de l'exercice de ses compétences. De même, pour le cas du thermomètre, on ne peut pas attribuer à S_2 la connaissance que *p* car, même si sa croyance que *p* est vraie, et même si cette croyance est produite par des facultés cognitives fiables, le fait que S_2 croit une vérité ne s'explique pas par l'exercice de ses facultés, mais par un événement extérieur sur lequel S_2 n'a aucune prise.

Il s'agit de montrer qu'une conception de la connaissance qui accorde un rôle constitutif aux capacités, et qui ne comprend pas la connaissance comme un « accomplissement épistémique », offre un meilleur traitement des cas de Gettier. En effet :

1. la représentation de la connaissance adoptée par l'épistémologie de la vertu ne permet pas d'échapper à tous les cas de Gettier. Il est possible que, bien qu'une croyance vraie soit produite par une capacité, et bien que le sujet la croie à cause de l'exercice de sa capacité épistémique, il n'en résulte pas (selon l'épistémologie de la vertu) un cas de connaissance ;
2. de plus, l'épistémologie de la vertu n'est pas en mesure de rendre compte de tous les cas de connaissance. Il existe des cas de connaissance qui ne sont pas des accomplissements épistémiques du sujet.

[357] Chisholm [1989, p. 93].

[358] On trouve un cas similaire chez Russell [1912] : l'horloge est bloquée sur 8 heures, mais au moment où S la consulte (S ne sachant pas que l'horloge est en panne), il est effectivement 8 heures.

III.2.a) Cas d'exercice de capacité sans connaissance

> *Cas de l'archer*[359] : soit S_3 qui est un joueur de tir à l'arc expérimenté. Il effectue un tir, son tir est réussi : il a touché la cible. Qui plus est, ce tir est effectué par un agent doté de capacités de tir confirmées (précision, souplesse des muscles des avant-bras, évaluation des conditions extérieures : distance, lumière, vent). Cependant, sans que S_3 le sache, un champ magnétique a dévié la flèche de telle sorte que, dans des conditions normales, la flèche aurait manqué sa cible. Mais c'est sans compter qu'un champ magnétique contraire a redonné à la flèche sa direction d'origine, si bien qu'elle a fini par atteindre la cible (cible qu'elle aurait de toute façon atteinte si aucun de ces éléments extérieurs n'était intervenu).
>
> *Cas des fausses granges*[360] : soit S_4 qui se promène dans un district dans lequel on a érigé le long de la route de fausses façades de grange. Seule une véritable grange longe la route. S_4 regarde précisément la façade de cette grange et forme la croyance que *p* (« ceci est une grange »). Sa croyance que *p* est vraie et est produite par sa perception sensible fiable.

Face au « cas des fausses granges », la position de l'épistémologie de la vertu est de dire que nous ne pouvons pas créditer le sujet d'un accomplissement épistémique. La raison en est que, de même que la réussite du tir ne peut pas être attribuée *de manière suffisante* aux compétences de S_3, de même toute croyance vraie dont la correction ne peut pas être attribuée *de manière suffisante*[361] aux capacités du sujet n'est pas une connaissance. La croyance est correcte, elle manifeste les capacités de connaître du sujet, mais elle n'est pas vraie parce qu'elle serait *seulement* produite par de telles compétences. Des événements inopportuns peuvent se glisser entre une croyance vraie produite par une capacité et une connaissance. Par conséquent, toute croyance vraie produite par une capacité n'équivaut pas à une connaissance. Dans le cas des fausses granges, la croyance de S_4 que *p* ne peut pas être considérée comme une connaissance, dans la mesure où S_4 aurait pu facilement se tromper. Il s'en est manqué de peu qu'il ne regarde une fausse façade de grange. Par conséquent, même si sa croyance que *p* est vraie et même si – dans des circonstances normales – elle aurait compté comme une connaissance, puisqu'elle est produite par des facultés de connaître fiables ; dans ce contexte précis, le fait qu'elle ne soit pas suffisamment sécurisée et prémunie contre

[359] Exemple proposé par Sosa [2007*a* p. 22-3], puis développé par Pritchard [2007*b*, p. 4]. C'est une métaphore de la réussite, par laquelle Sosa se propose de comprendre ce qu'est une croyance vraie produite par les capacités du sujet. On trouve déjà chez Aristote cette corrélation entre « posséder une vérité » et « toucher la cible » (*Métaphysique* α, 1, 993b5 : « De sorte qu'il en est de la vérité, semble-t-il, comme de ce que dit le proverbe : Qui ne mettrait la flèche dans une porte ? »).

[360] Exemple proposé par Goldman [1976].

[361] [Sosa 2007*a*, note p. 22] : « une performance est apte seulement si son succès peut être *suffisamment* attribué à la compétence de celui qui réalise la performance ». On se heurte à une part inévitable de vague dans la détermination de ce qui compte comme un degré d'investissement suffisant du sujet dans la production d'une croyance vraie. Idem chez [Pritchard 2009, p. 9] : il n'y a de connaissance que lorsque la vérité de la croyance d'un agent est redevable de l'exercice des capacités cognitives de l'agent, c'est-à-dire que lorsque le fait qu'un agent forme une croyance vraie peut être « principalement, essentiellement » (“*primarily*”) crédité à l'agent.

le risque d'erreur la prive de ce statut.

L'analyse de la connaissance comme « accomplissement épistémique » est donc tiraillée entre d'un côté le fait que la croyance vraie de S_4 est produite par sa faculté de perception, et le fait que, d'un autre côté, on rechigne à la considérer comme un authentique cas de connaissance. Pritchard diagnostique la raison de ce malaise :

> « La morale de ces histoires est que les accomplissements sont entièrement consistants avec un certain genre de succès hasardeux. De manière intéressante, cependant, la connaissance – que Greco traite comme un accomplissement cognitif – n'est pas consistante avec un succès hasardeux de cette sorte (...) Donc il semble que la connaissance soit intolérante au hasard, d'une manière dont les accomplissements ne le sont pas, et cela crée un problème *prima facie* pour qui défend la conception selon laquelle la connaissance est une sorte d'accomplissement. » [2009, p. 12]

Le problème est le suivant : si d'après l'analyse de la connaissance comme réalisation cognitive, S_4 ne sait pas que *p*, il n'empêche que S_4 se considère comme sachant que *p*, dans la mesure où il n'a pas connaissance de l'existence des fausses façades de grange qui jouxtent la grange qu'il observe. La situation dans laquelle il se trouve est indiscernable, pour lui, de la situation dans laquelle seules de véritables granges pourraient être observées. L'impossibilité dans laquelle on se trouve de pouvoir distinguer facilement un cas de situation épistémique normal d'un cas de situation épistémique à la Gettier pose problème pour qui veut s'attribuer des connaissances. On n'est jamais sûr d'avoir éliminé toute intrusion de hasard épistémique. De ce fait, on prête aisément le flanc à la critique sceptique. L'exigence d'exclure toute forme de hasard épistémique est difficilement compatible avec la conception de la connaissance comme « accomplissement épistémique ».

Il semble qu'il faudrait pouvoir concilier la connaissance avec une forme de hasard épistémique. Concevoir la connaissance comme une capacité permet de répondre à cette attente : dans un tel cadre, la connaissance n'est pas comprise comme une réalisation à laquelle on parviendrait suite à l'exercice de capacités cognitives, mais elle désigne ces capacités-mêmes. Comprendre la connaissance en termes de capacité permet d'être plus souple dans l'attribution de connaissances, sans que cette souplesse n'équivaille à un laxisme : pour connaître, encore faut-il que l'agent possède[362] certaines capacités. Là où la souplesse entre en jeu, c'est dans le fait que la maîtrise de ces capacités peut être plus ou moins approfondie. Ce gradualisme de la capacité rend possible l'intégration d'une certaine marge d'erreur, dans laquelle l'erreur est possible et se produit parfois, sans que sa proximité ne conduise à retirer la capacité à l'agent. La détermination de la marge d'erreur acceptable n'est pas prédéfinie. Le doute quant à la possession d'une capacité par un

[362] Ce qui est flou, c'est la détermination du moment où un agent entre en possession d'une capacité. Toujours est-il qu'entre le moment où il la possède (sans la maîtriser parfaitement) et le moment où il est en cours d'apprentissage, il y a une différence de nature.

agent ne peut s'installer que si l'agent échoue continuellement dans les circonstances dans lesquelles il pourrait en faire usage. La question de savoir si un agent possède ou non une capacité ne peut recevoir de réponse qu'au terme d'une enquête empirique sur une période de temps « suffisamment représentative ».

Si la connaissance est une capacité, et non le produit réussi de cette capacité, et si une capacité peut être maîtrisée à différents degrés, alors nous pouvons traiter comme des cas de connaissance ce qui, pour l'analyse de la connaissance comme « accomplissement épistémique », ne l'était pas[363]. Par exemple, d'après la conception alternative de la connaissance proposée, S_4 sait que *p* (« ceci est une grange »), même si c'est complètement par hasard qu'il a regardé la seule véritable grange construite le long de la route. Cependant, dans la mesure où il ne s'agit pas d'une connaissance qui est prémunie contre tous les risques d'erreur, il ne s'agit que d'une connaissance « minimale ». En d'autres termes, la connaissance de S_4 que *p* est une connaissance de premier ordre, une connaissance non réflexive (mais une connaissance malgré tout). S_4 ne fait que savoir que *p*, il ne sait pas qu'il sait que *p*. Pour ce faire, il aurait fallu qu'il soit en mesure d'exclure la possibilité que ce qu'il voit n'est qu'une fausse façade de grange, ce qu'il n'est pas en mesure de faire ici puisqu'il n'envisage pas une telle possibilité. Avec la conception de la connaissance comme capacité, on peut soutenir que S_4 sait que *p*, mais qu'il ne s'agit que d'une connaissance « pauvre », puisque son savoir que *p* ne s'accompagne pas du savoir que « ceci n'est pas une fausse façade de grange »[364].

Dans le cadre d'une épistémologie de la vertu, le problème est que ce cas ne remplit pas l'exigence de sécurité de la connaissance. Pour reprendre les termes de Sosa, la croyance de S_4 est certes correcte (“*accurate*”), elle manifeste également les capacités du sujet (“*adroit*”) mais elle n'est pas juste (“*apt*”). Sa correction n'est pas due au fait qu'elle manifeste les vertus épistémiques du sujet (“*it is not accurate, true, because adroit*”). Si S_4 croit que *p*, alors même qu'il est vrai que *p*, c'est parce que – par chance – il regarde précisément la seule véritable grange de la région. Aurait-il simplement posé son regard sur la façade à côté (ce que l'on peut facilement se représenter), alors sa croyance aurait été fausse. C'est pourquoi il n'y a de connaissance que si le sujet ne peut pas facilement se tromper à propos d'un cas semblable.

---

[363] Pour une conception selon laquelle la connaissance comme savoir-faire peut être dans les faits « gettierisée », sans que cela ne prive le sujet de connaissance, voir Hetherington [2001, chapitre 3 ; 2006*a*, p. 85-9].

[364] Conformément à ce qui a été établi dans le chapitre précédent (III.2.b, note 66), le principe de clôture épistémique est conservé pour la connaissance minimale (Sosa dirait « animale ») et la connaissance réflexive (la transition entre ces deux types de connaissance se faisant graduellement). Mais relativement au premier cas, le principe n'est maintenu que pour les principes épistémiques *généraux* (comme « ma perception sensible est fiable »), ou pour la négation d'hypothèses sceptiques suffisamment générales (comme « je ne suis pas un cerveau dans une cuve ») ; mais pas pour la négation d'hypothèses sceptiques qui sont *spécifiquement* forgées pour constituer des alternatives à une situation *particulière* (comme « ceci n'est pas une fausse façade de grange » ou « ceci n'est pas une table blanche éclairée par des lumières rouges »). Dans le chapitre suivant (I.2.b), une fois caractérisée la nature de l'attitude que le sujet entretient à l'égard des présuppositions, cette application sélective du principe de clôture épistémique à la connaissance « pauvre » se trouvera confortée.

Dans une conception de la connaissance comme capacité, il n'est pas nécessaire de remplir cette exigence. Le principe de sécurité n'est pas vain pour autant : s'il n'est pas nécessaire de le respecter pour que nous connaissions, il s'agit d'une exigence incontournable lorsque nous sommes sommés de rendre compte des connaissances que nous nous attribuons, ou encore lorsque nous devons montrer comment nous savons ce que nous affirmons connaître. Il en découle une nouvelle approche des cas de Gettier : les situations dans lesquelles « nous aurions pu aisément nous tromper à propos d'un cas semblable » n'excluent pas toute connaissance. Certes, cela exclut la possibilité d'une connaissance « qui se sait », d'une connaissance faisant montre du caractère consciencieux du sujet. Mais la plupart du temps une telle implication intellectuelle n'est pas exigée, et n'est tout simplement pas possible. Ce n'est que lorsqu'il s'agit de répondre au sceptique que les exigences s'accroissent. Si, dans ces circonstances, nous nous apercevons rétrospectivement que « nous aurions pu facilement nous tromper », cela ne remet pas pour autant en cause notre connaissance préalable. Simplement, nous prenons conscience qu'il ne s'agissait que d'une connaissance « faible », au sens où notre croyance aurait pu facilement être fausse.

Supposons S_{4*} qui se trouve dans la même situation que S_4 mais qui, contrairement à ce dernier, prend soin de s'assurer que la façade qu'il observe n'est pas une façade truquée, avant de former la croyance que « ceci est une grange ». Supposons également S_{4**} qui forme la croyance que « ceci est une grange », mais qui se situe cette fois-ci dans une situation normale (il n'y a pas de façades de grange truquées, et il ne s'est pas assuré que la façade qu'il observait était authentique). D'après l'analyse de la connaissance comme « accomplissement cognitif », S_{4*} et S_{4**} savent tous les deux que *p*, alors que S_4 ne sait pas que *p*. Un tel résultat semble étrange dans la mesure où, d'une part, S_4 et S_{4**} se sont autant investis (c'est-à-dire *aussi peu*), et où, d'autre part, S_{4*} et S_{4**} sont placés sur un pied d'égalité épistémique alors qu'ils n'ont pas été aussi consciencieux l'un que l'autre[365]. Si l'on adopte l'analyse de la connaissance comme capacité, alors on considère S_4, S_{4*} et S_{4**} comme sachant tous les trois que *p*. Cependant, on rend justice à l'effort de S_{4*} en qualifiant sa connaissance de « meilleure », plus « sécurisée », et en qualifiant celle de S_{4**} de « moins éclairée ». Quant à la connaissance de S_4, sa qualité est plus proche de celle de S_{4**} que de celle de S_{4*}. Reste qu'elles ne sont pas identiques. Alors que dans le cadre de l'épistémologie de la vertu on pourrait s'alarmer d'un tel rapprochement, on peut rétorquer que dire que S_4 et S_{4**} savent tous les deux que *p* ne revient pas à dire que les connaissances acquises sont indiscernables. Il faut distinguer conceptuellement un sujet qui sait que *p*, alors qu'il se trouve dans une situation normale, d'un sujet qui sait que *p*, mais qui se trouve dans une situation à la Gettier. Le premier sujet dispose d'une meilleure connaissance que le second. Même si les sujets en question ne sont pas en mesure de distinguer les situations, cette impossibilité n'est pas inquiétante dans la mesure où il s'agit dans les deux cas de situations de connaissance. Il n'y a pas de différence de « genre » entre elles, seulement une différence de degré.

[365] Affirmation à nuancer dans le cas de Sosa, qui caractériserait le savoir de S_{4*} de savoir « réflexif », et le savoir de S_{4**} de savoir « animal ».

III.2.b) Cas de connaissance sans réalisation cognitive

Outre les cas de « réalisation épistémique sans connaissance », l'épistémologie de la vertu rencontre un autre problème : la possibilité de connaissance sans réalisation épistémique, c'est-à-dire sans investissement notable de la part du sujet. Il semble en effet y avoir des cas de connaissance qui se produisent facilement, qui ne sont pas les résultats d'une performance singulière du sujet.

> *Cas du témoignage*[366] : soit S_5 qui, sortant d'un train, arrive dans une ville qu'il ne connaît pas du tout. Souhaitant se rendre au supermarché le plus proche, il demande son chemin à un passant qui le renseigne correctement. S_5 forme alors la croyance que *p* (« pour se rendre au supermarché, il faut emprunter telle rue, puis tourner à droite »).
>
> *Cas des principes du sens commun* : soit S_6 qui, à chaque fois qu'il mobilise ses pouvoirs intellectuels naturels, prend pour accordé que *p* (« mes facultés de connaître sont fiables »).

Pourquoi ces cas sont-ils problématiques pour qui se représente la connaissance comme un « accomplissement épistémique » ? Partons du cas du témoignage. Selon le diagnostic de Lackey, si l'on défend une telle conception de la connaissance, on devrait en toute logique considérer qu'il ne s'agit pas d'un cas de connaissance, dans la mesure où le fait que le sujet croit une croyance vraie n'est pas redevable au fait que le sujet ait mobilisé *activement* ses *propres* capacités de connaître. S_5 ne sait pas que *p*, car même s'il est vrai que *p*, le fait que S_5 croit une vérité n'est pas dû à l'exercice de ses propres capacités de connaître. Si quelqu'un doit être félicité ici, c'est le passant qui, à la question de S_5, a su lui répondre de manière correcte en exerçant ses capacités de connaître (sa mémoire, son sens de l'orientation, sa capacité de synthèse, etc.). D'une certaine façon, S_5 n'y est pour rien dans le fait qu'il croit une vérité. C'est le passant qui a fait tout le travail. C'est à lui que revient l'honneur du succès épistémique. Cette analyse s'impose d'autant plus dans la présentation qu'en fait Jennifer Lackey, puisqu'elle précise que le sujet « demande son chemin au premier venu » (p. 352). On ne peut donc même pas créditer S_5 d'avoir effectué un tri et d'avoir sollicité son jugement pour distinguer, parmi les passants, ceux qui semblent être des résidents, de ceux qui ne semblent pas fiables. Cette précision court-circuite une éventuelle objection que l'on pourrait faire à Lackey, objection qui arguerait du bon sens de S_5 dans le choix du passant pour conclure au fait que – à cet égard – on peut considérer que S_5 sait que *p*. Selon cette objection, on peut dire que S_5 sait que *p* dans la mesure où le fait qu'il croit une vérité est dû au moins *en partie* à l'exercice de ses capacités de jugement (S_5 a été capable d'évaluer la fiabilité du témoin ainsi que la pertinence de son indication). Cette objection soulève néanmoins deux problèmes :

[366] Cas présenté par Lackey [2007].

▸ Tout d'abord, dans le cas où S_5 n'a pas demandé son chemin au premier venu, même si ses facultés sont en partie ce qui explique que S_5 sait que *p*, la part de responsabilité des facultés de S_5 dans la production de cette connaissance est sûrement moindre que la part de responsabilité des facultés du passant. La difficulté est de déterminer précisément la contribution respective de nos facultés épistémiques et celle des éléments extérieurs (hasard épistémique, facultés épistémiques d'autres agents) dans la production d'une connaissance. Greco reste évasif sur la part exigible de la contribution de nos facultés épistémiques, accordant seulement que – pour qu'il y ait connaissance – il faut que la part de notre caractère cognitif qui explique pourquoi S croit une croyance vraie soit la partie « *la plus saillante* » [2003*b*, p. 130].

▸ De plus, à partir du moment où nous acceptons que la part de notre caractère cognitif qui explique pourquoi nous croyons une croyance vraie ne peut être *que* la partie *la plus saillante* de l'ensemble des facteurs causaux qui expliquent la production de la connaissance, et non l'*unique* facteur causal, alors nous ouvrons la porte à la formation de cas de Gettier (cas que l'épistémologie de la vertu veut pourtant éliminer). On se trouve dans une situation délicate : ce que l'épistémologie de la vertu concède d'un côté pour pouvoir intégrer de nouveaux cas de connaissance (comme le cas du témoignage), elle le perd de l'autre, puisqu'elle se voit dès lors obligée d'accorder que des cas de Gettier (comme le cas des fausses granges) peuvent compter comme des cas de connaissances. A partir du moment où, pour rendre compte de la connaissance testimoniale, on accepte de considérer S_5 comme sachant que « pour se rendre au supermarché, il faut emprunter telle rue, etc. », alors on ne voit pas pourquoi on n'accepterait pas également de considérer que S_4 sait que « ceci est une grange ». Après tout, dans le cas des fausses granges, la contribution des capacités cognitives de S_4 dans la production de la connaissance est suffisamment importante pour endosser une partie significative de l'explication de la raison pour laquelle S_4 croit une croyance vraie[367]. Elle est sûrement plus importante que dans le cas du témoignage.

Pourquoi l'épistémologie de la vertu tient-elle à ce point à intégrer le cas du témoignage parmi les cas de connaissance, alors que – en toute rigueur – elle ne le devrait pas ? La principale raison est que la plupart de nos connaissances s'appuient sur des témoignages. Si nous devions souscrire à la conception cartésienne de la connaissance, selon laquelle « chacun doit former ses propres croyances, dans sa sphère privée, indépendamment de toute influence extérieure » [Pouivet 2003, p. 81], alors nous devrions nous contenter d'un bien maigre butin, inadapté à la conduite des affaires courantes. Force est de constater qu'il faut bien faire un sort aux croyances acquises par le biais du témoignage : faut-il jeter l'opprobre épistémologique sur elles ou les considérer comme étant des produits de nos

[367] Comme le résume Pritchard, la difficulté pour une épistémologie de la vertu est de rendre compte du fait que « alors que parfois l'exercice de très peu de capacité cognitive peut suffire à produire de la connaissance [cas de la connaissance testimoniale], parfois également l'exercice d'une part importante de capacité cognitive peut ne pas suffire pour produire de la connaissance [cas de Gettier exposés en III.2.a], le facteur décisif dans chaque cas étant la bienveillance de l'environnement cognitif » [A paraître *b*, p. 11, mes remarques entre crochets].

capacités intellectuelles ? Comme on l'a vu (ce chapitre, II.3), Reid s'inscrit dans la seconde voie, faisant du principe de crédulité une disposition naturelle du sujet à se fier aux dires d'autrui. Ce principe désigne un pouvoir spécifique de notre esprit, un pouvoir social qui nous donne la capacité à nous fier au témoignage d'autrui[368]. Comprendre la connaissance testimoniale comme une capacité en tant que telle, et non comme une performance cognitive qui serait le produit hybride des capacités intellectuelles d'un témoin et des capacités du sujet qui la reçoit, permet d'échapper à la question épineuse de savoir quel est – du témoin ou du sujet récepteur – celui dont la contribution à la production de la connaissance est la plus importante.

Cependant, il peut sembler que – loin de résoudre le problème – une telle solution nous approche un peu plus du cœur de la difficulté à laquelle se confronte toute conception de la connaissance comme capacité. En effet, considérer le principe de crédulité comme une capacité peut sembler incongru. Cela revient à faire de la connaissance testimoniale une connaissance de base. Cette connaissance est le savoir-faire du sujet *récepteur* du témoignage. Pourtant, le sujet récepteur du témoignage n'a pas eu d'investigation particulière à faire. Ce cas de la connaissance testimoniale est à rapprocher du cas des « principes du sens commun »[369]. Dans les deux cas, on parle de connaissance alors que le savoir possédé n'est pas le résultat d'un investissement actif du sujet.

Le cas des principes du sens commun renvoie à l'ensemble des connaissances immédiates, « naturelles », qui restent le plus souvent tacites, et qui sous-tendent notre pratique du jugement. Elles sont naturelles au sens où, comme le dirait Reid, « c'est la Nature qui les a implantées en nous ». Loin de nous engager seulement à filer la métaphore d'un providentialisme naturaliste, ce que Reid veut dire par là, c'est que ces connaissances sont des savoir-faire qui – bien que pouvant faire par la suite l'objet d'un travail d'approfondissement – restent fondamentalement des structures innées de notre constitution intellectuelle. Or comment rendre compte de la connaissance naturelle dans le cadre d'une conception de la connaissance qui en fait une performance cognitive[370] ? Il est

[368] L'hypothèse d'une « faculté testimoniale spécifique », endossée par Reid, est rejetée par Lackey [*ibid.*, p. 356].

[369] Comme le remarque Pritchard [A paraître *b*], il peut être également rapproché des cas d' « extension cognitive ». Selon la thèse de l'extension cognitive (dont le *locus classicus* se trouve dans [Clark et Chalmers]), les processus cognitifs ne sont pas situés exclusivement « sous la peau de l'agent cognitif ». Ainsi, rien n'empêche de considérer Otto comme un agent cognitif, même si une partie importante de ses succès épistémiques s'appuient sur l'usage qu'il fait d'un carnet. Otto est atteint de la maladie d'Alzheimer et, prenant conscience de sa perte graduelle de mémoire, il décide de noter sur un carnet toutes les informations dont il a besoin. C'est par la consultation de ce carnet qu'Otto forme la croyance vraie que *p* (« Mon adresse est ... »). L'intuition de la thèse de l'extension cognitive peut être formulée en une question : là où *a priori* la thèse qui fait de la connaissance le « produit d'une capacité cognitive » ne considérerait pas le carnet comme une partie du processus cognitif, les défenseurs de la thèse de l'extension cognitive rétorquent : « pourquoi pas ? ».

[370] Dans [2007, p. 358], Lackey ne prend pas spécifiquement en compte les principes du sens commun, mais parle plus généralement de la « connaissance innée naturelle ». Son but n'est pas de démontrer qu'une telle connaissance existe, mais de signaler que *si elle est possible*, alors une place devra lui être ménagée au sein d'une théorie de la connaissance. Puis de conclure qu'une telle tâche est impossible dans le cadre d'une théorie de la connaissance comme performance cognitive, dans la mesure où la raison pour laquelle le sujet croit ces vérités ne se situe pas dans le sujet lui-même, mais hors de lui : « il semble fort improbable que l'on

manifeste qu'une telle conception ne peut tout simplement pas intégrer de tels cas[371]. Certes, la source de la connaissance reste le sujet ; mais le sujet n'est pas responsable des capacités dont la Nature a « cru » bon de le doter. Elles lui échoient de la même manière qu'il se trouve affublé de deux bras et cinq doigts à chaque main. Pour faire une place à la connaissance innée dans la conception de la connaissance comme performance cognitive, on peut partir de la distinction entre deux manières de comprendre la performance cognitive :

> « *Thèse de la performance faible* : les performances sont des succès dus à une compétence.
> *Thèse de la performance forte* : les performances sont des succès dus à une compétence, où le succès en question implique soit le dépassement d'un obstacle significatif, soit l'exercice d'une capacité à un niveau significatif. » [Pritchard, Millar et Haddock ; 2010, chapitre 4, p. 71]

On pourrait penser qu'accepter la version faible de la performance pourrait suffire à intégrer les cas de connaissances naturelles. Mais, comme le souligne Pritchard, une telle tentative est vouée à l'échec, car ce que l'on gagnerait alors d'un côté (en considérant ces connaissances naturelles comme des performances), on le perdrait de l'autre. En effet, on ne serait plus en mesure de rendre compte d'une autre intuition fondamentale en épistémologie, celle selon laquelle la connaissance est dotée d'une valeur propre. Si l'on insiste pour faire de la connaissance une performance cognitive, c'est parce que cela permet de comprendre pourquoi la connaissance a plus de valeur qu'une croyance vraie. La raison en serait que la connaissance est une croyance vraie *due aux vertus épistémiques du sujet*. C'est le fait qu'elle soit produite par de telles facultés, combiné avec le fait que le sujet entretient une croyance vraie *essentiellement* parce qu'elle est produite par ces facultés, qui fait de cette sortie épistémique une connaissance et qui justifie qu'on lui attribue une valeur distinctive. Mais si l'on adopte la version faible de la

---

doive reconnaître au sujet un mérite pour une telle connaissance. Car même si un sujet doit effectuer un travail minimal ou faire des expériences rudimentaires pour mettre à jour cette connaissance, cela ne pourrait sûrement pas constituer la partie la plus saillante de ce qui explique pourquoi il a les croyances vraies qu'il a. Au contraire, ce qui constituerait la partie la plus saillante serait l'*origine* de telles croyances, comme la sélection naturelle ou un autre mécanisme d'évolution ». Là où l'on peut contester la conclusion de Lackey, c'est quand elle affirme que, dans le cas de la connaissance innée, le fait que les sujets croient des croyances vraies « n'a *rien* à voir avec l'effort épistémique, les vertus ou facultés des sujets respectifs ». Cette conclusion est trop radicale. D'une part, à chaque fois que le sujet mobilise ses facultés, il prend pour accordée leur fiabilité (et exerce sa capacité à négliger certaines raisons de douter). D'autre part, chez Reid, si la référence à Dieu et à la Nature a une fonction justificative, ce n'est sûrement pas dans le sens où elle servirait de fondement aux connaissances immédiates, mais plutôt quand il s'agit d'améliorer ces connaissances. La référence à la Nature ou à Dieu constitue une justification rétrospective d'une connaissance déjà place (voir chapitre 6, II.2.a).

[371] Dans [2010, p. 84-5], Greco reconnaît que la connaissance innée constitue un cas épineux pour toute théorie de la connaissance qui fait de la connaissance un exercice réussi de nos capacités, réussite dont il faudrait créditer le sujet. Faisant référence à Reid, il fait alors la place à un « cas limite », dans lequel la connaissance est une croyance vraie qui serait d'une certaine manière « implantée » dans nos capacités intellectuelles. Cette information serait *constitutive* de nos capacités cognitives. Selon nous, ce cas limite constitue au contraire un cas paradigmatique de la connaissance, rendant particulièrement bien compte de la connaissance de base. Cela implique d'inverser les modèles pris comme références de la connaissance : le cas typique de la connaissance n'est pas celui où nous accomplissons un fait épistémique remarquable.

performance, alors on ne peut plus maintenir la thèse de la valeur de la connaissance. En effet, si l'on accepte de faire de nos connaissances naturelles des performances cognitives, alors on peut légitimement se demander en quoi quelque chose de si facile à « obtenir » peut mériter qu'on lui attribuât une valeur spécifique[372].

La thèse de la valeur de la connaissance trouve davantage d'assise si la connaissance est comprise comme une performance forte. La version faible de la performance est confrontée à deux écueils importants : d'un côté, des cas de performance cognitive sans connaissance ; de l'autre côté, des cas de connaissance sans performance cognitive. Si nous endossons la version forte de la performance, de tels cas sont exclus. Ainsi, le cas des fausses granges ne pourrait donner lieu à une connaissance que si le sujet déjouait la mascarade en montrant qu'il avait bien conscience que la grange qu'il regardait était la seule véritable grange (son succès épistémique impliquerait alors le « dépassement d'un obstacle significatif »). Enfin, le cas du témoignage ne pourrait définitivement plus donner lieu à une connaissance puisque le sujet ne pourrait pas « exercer sa capacité à un niveau significatif ». Le problème est que ces cas montrent que, finalement, la raison pour laquelle nous octroyons à la connaissance une valeur élevée, tient davantage au fait que cette réalisation cognitive implique le dépassement d'un obstacle significatif ou l'exercice d'une capacité à un niveau significatif, plutôt qu'au seul fait que l'exercice de ces capacités expliquerait pourquoi le sujet entretient des croyances vraies.

Alors que Pritchard [2008*a*, p. 39] conclut de ce dilemme que la majorité des connaissances que nous avons (les connaissances immédiates issues de témoignages, les connaissances perceptives, la connaissance des principes du sens commun) ne sont pas celles auxquelles nous pensons quand nous défendons la thèse de la valeur spécifique de la connaissance, et que par conséquent ce ne sont pas des performances cognitives au sens strict du terme ; nous concluons que – bien qu'elles ne soient *pas du tout* des performances cognitives (même au sens faible) – cela ne leur ôte ni le statut ni la valeur de la connaissance. Si la connaissance a une valeur distinctive, radicalement différente de celle qui échoue à la seule croyance vraie, ce n'est pas pour la raison fournie par les épistémologies de la vertu. C'est parce que, étant une capacité, le sujet qui la possède est en mesure de s'adapter aux circonstances, il peut varier les manières de mobiliser cette connaissance. Cette multiplicité des manifestations, cette malléabilité propre à la capacité – et qui fait défaut à la seule croyance – est ce qui contribue à donner une valeur spécifique à la connaissance. En bref, la connaissance est estimable non pas tant du fait de ses sources, de ses causes ; mais du fait de la diversité des comportements qu'elle nous

[372] Pritchard prend l'exemple de la croyance perceptive vraie que « le mur devant moi est blanc » et effectue l'analogie suivante : de même que le simple fait de lever mon bras – bien que je réussisse à le faire parce que je fais usage de mes capacités physiques adéquates – ne compte pas comme une performance physique mémorable ; de même, le fait que je crois que « le mur devant moi est blanc » – bien que ce soit explicable par la sollicitation de mes facultés perceptives – peut difficilement compter comme une performance cognitive (à moins que cette croyance ne soit formée après qu'on m'ait informé de l'éclairage défectueux dans la pièce, ou à moins que cette croyance soit formée par un individu aux capacités de détection perceptive remarquables, comme Sherlock Holmes).

permet d'adopter, du fait de la latitude qu'elle nous offre dans son utilisation.

Pour conclure sur ce point, si nous suivons Pritchard pour dire que la majorité de nos « exercices épistémiques » ne sont pas des performances cognitives, cela n'implique pas que ce ne sont pas des connaissances. Connaître, ce n'est pas aboutir à quelque chose (ce n'est pas, selon les termes de Pritchard, une « connaissance-*plus* » – c'est-à-dire une connaissance qui est une performance cognitive). C'est une activité beaucoup plus simple que ne le supposent les sceptiques et la plupart des philosophes : il s'agit d'une « connaissance-*simpliciter* », c'est-à-dire d'une connaissance sans performance cognitive.

III.3) Capacités, dispositions et vertus

Comprendre la connaissance comme une capacité implique que nous la distinguions d'une disposition d'une part, et d'une vertu intellectuelle d'autre part.

▸ Dans l'*Inquiry*, Reid présente le « principe de véracité » comme « un *penchant naturel* à dire la vérité », plus loin il le qualifie d' « *instinct* » ; le « principe de crédulité » est quant à lui caractérisé comme « une *disposition* à nous fier à la véracité des autres ». Les principes du sens commun désignent donc en premier lieu un certain type de comportement humain. Nous sommes naturellement conduits à dire le vrai, à nous fier au témoignage d'autrui. Ces propensions désignent des pouvoirs originels de l'esprit. Bien que Reid les présente surtout comme des manières de *ré*agir de façon appropriée, ces réactions sont les manifestations de potentialités inscrites dans notre constitution. En ce sens, les principes du sens commun désignent bien des capacités de l'esprit, c'est-à-dire des pouvoirs « actifs » de l'esprit (par opposition à des pouvoirs passifs)[373].

Les principes du sens commun ne sont pas de simples pouvoirs physiques. Contrairement aux pouvoirs des choses inanimées (substances, artefacts), ce sont des pouvoirs de faire quelque chose ou de ne pas faire quelque chose. Si S a le pouvoir de faire *x*, alors il est en mesure de s'abstenir d'exercer ce pouvoir. Pour un être vivant, avoir le pouvoir de faire *x*, c'est être capable, dans une situation donnée, de faire *x* ou de ne pas faire *x*. Par exemple, pour un homme, avoir le pouvoir de marcher, c'est être capable – alors qu'il est assis – de se lever et de marcher, ou de rester assis. Reid prend l'exemple d'un homme qui « a le pouvoir de parler quand il reste silencieux » [EAP, I, 1, p. 9]. Autrement dit, pour reprendre la terminologie aristotélicienne, les pouvoirs humains sont des « pouvoirs rationnels »

[373] Reid ne reconnaît pas l'existence de « pouvoirs passifs ». Pour lui, il s'agit d'une véritable contradiction dans les termes (EAP, I, 3, p. 23 : « je pense qu'un pouvoir passif n'est pas un pouvoir du tout »). Il oppose les pouvoirs actifs aux pouvoirs intellectuels, pas aux « pouvoirs passifs ». Pourtant, un pouvoir peut être aussi bien un pouvoir de faire quelque chose (initier un mouvement), d'agir sur quelque chose, qu'un pouvoir de réagir à l'action de certaines choses. Parmi les pouvoirs passifs, on peut distinguer des pouvoirs réactifs (ex. : une boule de billard a le pouvoir de se déplacer, si elle est frappée par une autre boule de billard) et des pouvoirs de résistance (ex. : un gilet pare-balle a le pouvoir de ne pas laisser passer les balles).

[*Métaphysique*, Θ, 2, 1046b5], c'est-à-dire des puissances des contraires, et pas des pouvoirs d'un seul effet[374].

A l'opposé, les pouvoirs simples sont des pouvoirs de faire *x* (changer, produire un changement, subir un changement ou résister à un changement) que l'agent ou l'objet ne peut pas ne pas exercer si les occasions de les exercer se présentent. Ce sont des propriétés dispositionnelles, caractéristiques des substances inanimées. Ainsi, un morceau de bois sec, sur lequel on jette une allumette, brûle. Il ne peut pas ne pas brûler. Étant donné les circonstances (le bois est sec, l'allumette n'est pas éteinte, il y a de l'oxygène), il ne peut pas ne pas actualiser son pouvoir de brûler. Les pouvoirs intellectuels naturels (tels que la perception, la mémoire, et plus généralement l'ensemble des pouvoirs de juger non discursifs) ne sont pas de simples dispositions à former tel type de croyances dans tel type de conditions. En témoigne la possibilité de l'erreur. Sont-ils pour autant des puissances rationnelles ?

A première vue, soutenir ceci ne serait pas compatible avec l'un des principaux enseignements de Reid, selon lequel nos jugements naturels sont des jugements à la formation desquels nous ne pouvons pas résister. Ainsi en est-il de la perception des qualités premières des objets : dans certaines conditions de perception, nos sens suggèrent naturellement l'existence d'une qualité de l'objet perçu. Nous ne pouvons pas nous abstenir de percevoir que la boule de billard que nous tenons dans la main est ronde. Faut-il en conclure que les pouvoirs intellectuels naturels ne sont que des dispositions à réagir d'une certaine manière ?

Pour répondre à cette question, il convient de reconsidérer la distinction entre les deux types de pouvoir. Comme le remarque Hacker [2007, p. 108], entre ces deux types de pouvoir, il y a des pouvoirs « dont l'exercice n'est pas *entièrement* sous notre contrôle », soit parce que nous pouvons décider d'initier leur exercice mais sans être capables d'y mettre fin (le pouvoir de cligner des yeux sous une lumière éclatante), soit parce que nous ne décidons pas de commencer à les exercer mais nous pouvons stopper leur exercice (le pouvoir de ronfler), soit enfin parce que nous pouvons décider d'exercer ce pouvoir ou de ne pas l'exercer, mais nous n'avons sur lui qu'un contrôle très partiel (le pouvoir de respirer en apnée). La perception, et plus généralement l'ensemble des pouvoirs que Reid range dans la classe des pouvoirs intellectuels naturels, relève de ce type de pouvoir « mixte ». Reid ne considère pas que l'exercice des pouvoirs de l'entendement exclut l'exercice des pouvoirs de la volonté. Au contraire, ces pouvoirs sont intimement liés :

> « Je pense qu'il n'y a pas d'opération de l'entendement dans laquelle l'esprit n'est pas actif à un certain degré. Nous avons un certain contrôle sur nos pensées, nous pouvons porter notre attention sur ceci ou sur cela, parmi les nombreux objets qui se présentent à nos sens, à notre mémoire ou à notre imagination. On peut examiner un objet sous un angle ou sous un autre, de manière superficielle ou précise, pendant une période plus longue ou plus courte ; si bien que nos pouvoirs contemplatifs sont sous la houlette et la

[374] Pour une analyse de la distinction entre puissances rationnelles (“*two-way powers*”), et puissances non rationnelles (“*one-way powers*”), ou pouvoirs simples, voir [Kenny 1975], [Hacker 2007, p. 107 ; 2004].

> direction des pouvoirs actifs ; et les premiers ne poursuivent jamais leur objet sans être conduits et dirigés, poussés ou freinés par les derniers. Et parce que l'entendement est toujours plus ou moins dirigé par la volonté, les hommes ont attribué un certain degré d'activité à l'esprit dans ses opérations intellectuelles, aussi bien qu'à celles qui relèvent de la volonté. » [EIP, I, 7, p. 64-5]

Les pouvoirs intellectuels naturels ne sont pas indépendants de tout contrôle de notre part. La volonté intervient au cours de leur exercice. Par leur intervention, les pouvoirs actifs modifient les modalités d'exercice des pouvoirs intellectuels. Ils les corrigent ou les soutiennent. Ainsi, nous pouvons décider d'exercer notre perception avec plus ou moins de soin et de discernement. C'est à ce niveau que des erreurs sont possibles. Alors qu'avec les pouvoirs simples, si toutes les conditions adéquates sont réunies, le suppôt ne peut pas manquer d'actualiser son pouvoir ; avec les pouvoirs humains, un agent peut manquer d'exercer correctement son pouvoir : une faute d'attention, un préjugé, peuvent entraver son exercice normal.

Ce que Reid veut établir par cet entrelacement des pouvoirs naturels (intellectuels et actifs) de l'esprit, c'est que même si nous avons conscience de nous-mêmes, même si nous percevons et nous souvenons « sans le vouloir », entre les pouvoirs intellectuels naturels et les pouvoirs intellectuels acquis, il n'y a qu'une différence de degrés. La distinction entre les pouvoirs naturels et les pouvoirs acquis, bien que claire conceptuellement, est plus difficile à saisir dans les faits[375]. Il donne du crédit à cette idée en introduisant la notion de « capacité ». En effet, la capacité que nous avons d'*acquérir* de nouveaux pouvoirs est elle-même *naturelle*. Parmi les pouvoirs de l'esprit, il faut distinguer :

1. les facultés (ou pouvoirs naturels),
2. les habitudes (ou pouvoirs acquis),
3. la capacité (ou pouvoir naturel d'acquérir des habitudes) : c'est un pouvoir de second ordre, c'est-à-dire un pouvoir naturel d'acquérir un pouvoir de premier ordre (ou « habitude »).

> « Les *facultés* de l'esprit, et ses *pouvoirs*, sont souvent utilisés comme des expressions synonymes. Mais comme la plupart des synonymes ont une distinction infime qui mérite attention, je considère que le mot *faculté* s'applique de manière plus appropriée à ces pouvoirs de l'esprit qui sont originels et naturels, et qui font partie de la constitution de l'esprit. Il y a d'autres pouvoirs qui sont acquis par l'usage, l'exercice ou l'étude, qu'on n'appelle pas facultés mais *habitudes*. Il doit y avoir quelque chose dans la constitution de l'esprit, nécessaire pour que nous puissions acquérir des habitudes, et on l'appelle communément *capacité*. » [EIP, I, 1, p. 21]

[375] Chez Reid, les pouvoirs intellectuels acquis impliquent un usage explicite de la raison discursive. En témoigne ce passage de l'*Inquiry*, dans lequel Reid affirme que « la perception, *qu'elle soit originelle ou acquise*, n'implique aucun exercice de la raison ; elle est commune aux hommes, aux enfants, aux simples d'esprit et aux bêtes » [VI, 20, p. 173, mes italiques]. La coupure entre les jugements perceptifs originels et les jugements perceptifs acquis est moins nette que celle qui existe entre eux d'une part, et les jugements perceptifs qui sont des conclusions tirées des perceptions originelles ou acquises d'autre part.

L'introduction de la notion de « capacité » montre le souci de Reid de rendre compte de la *continuité* qui existe entre nos différents pouvoirs. C'est un pouvoir actif qui assure la liaison entre nos différents pouvoirs intellectuels, soit en permettant leur acquisition (pour les pouvoirs acquis), soit en leur donnant des directions d'exercice (pour les pouvoirs naturels). Sa présence n'en fait pas de simples dispositions. Si nos pouvoirs naturels de connaître étaient dispositionnels, cela impliquerait qu'ils se manifestent régulièrement d'une part, et sous des formes précises d'autre part.

Or on peut être capable de faire quelque chose, sans que l'on n'ait tendance à le faire, contrairement à ce qui se passe avec les dispositions. Être disposé à faire quelque chose – s'énerver facilement – c'est avoir tendance à s'énerver facilement. Cette tendance est un trait de caractère qui se manifeste régulièrement. Contrairement à ce qui se passe pour les artefacts et les substances inanimées, qui peuvent avoir de nombreuses dispositions qui ne se manifestent jamais, il serait étrange de dire d'une personne qu'elle est disposée à s'énerver facilement si elle ne s'était encore jamais énervée de la sorte, ou si elle ne s'était énervée ainsi que rarement. Un comportement dispositionnel se révèle fréquemment (quand les circonstances adéquates sont réunies). Par contre, les pouvoirs de connaître, bien que naturels, peuvent ne pas s'exercer fréquemment : ainsi, nous sommes dotés du pouvoir qui fait que, au toucher d'une table en bois, la perception de la dureté nous est naturellement suggérée. Mais il est possible que – bien que nous soyons capables de percevoir la dureté d'un objet – nous n'ayons encore jamais été mis en présence d'un objet dur. Ou bien encore, le neuvième principe premier des vérités contingentes énonce que « certaines expressions du visage, sons de la voix et mouvements du corps indiquent certaines pensées et dispositions de l'esprit ». Reid poursuit :

> « La première fois qu'on voit un regard furieux et sévère, un sourcil froncé, et une allure menaçante, on conclut que la personne est rouge de colère (...) Qui n'a pas observé que les enfants, très tôt, sont capables de distinguer ce qu'on leur dit en plaisantant de ce qu'on leur dit sérieusement, par le ton de la voix et les traits du visage ? » [EIP, VI, 5, p. 485]

Nous sommes naturellement capables de distinguer les situations dans lesquelles une personne est furieuse contre nous, des situations dans lesquelles elle est bienveillante à notre égard ; mais nous ne sommes pas disposés à former les jugements « S est en colère », ou « S est de bonne humeur ». En témoignent les cas des « enfants-sauvages » : bien que capables de voir toutes sortes de sentiments sur le visage des êtres de leur espèce, ils n'ont pas l'occasion d'actualiser ce pouvoir[376].

De plus, alors qu'une disposition se manifeste sous des formes très déterminées ; une capacité est générale, et de ce fait moins limitée dans ses manifestations. Être disposé à s'emporter facilement, c'est se comporter de manière

[376] Même si l'environnement ne leur donne pas l'occasion d'exercer ce pouvoir de connaître, cela ne nous empêche pas de le leur *attribuer* (si leur esprit est « sain »), attribution que nous ne ferions pas pour des dispositions ou des traits de caractère qu'ils n'auraient pas encore manifestés.

prévisible : on hausse le ton, on fait des invectives, on claque la porte, etc. Une disposition est un trait de caractère dont les manifestations comportementales sont stéréotypées, attendues. On serait très surpris par le comportement d'une personne réputée s'emporter au moindre désagrément si – à la suite d'un accident de voiture – elle se mettait tranquillement à siffler, les mains dans les poches. Par contre, être capable de former des jugements perceptifs immédiats(e), c'est être capable de faire tout un ensemble de choses, dont aucune n'est plus paradigmatique qu'une autre. Nous ne savons pas où nous arrêter dans l'énumération des comportements qui manifestent notre faculté de voir : on sait trouver son chemin sans se heurter au moindre objet, sans tomber dans des ravins, on sait distinguer les objets et les reconnaître à leurs propriétés, on allume la lumière quand il fait trop sombre, etc. Contrairement à une disposition, la capacité intègre la possibilité d'un renouvellement de ses manifestations. Être capable de voir, c'est savoir réagir de la manière appropriée et adapter ses réponses comportementales dans des circonstances inédites ; alors que le fait d'être disposé à s'emporter facilement, c'est se comporter de la manière dont nous avons l'habitude de nous comporter dans certaines circonstances que nous pouvons décrire. Si, face à un cas que nous n'avions jamais rencontré auparavant, nous savons ce qu'il faut faire, c'est que nous n'avons pas affaire à une simple régularité, mais à un savoir-faire qui peut intégrer de nouveaux cas.

▸ Si les facultés de l'esprit ne sont pas des dispositions, cela n'en fait pas pour autant des vertus intellectuelles. Les épistémologies de la vertu parlent indifféremment de « vertu », « capacité », « faculté » ou « compétence »[377]. Pourtant, nous ne retiendrons pas le terme de « vertu ».

La raison en est que les notions de « pouvoir intellectuel », « faculté intellectuelle », ou « capacité intellectuelle », contrairement à celle de « vertu intellectuelle », n'impliquent pas l'idée de louange. Si on loue quelqu'un d'avoir la vertu intellectuelle qu'il a (par exemple, l'impartialité), c'est parce qu'une vertu est acquise. Certes, elle se développe sur la base d'une disposition du sujet ; mais cela requiert un tel investissement du sujet, tant d'efforts répétés pour assimiler progressivement cette attitude et en faire un trait permanent de son caractère cognitif, que le résultat diffère de sa source par une différence de nature. Ce travail sur soi n'est pas présupposé par les notions de « pouvoir » et de « faculté » : nous sommes naturellement dotés des pouvoirs intellectuels de la « conscience », de la « mémoire », et de la « perception ». Nous n'avons pas fait d'efforts pour acquérir ces pouvoirs en premier lieu. De la sorte, on ne voit pas pourquoi il faudrait féliciter quelqu'un pour percevoir « comme il faut ». Dans des circonstances normales, cela ne constitue pas une prouesse épistémologique[378]. Pourtant, ces

[377] Voir par exemple Sosa [1991] : « Définissons une *vertu intellectuelle* ou une *faculté* comme une *compétence* en vertu de laquelle on obtiendrait surtout des vérités et éviterait l'erreur dans un certain champ de propositions F, quand nous nous trouvons dans certaines conditions C. » (p. 138, mes italiques) ; « Toutes les sortes de justification impliquent les *vertus cognitives ou intellectuelles*, les *facultés* ou *aptitudes* du sujet. » (p. 281, mes italiques). Goldman [1992, p. 440] : « les vertus incluent la formation de croyances basée sur la vue, l'ouïe, la mémoire, certaines manières de raisonner « approuvées », etc. ».

[378] De même, Audi [2004, p. 8-10] note que, chez Sosa, la notion de « vertu intellectuelle » s'applique de

facultés sont bien des facultés de connaître. Il en résulte que la connaissance ne doit pas nécessairement être associée à l'idée de mérite.

Toute la question est de savoir ce que nous entendons par « vertu ». Soit nous adoptons une conception large de la vertu, qui inclut les pouvoirs naturels de l'esprit (suivant en cela Sosa, Goldman et Greco) ; soit nous adoptons une conception plus stricte, inspirée d'Aristote, qui prend en compte les excellences acquises, les perfections des pouvoirs intellectuels (dans la lignée de Zagzebski). Nous retiendrons la seconde[379].

Selon la conception large de la « vertu »[380], les jugements produits par les capacités naturelles de l'homme sont d'authentiques manifestations de connaissance. Cependant, il nous semble qu'il n'est alors plus utile de parler de « vertu », dans la mesure où – ainsi comprise – elle est épurée de ce qui fait sa spécificité. En effet, dans un tel cadre, si les jugements perceptifs immédiats sont traités comme des connaissances, ce n'est sûrement pas parce qu'ils sont produits par des dispositions *acquises*, ni parce que le sujet est particulièrement *motivé* par la recherche de la vérité. Ce qui fait d'eux des connaissances, c'est qu'ils sont les manifestations de la faculté de perception, faculté dont la principale caractéristique est d'être *fiable*[381]. Pourquoi continuer à parler de vertu si c'est la seule fiabilité des facultés qui nous intéresse ? Cela n'a pas de sens d'utiliser ce concept si son intension ne comporte plus que la notion de fiabilité (propre au concept de faculté), et si la vertu se voit privée de ses propriétés distinctives (comme l'excellence, l'aspect motivationnel et le caractère acquis)[382]. Les notions de « facultés », « pouvoirs » ou « capacités naturelles » suffisent.

---

façon plus appropriée aux pouvoirs de l'esprit qui sont à la source de la connaissance réflexive, plutôt qu'à ceux qui sont à la source de la connaissance animale. Selon Audi, la vertu est une « espèce de faculté » : toutes les facultés ne sont pas des vertus, mais toutes les vertus sont des facultés.

[379] Mais nous n'en tirons pas les mêmes conclusions de Zagzebski : partant de la distinction entre les capacités naturelles et les vertus [1996, p.105], Zagzebski conclut que les croyances perceptives immédiates issues des capacités naturelles ne comptent pas comme des cas remarquables de connaissance. Ce ne sont pas des paradigmes de la connaissance (« Je ne peux pas dire si c'est de la connaissance à un faible degré, ou si c'est de la connaissance à un degré si bas que cela cesse tout à fait d'être de la connaissance » [2000, p. 213]). La raison en est que les « facultés, capacités et talents naturels » nous échoient de la même manière que « la beauté ou la force naturelle », c'est-à-dire sans que nous puissions être crédités de quelque mérite que ce soit pour avoir entrepris de les développer. Par conséquent, on ne peut pas saluer le sujet pour avoir mis en œuvre une politique de développement de ces traits épistémiques. D'où la conclusion selon laquelle il ne s'agit pas de connaissance. Cette conclusion trahit l'adoption du présupposé selon lequel la connaissance ne peut être qu'une réalisation cognitive « admirable ».

[380] Sosa lui donne ses lettres de créance en s'appuyant sur un texte de Platon [*République I*, 352d-353d], dans lequel Platon qualifie la vision de « vertu des yeux » et l'ouïe de « vertu des oreilles ». Zagzebski n'est pas d'accord avec cette lecture, considérant que si la vue est bien la fonction propre des yeux, et l'ouïe la fonction propre des oreilles, les vertus désignent plus précisément l'*excellence* de ces fonctions [2000, p. 207]. Dans son texte, Platon caractérise en effet « l'excellence propre » comme « ce grâce à quoi ce qui est doté d'une fonction propre accomplit bien son œuvre ».

[381] Greco [2000*b*, p. 179] note que « la partie essentielle d'une vertu intellectuelle est sa composante de succès ou, pour le dire dans les termes de Sosa et de Goldman, sa fiabilité ».

[382] On retrouve ces trois propriétés dans la définition que Pouivet donne de la vertu intellectuelle [2003, p. 32-3] : « Une vertu intellectuelle est une disposition par laquelle une personne *excelle* et qui constitue une *motivation* adéquate. Cette qualité (trait de caractère) est *acquise*, sur la base d'une capacité naturelle » (mes italiques).

La connaissance de base est avant tout la manifestation de capacités naturelles. Il y a connaissance bien avant que les vertus intellectuelles n'entrent en scène. C'est pourquoi l'épistémologie de la « vertu » (au sens retenu par Zagzebski) est une épistémologie incomplète : elle rend parfaitement compte de la connaissance qui implique un investissement actif de la part du sujet, mais elle est inapte à rendre compte de la majeure partie des cas de connaissance[383]. Pour proposer une théorie de la connaissance qui n'omette pas de cas de connaissance, il faut nous appuyer sur un trait de notre esprit qui est présent à *toutes* les étapes de notre développement intellectuel. Les capacités remplissent parfaitement le rôle : elles couvrent des pouvoirs naturels et des pouvoirs acquis ; alors que les vertus ne désignent que des capacités acquises[384]. Enfin, si les capacités intellectuelles (naturelles ou acquises) ont souvent une base dispositionnelle, elles ne constituent pas nécessairement des tendances psychologiques.

Tendances, penchants	Capacités naturelles	Capacités acquises
Toutes les sortes d'automatismes, de réactions habituelles (naturelles ou favorisées par un conditionnement). Ces pouvoirs ne sont pas nécessairement des capacités. Exemple : la tendance à se gratter après une piqûre de moustique. Contrairement aux capacités, les tendances et les penchants se caractérisent par leur résistance à l'adaptation.	Exemples : la perception, la mémoire, la disposition à faire confiance aux témoignages, la disposition à dire le vrai. Chez Reid, ces « pouvoirs naturels de l'esprit », ces « facultés intellectuelles », sont aussi des penchants naturels, des tendances instinctives. Elles s'adaptent aux circonstances, le sujet variant leurs manifestations, se corrigeant ou ajustant son degré de confiance.	Elles correspondent aux vertus intellectuelles. Il s'agit de « talents ». Exemples : la sagacité, la capacité à inventer, l'esprit de synthèse, la capacité à anticiper [EIP, VII, p. 544]. Elles se développent sur la base de capacités naturelles. Contrairement aux capacités naturelles, elles ne sont pas nécessairement dispositionnelles. Exemple : la capacité à faire des multiplications.

[383] A propos de la « disposition naturelle que nous avons à nous fier à la véracité des autres et à croire à ce qu'ils nous disent », Pouivet [2005, p. 27] indique que ce principe de crédulité « *repose* sur une épistémologie des vertus ». Cette affirmation, en suggérant que le principe de crédulité doit être soutenu par des vertus intellectuelles (comme celles qui nous rendent capables de choisir les bonnes autorités) inverse l'ordre de priorité. Les vertus intellectuelles n'interviennent qu'à un certain état du développement du caractère cognitif du sujet ; avant qu'elles ne se « surajoutent » au principe de crédulité, ce dernier constitue déjà une capacité de connaître. Pas besoin d'attendre l'acquisition de ces vertus pour que, rétrospectivement, on puisse voir du rationnel dans le naturel. Chez Reid, l'immanence du rationnel dans le naturel s'exprime dans le sens commun. Le sens commun n'est pas qu'une seconde nature, c'est *toute* notre nature.

[384] Si leur acquisition s'appuie sur le tempérament de l'agent, elles sont également fortement liées à l'environnement épistémique de l'agent. Par exemple, on peut présumer que, du fait de leur éducation, les professeurs d'université partagent la vertu intellectuelle de l'intégrité, vertu pas nécessairement partagée par une autre catégorie d'agent, comme les hommes politiques.

Conclusion

Si les principes du sens commun désignent avant tout des pouvoirs naturels de l'esprit, et non des croyances de base, alors comme nous l'avons montré dans ce chapitre, il est possible de concilier l'immédiateté épistémique des jugements du sens commun avec le fait qu'ils dépendent des principes. Ces principes – compris comme des capacités – constituent le « milieu ambiant » des jugements, ils entretiennent avec eux un rapport *logique*. De plus, comme nous le montrerons dans le chapitre suivant, il y a dorénavant un sens à justifier les principes du sens commun : on justifie alors des propositions (portant sur la fiabilité des facultés), mais pas des facultés.

Traiter les principes du sens commun comme des capacités permet de fournir une nouvelle approche au problème du méta-critère. Ainsi compris, les principes désignent un savoir, même si nous ne savons pas que nous possédons ce savoir. Il en résulte que prouver que « nos facultés de connaître sont fiables » n'est pas une entreprise complètement circulaire. La raison en est que ce que nous cherchons à prouver, c'est la vérité d'une *proposition* ; alors que ce qui est présupposé par nos jugements naturels, c'est un *savoir-faire*. Ainsi, dire que nos croyances perceptives particulières présupposent le cinquième principe premier des vérités contingentes, c'est dire qu'elles présupposent notre capacité à faire des jugements perceptifs. Si on extrapole ceci aux propositions du sens commun qui ne sont pas traitées par Reid, comme « la Terre existait bien avant ma naissance », « il y a un monde extérieur », cela revient à dire que présupposer ces propositions, ce n'est pas adopter une attitude doxastique spécifique à leur égard, mais c'est être capable de faire différentes choses : c'est être capable de comprendre des témoignages rapportant des faits qui se sont déroulés bien avant ma naissance, c'est être capable – quand on voit un film de science-fiction au cinéma – de faire la distinction entre « la vie dans la matrice » qui se joue sur l'écran, et la persistance du monde pendant la séance. L'exercice de ces différentes capacités suppose de notre part une certaine maîtrise.

Si présupposer les principes du sens commun, c'est être capable de faire quantité de choses « en toute tranquillité », nous ne savons pas pour autant que ce sont ces principes que nous appliquons. De même que nous pouvons appliquer une règle sans savoir que nous appliquons cette règle, nous pouvons avoir le pouvoir de percevoir les choses telles qu'elles sont, sans savoir que « nous percevons les choses telles qu'elles sont ». Nous sommes capables de *reconnaître* des cas déviants de croyances perceptives *comme* des cas déviants : c'est le signe de l’existence de normes épistémiques naturelles, auxquelles, *de fait*, nous nous conformons, tout en sentant que nous *devons* nous y conformer. Néanmoins, nous ne sommes pas nécessairement capables de formuler ces normes. Si tout esprit sain applique les principes du sens commun depuis sa naissance, nous pouvons néanmoins avoir des difficultés à identifier ces principes, à formuler les règles qui encadrent l'usage de nos différentes facultés. Reid le reconnaît :

> « Mais le pouvoir de juger des propositions évidentes par elles-mêmes (...) est *purement naturel* (...) Je prends pour accordé qu'il y a des principes évidents par eux-mêmes. Personne, je pense, ne le nie (...) Mais cependant il semble y avoir beaucoup de divergence d'*opinions* parmi les philosophes au sujet des principes premiers. Ce que l'un considère comme évident par soi, l'autre peine à le prouver par des arguments, tandis qu'un troisième le nie tout à fait. » [EIP, VI, 4, p. 453, mes italiques]

Ce qui aurait pu paraître contradictoire si nous ne comprenions les principes premiers que comme des propositions, apparaît maintenant tout à fait intelligible. En effet, comment une proposition peut-elle être évidente par elle-même et en même temps susciter tant de désaccords et de disputes ? Si nous comprenons les principes du sens commun comme désignant *d'abord* des facultés cognitives originelles, alors nous sommes en mesure de rendre compte de ce passage. Bien que nous ayons la maîtrise des principes du sens commun *en tant que facultés* ; les principes du sens commun *en tant que propositions* sont plus difficiles à saisir. Quand on fait de la philosophie et que l'on s'interroge sur les fondements du connaître, on donne une forme propositionnelle aux principes. C'est pourquoi Reid parle d' « opinions ». Les disputes sur les principes du sens commun ne remettent pas en cause leur efficacité opératoire. Au moment même où nous confrontons nos différentes convictions à leur sujet, nous continuons de connaître selon les principes du sens commun. Il s'agit de facultés qui n'ont pas besoin de faire l'objet d'un examen réflexif pour produire leurs effets. L'évidence par soi des principes souligne le fait que – d'un point de vue épistémique – ils ne tirent pas leur autorité épistémique d'autres choses qu'eux-mêmes ; mais cela n'empêche pas qu'il soit difficile de les reconnaître comme évidents par eux-mêmes. La raison en est que nous ne sommes pas habitués à réfléchir sur ce genre de choses et que notre esprit peut être encombré de préjugés. Formuler de manière explicite les principes que nous suivons naturellement est une opération intellectuelle différente de celle qui consiste à les suivre, et qui n'est ni nécessaire ni suffisante à la seconde. Elle n'a pas pour vocation de fonder ce qui est de toute façon déjà « en ordre » ; elle ne vise qu'à expliciter les conditions normales de la connaissance.

C'est à l'appréciation de la pertinence de ce type travail que nous consacrons la dernière partie de notre étude.

Chapitre 6

Confiance et défense des principes du sens commun

Si connaître c'est exercer un ensemble de capacités, il existe différents degrés de connaissance, correspondant à autant de degrés de maîtrise d'une capacité (I.1). Les principes du sens commun désignant des règles constitutives de nos facultés, connaître les principes, c'est avant tout savoir les appliquer en toute confiance (I.2). Nous pouvons sur cette base développer une connaissance réflexive de ces principes, si nous sommes capables de les formuler et de les « justifier » (II). La justification des principes du sens commun ne consiste pas à établir de manière concluante la vérité d'une croyance ; il s'agit d'une entreprise de défense qui vise à mettre en avant des données faisant passer le sujet d'une connaissance instinctive, minimale, des principes, à une connaissance réflexive, améliorée. Cette entreprise méta-justificative, loin d'être insensée ou vouée à l'échec, ne succombe pas à l'objection d'une circularité invalidante. La raison en est que défendre un principe du sens commun, c'est faire prendre conscience à l'interlocuteur de ce qu'il connaissait déjà, mais sous une autre forme que la forme doxastique.

Introduction

Nous pouvons « prouver » que nous savons que *P* (« la perception sensible est fiable »), sans nous heurter à l'objection selon laquelle, pour fournir une telle preuve, nous sommes contraints de présupposer cette même croyance. La résolution de ce problème s'exerce à quatre niveaux différents :

1. la *présupposition* : nous avons montré qu'elle ne prend pas la forme d'une croyance, mais d'un ensemble de capacités. Reste à préciser le type d'attitude que le sujet entretient à son égard.

2. le *rapport entre la présupposition et les prémisses* : nous avons montré qu'il ne s'agit pas d'une dépendance inférentielle, mais d'une dépendance « critériologique », « grammaticale » (au sens où les prémisses dérivent du présupposé comme autant d'applications d'une règle, ou d'exercices d'une faculté).

3. le *rapport entre les prémisses et la conclusion* : il nous reste à déterminer en quel sens les prémisses contribuent à améliorer le statut épistémique positif de ce que nous connaissons déjà. Cela implique de concevoir à nouveaux frais le rôle de la justification dans la connaissance.

4. le *rapport entre la présupposition et la conclusion* : il s'agit de comprendre en quoi la conclusion est différente de la présupposition.

Afin d'éclaircir ces deux derniers points, nous allons nous appuyer sur notre caractérisation de la connaissance comme un ensemble de capacités aux manifestations diverses : si connaître, c'est d'abord être capable de faire des jugements naturels corrects (par exemple, c'est être capable, à partir de certaines données perceptives, de former le jugement perceptif adéquat) ; avec le développement de nos capacités réflexives, la connaissance se manifeste aussi par notre capacité à formuler les principes présupposés par nos pratiques du jugement et par notre capacité à justifier ces principes. Entre ces deux manifestations, il n'y a qu'une différence de degrés : nous passons progressivement d'une connaissance pauvre des principes du sens commun *en tant qu'ils sont à l'œuvre dans nos jugements particuliers*, à une connaissance plus approfondie de ces principes *en tant qu'ils font l'objet de croyances spécifiques*.

I - L'épistémologie de la capacité face au problème du méta-critère

Pour résoudre le problème du méta-critère, il faut distinguer la connaissance pauvre de la connaissance approfondie que nous pouvons avoir des principes du sens commun. Ces connaissances ne diffèrent que du point de vue du degré de déploiement des capacités que nous mobilisons (1.a). Cela implique que notre capacité à justifier une croyance n'intervient que lorsqu'il s'agit de sécuriser une connaissance déjà existante (1.b). Cette distinction permet également de rendre compte de la nature de l'attitude qui consiste à prendre un principe du sens commun pour accordé : il s'agit d'une confiance propre à l'exercice d'une capacité (2). Quand Reid parle de « croyance » à propos des principes du sens commun, il ne faut donc pas comprendre cette dernière comme une attitude doxastique, mais comme l'expression caractéristique de notre capacité naturelle à faire des jugements et, ce faisant, à faire fond sur la fiabilité de nos facultés. Cette confiance n'est pas le symptôme de la maîtrise de nos facultés, mais elle en est le critère. Dans ces conditions, elle n'a pas à être justifiée.

I.1) Connaissance pauvre et connaissance approfondie

I.1.a) L'abandon de l'absolutisme épistémique

Nous sommes à la recherche d'une conception de la connaissance qui prenne en compte les changements qui interviennent dans la vie épistémique d'un sujet, mais sans introduire de rupture entre ces différents moments (c'est un des défauts que nous avons diagnostiqué dans la distinction qu'opère Sosa entre la connaissance animale et la connaissance réflexive). Il s'agit de comprendre en quel sens les principes du sens commun sont connus quand ils sont présupposés par nos jugements naturels, puis quand ils constituent la conclusion d'une preuve par induction. Manifestement, il ne s'agit pas du même type de connaissance, mais il s'agit jusqu'à un certain point du même objet de connaissance (puisqu'au terme de la preuve par induction, le sujet ne découvre pas quelque chose qu'il ignorait au préalable). Pour élucider ce point, partons de ces énoncés :

> *Énoncé 1* : « Je sais que 2 + 2 = 4. Je sais également, mais pas aussi bien, que le taux d'oxygène dans l'atmosphère est environ de 21%. »
>
> *Énoncé 2* : « Je sais que j'ai éteint mon ordinateur. Si je retournais dans mon bureau pour vérifier, j'améliorerais un peu ma connaissance. »
>
> *Énoncé 3* : « Camille sait skier, elle sait même très bien skier ; elle sait beaucoup mieux skier que moi. »

Nous n'énonçons pas couramment ce type de propositions (en particulier, les énoncés 1 et 2 se présentent comme des réponses à des questions posées artificiellement, pour les besoins de l'enquête philosophique). Néanmoins, ces énoncés traduisent quelque chose d'important à propos du savoir : nous pouvons connaître quelque chose *plus ou moins bien*, notre connaissance (d'un objet, d'une personne, d'une pratique ou d'une proposition) peut s'améliorer ou diminuer, se développer ou s'appauvrir. Ce fait est peu pris en compte par les théories de la connaissance.

C'est le constat dont part Hetherington dans son livre *Good Knowledge, Bad Knowledge*. Son diagnostic est le suivant : la raison pour laquelle les théories de la connaissance passent sous silence cette propriété méliorative de la connaissance tient à l'adoption d'un « dogme », rarement formulé, mais qui les structure toutes. Il s'agit du dogme de l'absolutisme épistémique :

> « *Absolutisme épistémique* : la connaissance est absolue, au sens où il est impossible pour une personne d'avoir une connaissance d'un fait qui soit *meilleure* ou moins bonne. (Par exemple, il n'est pas possible de savoir qu'on est en Australie – et plus tard, de mieux savoir qu'on est en Australie.) » [2001,

p. 3]

Ce dogme part du principe selon lequel la connaissance est une affaire « du tout ou rien ». Soit nous connaissons *x*, soit nous ne connaissons pas *x* ; il n'est aucunement question de « mal connaître » *x*, c'est-à-dire d'en avoir une connaissance, mais qui ne serait qu'une connaissance minime, pas satisfaisante, susceptible d'être améliorée par la suite. Pour les adeptes de l'absolutisme épistémique, loin de mal connaître *x* à t_1, puis d'enrichir notre connaissance à t_2, nous ne faisons que *croire* que nous connaissons *x* à t_1, pour ensuite en acquérir véritablement la connaissance en t_2. La connaissance est une affaire trop sérieuse pour qu'on puisse l'accorder à si peu de prix et pour qu'on puisse se satisfaire d'une connaissance « modeste », « pauvre ». Il s'agirait d'une véritable contradiction dans les termes.

On aurait pu penser que la distinction entre la connaissance animale et la connaissance réflexive soulignait au contraire que, relativement à un même objet *x* (une proposition, une personne, etc.), nous ne disposons pas de la même connaissance tout au long de notre vie épistémique. Cependant, on a vu que si parfois la connaissance animale est traitée comme une véritable connaissance ; à d'autres moments il ne lui revient que le statut de « quasi-connaissance ». Une telle formule trahit l'adhésion au dogme de l'absolutisme épistémique, selon lequel ce que l'on traite comme de la connaissance animale ne constitue en fait qu'une manière de parler, l'attitude épistémique en question échouant aux portes de la connaissance « en bonne et due forme ».

Au contraire, nous considérons qu'abandonner le dogme de l'absolutisme épistémique, ce n'est pas brader la connaissance : c'est tout à fait compatible avec l'idée selon laquelle il y a une différence absolue entre le fait de connaître *x* et le fait de ne pas connaître *x*. La frontière reste imperméable. Accepter que la distinction absolue entre « connaître *x* » et « ne pas connaître *x* » est non négociable, est compatible avec l'idée selon laquelle il y a différents *degrés* de connaissance. Dans ces conditions, « mal connaître *x* », ce n'est pas un état intermédiaire entre « ne pas connaître *x* » et « connaître *x* » ; c'est un état[385] épistémique qui relève intégralement et sans contestation possible de la catégorie de la connaissance. Ainsi, bien que nous pouvons « mal savoir skier », cela ne nous empêche pas de « savoir skier » (en témoigne les appellations de « skieur débutant », « skieur confirmé », etc.). De même, je puis connaître M. Sarkozy, au sens où je sais qu'il est le président de la République française, et autres choses afférentes à sa fonction, mais il ne s'agit que d'une connaissance rudimentaire, susceptible d'être améliorée si je venais à entrer dans le cercle de ses intimes. Entre ces deux états, il y a toute une gradation possible.

Reid adopte cette représentation *graduée* de la connaissance, qu'il combine avec le maintien d'une différence absolue entre ce qui relève du savoir et ce qui n'en relève d'aucune façon.

[385] Nous adoptons ici une conception large d'un « état » (qui inclut des capacités et des dispositions d'un objet), par opposition à un « processus ». C'est cette conception qu'adopte Williamson [2000*a*].

> « Le sens commun est ce *degré* de jugement commun aux hommes avec lesquels nous pouvons discuter et conclure des affaires. » [EIP, VI, 2, p. 424, mes italiques]

Le sens commun désigne notre capacité à bien juger. C'est le dénominateur commun de toute connaissance. Quand nous en faisons usage, alors nous entrons de plain-pied dans la connaissance. Mais cet usage peut être plus ou moins développé. C'est pourquoi, si le sens commun désigne le degré commun de jugement, c'est aussi le *premier* degré de la raison.

> « [Le sens commun] est en effet le premier-né de la raison, et de même qu'ils sont communément associés par oral et par écrit, ils sont inséparables *en nature*.
> On attribue à la raison deux fonctions, ou deux *degrés*. Le premier est de juger des choses qui sont évidentes par elles-mêmes ; le second est de tirer des conclusions qui ne sont pas évidentes par elles-mêmes à partir de choses qui le sont. Le premier de ces *degrés* est le domaine et le seul domaine du sens commun ; et par conséquent il coïncide avec la raison sur toute son étendue, et n'est qu'un autre nom pour une branche ou un *degré* de la raison. (...)
> Chez la majeure partie des hommes, on ne peut trouver aucun autre *degré* de la raison. C'est ce *degré* qui les autorise à recevoir le titre de créatures raisonnables. C'est ce *degré* de la raison, et seulement celui-là, qui fait qu'un homme est capable de se débrouiller tout seul, et est responsable de sa conduite à l'égard des autres. » [EIP, VI, 2, p. 433]

Le sens commun constitue le premier degré de la raison, qui perdure dans toutes les productions de la raison. Entre la connaissance immédiate fournie par le sens commun et le savoir acquis par le raisonnement, il existe une forte continuité. Reid ne décrit pas la succession de deux degrés de la raison, qui s'excluraient l'un l'autre, comme si – une fois passé au second degré – le degré du sens commun ne continuait pas de faire son travail. Le rapport entre le sens commun et la raison inférentielle n'est pas un rapport diachronique. Il s'agit d'un rapport de superposition (le sens commun « *coïncide* avec la raison *sur toute son étendue*, et n'est qu'un autre nom pour une branche ou un degré de la raison »). Autrement dit, le sens commun et le raisonnement constituent deux strates de connaissance. Les productions du sens commun sont des connaissances qui sont comparativement moins étendues que celles produites par la combinaison du sens commun et du raisonnement. Par conséquent, elles sont moins sécurisées, plus susceptibles d'être défaites par l'introduction d'une circonstance anormale ou la survenance de données contraires dont le sujet n'a pas conscience. Par exemple, mon savoir que « mes facultés de connaître sont fiables » est mieux assuré une fois que je fais usage de mon raisonnement, dans la mesure où mes connaissances étant plus nombreuses, elles contribuent à asseoir davantage ce savoir, à l'implanter plus fermement dans ma structure épistémique. Mais cela implique seulement que je sais *mieux* que mes facultés de connaître sont fiables ; cela n'implique pas qu'auparavant je ne le savais pas du tout.

Reid insiste sur la multiplicité des degrés de la connaissance humaine[386]. Il souscrit au « gradualisme épistémique »[387] : une fois *x* connu, notre tâche épistémique n'est pas achevée, nous n'avons pas atteint le Graal de la quête épistémique. Si le savoir de *x* peut être facilement acquis, il y a encore beaucoup de travail à faire pour l'améliorer.

I.1.b) L'abandon du justificationnisme

L'abandon du dogme de l'absolutisme épistémique est indissociable de l'abandon de l'idée selon laquelle il existerait un seuil critique, en-deçà duquel nous serions forcément en-dehors de la connaissance (dans le domaine de la croyance vraie insuffisamment justifiée), et au-delà duquel nous passerions dans le domaine de la connaissance. Ce seuil crucial correspondrait à l'apport d'une justification adéquate, suffisante pour faire basculer la croyance vraie dans le sérail de la connaissance. Une telle idée est l'expression d'un second dogme, que Hetherington nomme « justificationnisme » :

> « (…) une certaine quantité minimale de justification est requise pour qu'une croyance vraie soit une connaissance (...) une fois qu'une croyance vraie a été justifiée jusqu'à ce point, toute justification supplémentaire apportée à cette croyance vraie justifiée ne contribue pas, à strictement parler, au fait que la croyance vraie justifiée soit une connaissance. » [Hetherington 2001, p. 18]

On trouve chez Dretske une formulation claire de ce principe :

> « Savoir que quelque chose est ainsi, contrairement au fait d'être riche ou raisonnable, n'est pas une question de degré. (...) la croyance d'une personne (qu'aujourd'hui, c'est samedi, par exemple) peut devenir plus raisonnable par l'accumulation d'évidences supplémentaires, mais si une personne sait déjà qu'aujourd'hui c'est samedi, elle ne peut rien acquérir de plus qui le lui fera mieux connaître. Des évidences supplémentaires ne la conduiront pas à une forme plus élevée de connaissance (…). En ce sens, la connaissance factuelle[388] est *absolue*. C'est comme le fait d'être enceinte : c'est une affaire de tout ou rien. Une personne ne peut pas être *plus* enceinte ou *mieux* enceinte *que* quelqu'un d'autre. (...) il y a un certain seuil de justification qui doit être

[386] Voir par exemple [IHM, VI, 20, p. 173-4] : entre les perceptions immédiates et les conclusions qui en découlent le plus manifestement (“*common understanding*”) d'une part, et entre ces dernières et les conclusions les plus éloignées (“*science*”) qui sont tirées des perceptions immédiates d'autre part, « il est difficile de fixer la limite », « on ne peut pas distinguer où s'achèvent les unes et où commencent les autres ». « Dans cet arbre de la connaissance, la perception est la racine, l'entendement commun est le tronc et les sciences sont les branches ». L'image de l'arbre rend bien compte à la fois du développement ou de l'appauvrissement graduel de nos connaissances (selon que l'arbre croît ou pas), et du fait que cela ne remet pas en cause la différence de nature qui existe entre ce qui relève de la connaissance et ce qui n'en relève pas (de même qu'il y a une différence de nature entre ce qui relève du vivant et ce qui relève de la matière brute).

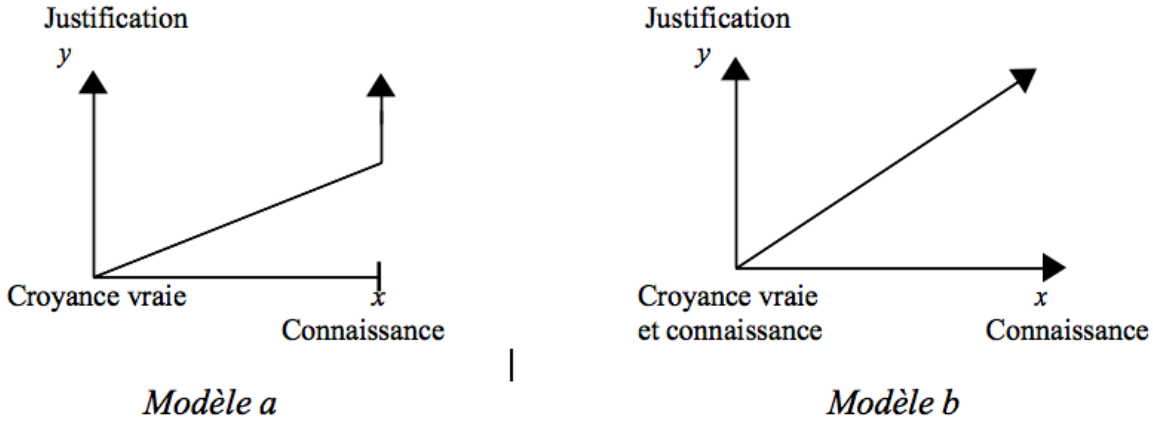
[387] L'expression est de Hetherington [2001, p. 143].

[388] Par « connaissance *factuelle* », Dretske entend « la connaissance *que* quelque est ainsi ».

égalé ou dépassé pour obtenir de la connaissance, et *égaler ou excéder ce seuil*, c'est bien sûr une idée absolue. » [1981*b*, p. 48-51]

Ce passage associe explicitement les deux dogmes que nous avons dégagés. D'une part, il n'y a pas de « promotion interne » au sein de la connaissance ; cette catégorie épistémique ne contient qu'une limite inférieure (ou alors la limite supérieure se confond avec la limite inférieure). D'autre part, la justification transforme une croyance vraie en connaissance, si et seulement si elle est suffisamment *complète* ou *adéquate* ; toute la difficulté étant de déterminer ce seuil critique, ce degré de complétude nécessaire et suffisant. Une fois ce niveau atteint, le degré de justification aura beau augmenter, cela ne sera d'aucun effet sur la connaissance elle-même.

On peut objecter à cette conception de la justification qu'elle suppose l'idée selon laquelle la connaissance est une « croyance vraie plus une justification adéquate ». Or nous avons établi que la connaissance désigne un ensemble de capacités[389], aux manifestations diverses. L'une de ces manifestations peut être l'apport d'une raison de croire que *p*, mais ce n'est pas une condition nécessaire et suffisante au savoir que *p*. Si la justification a un rôle à jouer, ce n'est pas dans la constitution de la connaissance, mais c'est dans la détermination de la *qualité* de la connaissance.



L'absence ou la présence de justification contribue à faire d'une connaissance la connaissance qu'elle est : une connaissance minimale, ou une connaissance plus approfondie. Dès lors, la justification obéit au modèle *b*, et non plus au modèle *a*.

[389] La contestation de la conception de la connaissance comme « croyance vraie justifiée » est un positionnement minoritaire sur l'échiquier des théories de la connaissance. S'il est effectué, c'est pour défendre l'idée selon laquelle la connaissance ne serait qu'une croyance vraie ([Sartwell 1991, 1992], Goldman [1999 : il distingue la connaissance faible ("Weak Knowledge") qui n'est qu'une croyance vraie, de la connaissance forte ("Strong Knowledge") qui est une croyance vraie soutenue par une justification ou une garantie]) ou alors ne serait pas une croyance du tout (Williamson [2000a] définit la connaissance comme un état mental). Hetherington [2001, chapitre 4] critique la conception de Sartwell selon laquelle non seulement toute croyance vraie est une connaissance, mais aussi toute connaissance n'est qu'une croyance vraie. Pour Hetherington au contraire, il est possible que nous disposions de renfort(s) épistémique(s) pour la majorité de nos croyances vraies. La connaissance comme croyance vraie ne désigne que la limite inférieure de la catégorie conceptuelle de la connaissance.

Les propos de Reid traduisent l'abandon du « justificationnisme » et l'adoption d'une conception alternative de la justification. En témoigne ce passage :

> « Mais il est possible que, en partant de principes faux, ou par une erreur de raisonnement, un homme soit conduit à tirer une conclusion qui contredit les décisions du sens commun. Dans ce cas, la conclusion relève de la juridiction du sens commun, bien que ce ne soit pas le cas du raisonnement duquel elle découle ; et un homme du sens commun a le droit de rejeter la conclusion, sans être capable d'indiquer quelle est l'erreur de raisonnement qui y a conduit.
> Ainsi, si un mathématicien, à la suite d'une démonstration complexe, dans laquelle un mauvais pas fut commis, devait être conduit à cette conclusion que « deux quantités, qui sont toutes les deux égales à une troisième, ne sont pas égales entre elles », alors un homme du sens commun, sans prétendre être un juge de la démonstration, est tout à fait autorisé à rejeter la conclusion, et à la déclarer absurde. » [EIP, VI, 2, p. 434]

Selon le modèle *b*, l'homme du sens commun sait à t_1 que « la conclusion du raisonnement est absurde ». Certes, il n'est pas en mesure d'apporter des preuves de ce jugement, mais cela ne le prive pas de ce savoir. Cela ne l'empêche pas non plus d'avoir l'occasion plus tard (à t_2) d'améliorer sa connaissance que « la conclusion de ce raisonnement est absurde ». S'il prend des cours de mathématiques, il saura alors expliquer pourquoi la conclusion de ce raisonnement est absurde, notamment en diagnostiquant l'étape à laquelle le « mauvais pas fut commis ». Ce diagnostic constituera une raison qui étayera son savoir. Il s'agira d'un savoir portant sur le même objet, mais d'un savoir plus sûr. L'homme du sens commun ne s'autorisera pas de la découverte de cette justification pour, rétrospectivement, ôter le statut de connaissance à ce qu'il considérait connaître.

Par conséquent, une justification peut être épistémique, même si elle n'établit pas la vérité de la proposition qu'elle justifie. Ce n'est pas une propriété épistémique qui, en s'ajoutant à une croyance vraie, constitue une connaissance. Intervenant alors qu'on dispose *déjà* d'une connaissance, elle n'est plus comprise comme un « ingrédient » de la connaissance. De plus, le fait qu'elle puisse être défaite n'implique pas la perte de connaissance. Dans la mesure où la justification n'est plus ce sans quoi une croyance vraie ne peut prétendre au titre de connaissance, mais dans la mesure où elle est ce qui confirme la possession d'une connaissance, si cette justification est mise en cause par la prise en compte de nouvelles données, ce n'est pas la connaissance elle-même qui s'en trouve affectée. La justification est défaite, mais la connaissance reste. Si la connaissance s'en trouve affectée d'une certaine manière, elle n'est pas pour autant éliminée.

Nous comprenons maintenant pourquoi il paraissait impossible de répondre à la question de second ordre posée par le sceptique : c'est parce que nous nous efforcions d'apporter une justification qui correspond à la conception classique de la justification (modèle *a*). Or, dans le cadre de la justification des principes du sens commun, la justification ne doit plus être comprise comme ce qui établit le lien entre une croyance et sa vérité, mais comme ce qui contribue à consolider la

connaissance instinctive que nous avons des principes. Cette nouvelle fonction implique que l'on reconnaisse à la justification une manière différente de fonctionner.

I.1.c) La juxtaposition des raisons de croire

Selon le modèle *a*, les justifications apportées fonctionnent sur le même modèle que différentes démonstrations d'une même vérité, quand il s'agit d'une vérité nécessaire.

> « Dans le raisonnement démonstratif, un argument vaut autant que mille arguments. Une démonstration peut être plus élégante qu'une autre ; elle peut être plus facilement comprise, ou elle peut être plus utile dans un autre but que le but présent. Sous chacun de ces rapports, elle peut mériter qu'on la préfère à une autre. Mais alors elle se suffit à elle-même ; elle n'a pas besoin du support d'une autre démonstration ; elle ne peut en recevoir aucun. Ajouter de nouvelles démonstrations de la même conclusion serait commettre une sorte de raisonnement tautologique, parce qu'une démonstration, clairement comprise, fournit toutes les preuves que nous sommes capables de recevoir. » [EIP, VII, 3, p. 556]

Du point de vue de l'établissement de la vérité, les démonstrations supplémentaires n'apportent rien de plus. Différentes preuves du théorème de Pythagore ne peuvent avoir qu'un intérêt lié à l'esthétique de la preuve, ou à sa fonction persuasive. A cette idée est liée celle selon laquelle les preuves nécessaires et suffisantes à l'établissement de la vérité fonctionnent comme des valeurs discrètes, qui peuvent être énumérées, et dont la sommation permet de faire passer la proposition du statut de croyance vraie au statut de connaissance. Ce n'est qu'une fois franchi le seuil de justification nécessaire et suffisant, que l'apport de nouvelles preuves n'a plus aucun effet sur le statut épistémique de la proposition en question.

Selon le modèle *b*, aucune quantité déterminée de preuves n'est requise. Présentées séparément les unes des autres, elles n'ont aucune efficace, ainsi que l'explique Reid à propos du raisonnement probable.

> « La force d'un raisonnement probable, pour sa plus grande part, ne dépend pas d'un seul argument, mais de nombreux arguments, qui unissent leur force et conduisent à la même conclusion. Chacun d'eux, pris séparément, serait insuffisant pour nous convaincre ; mais le tout formé par l'ensemble de ces arguments peut avoir une force qui est irrésistible. (...)
> Une telle preuve peut être comparée à une corde composée de nombreux fils fins, enroulés ensemble. La corde dispose d'une force plus que suffisante pour supporter la tension exercée sur elle, bien qu'aucun des fils qui la composent ne serait suffisant à cet effet. » [EIP, VII, 3, p. 556]

De façon similaire, même si les principes premiers des vérités contingentes sont toujours déjà connus, l'apport d'une multiplicité de preuves empiriques (au sens d' "*evidence*") peut être utile. Ces preuves *convergent* vers les principes. Elles ne sont certainement pas suffisantes pour établir leur vérité, mais nous n'avons pas à exiger cela. Tout ce à quoi peut tendre la force *cumulative* de ces éléments probants, c'est rendre les principes irrésistibles, leur négation absurde. Là où cette conception de la pratique justificative diffère de la précédente, c'est quand elle n'accorde d'efficacité épistémique aux justifications que lorsqu'elles se donnent « en paquet ».

On retrouve cette idée sous la plume du Cardinal Newman. Dans *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, Newman distingue un assentiment spécifique à certaines propositions relatives à des faits concrets, et à des vérités du sens commun. Il s'agit de l'*assentiment réel*. Quand nous accordons un tel assentiment à ces propositions (qui correspondent aux principes premiers des vérités contingentes chez Reid), nos raisons de croire ne fonctionnent pas comme des raisons distinctes, dont nous pourrions mesurer précisément le poids épistémique, et la force de notre assentiment n'est pas fonction de la somme des évidences disponibles[390]. En cela, il se distingue de l'*assentiment notionnel*, que nous accordons aux propositions pouvant être logiquement déduites d'un raisonnement démonstratif[391].

> « (…) dans les domaines concrets, la preuve ne repose pas (pour ainsi dire) sur une ligne, comme les sections d'un champ de course (...), mais elle est constituée de petites quantités qui, en provenance de directions très variées, convergent, et dont on ne peut donner aucune expression analytique de la force combinée. » [1973, vol. 26, p. 41]

> « Un fil de fer représente une démonstration mathématique ou stricte ; un câble représente une démonstration morale, qui est un assemblage de probabilités (...) Un homme qui dit « Je ne peux pas me fier à un câble, il me faut une barre de fer », serait dans certains cas irrationnel et déraisonnable. » [1973, vol. 21, p. 146]

La force de l'assentiment que nous accordons à ces principes dépasse la somme des raisons que nous avons de les croire. Nous leur donnons notre assentiment bien avant d'avoir des raisons de le faire. Selon Newman, il n'est pas irrationnel d'accorder ce surplus d'assentiment par rapport aux évidences disponibles, qui ne sont que probables. Un tel « saut » correspond à l'exercice d'une faculté que nous partageons : le sens illatif. Cette faculté rejoint dans ses fonctions ce que Reid nomme le sens commun, ou encore le bon sens[392].

---

[390] De même, dans [2007], Nelson défend une approche pluraliste de la justification. La conséquence de cette approche est qu'il existe une manière de justifier qui ne procède pas de manière logique (c'est-à-dire par inférence ou déduction), et qui autorise l'apport de différents types de preuves, incommensurables entre elles, dont la part respective dans la production de l'assentiment ne peut être mesurée.

[391] Pour la distinction entre « assentiment réel » et « assentiment notionnel », voir [Price 1969], [Engel 2002].

[392] Sur le sens illatif, voir le chapitre 9 de *La grammaire de l'assentiment*. Dans la section 3 du chapitre 4, consacré à l'exposé des deux types d'assentiment, Newman tient des propos dont l'accent reidien est

Malgré tout, les raisons probables que nous avons de croire un principe du sens commun ont un rôle épistémique. Elles ne fonctionnent pas comme des raisons qui nous incitent à donner notre assentiment à ces propositions : elles confortent un assentiment irréductible à une sommation d'évidences (étant entendu que l'on peut donner d'innombrables raisons de croire des propositions, même si l'on ne croit pas ces propositions pour ces raisons[393]). Newman milite pour la promotion d'une éthique du jugement, différente de celle que nous mobilisons dans nos recherches scientifiques et qui s'appuie alors sur la conception classique de la justification. A l'encontre d'une éthique de la croyance qui suivrait en tout point les règles du jugement énoncées par Locke (livre IV de l'*Essai*), Newman défend une conception pluraliste de la rationalité, dont le slogan pourrait être celui-ci : « à différents types de jugements, différentes pratiques justificatives ». Dans le cadre de la nouvelle éthique du jugement (qui ne supplante pas la précédente, mais qui s'applique aux jugements du sens commun), la rationalité ne consiste pas à enchaîner un nombre fini de preuves selon le modèle linéaire de la déduction logique, mais elle consiste à juxtaposer des éléments probants qui, pris séparément, ne sont que probables ; mais qui, considérés ensemble, rendent déraisonnable le rejet de la proposition. On retrouve une leçon de Wittgenstein :

> « Quelle raison ai-je de supposer que mon doigt, s'il touche la table, rencontrera une résistance ? Quelle raison ai-je de croire que ce crayon ne se plantera pas dans ma main sans que j'aie mal ? – Lorsque je pose ces questions, des centaines de raisons se présentent, et chacune cherche à réduire les autres au silence. « J'en ai fait moi-même l'expérience un nombre incalculable de fois ; et j'ai fréquemment entendu parler d'expériences analogues ; s'il n'en était pas ainsi, ce serait..., etc. »
> La question : « Pour quelles raisons crois-tu cela ? » pourrait signifier « De quelles raisons déduis-tu (viens-tu de déduire) maintenant cela ? » Mais aussi : « Quelles raisons peux-tu me donner après coup pour justifier cette proposition ? » » [1953, § 478-9]

Il est clair que dans le cas des propositions du sens commun, les raisons apportées constituent une réponse à la deuxième question. C'est pourquoi leur

---

fortement marqué, propos que Wittgenstein aurait pu reprendre à son compte : « Si nous entreprenons de commencer par des preuves, nous n'aurons jamais trouvé le commencement. Nous serons toujours en train de poser nos fondations (...). Décidez de ne rien croire, et vous devrez prouver vos preuves, analyser vos éléments, en reculant de plus en plus loin, et trouvant « qu'au plus profond des profondeurs, il y a quelque chose de plus profond », jusqu'à ce que vous arriviez au cœur des entrailles du scepticisme. La vie est pour l'action. Si on exige des preuves pour chaque chose, on ne commencera jamais d'agir : pour agir, vous devez supposer, et cette supposition est la foi » (p. 90-1). Plus loin (chapitre 6, section 1), Newman note que « Dans le domaine concret, il y a de nombreuses vérités que personne ne peut démontrer, mais que chacun accepte de façon inconditionnelle. » Il donne des exemples de ces vérités (p. 148-51), que l'on retrouve aussi bien chez Reid, Moore ou Wittgenstein : « nous existons », « nous pensons, sentons et agissons », « il y a un monde extérieur », « nous avons des parents », « le monde a une histoire », « il existe des villes, comme Paris et Londres qui, à moins qu'elles ne soient subitement détruites par un tremblement de terre ou un incendie, sont aujourd'hui comme elles étaient hier, quand nous les avons quittées », etc.

[393] Qu'il s'agisse, pour Newman, de propositions portant sur les vérités du sens commun, ou d'une proposition relative à l'existence de Dieu. On retrouve une leçon du chapitre 2 (I.2.c).

multiplication et leur « éparpillement »[394] [1951,§ 600] n'est pas gênante, comme cela aurait pu être le cas s'il avait fallu déduire une proposition. Si chaque raison apportée n'établit rien à elle seule ; quand on fournit une avalanche de preuves, elles convergent toutes vers une même proposition. La raison en est qu'elles présupposent toutes cette proposition. D'une certaine manière, elles « montrent du doigt » cette proposition[395]. Par exemple, la proposition « les livres de physique sont dignes de confiance » est constamment présupposée par les jugements que je formule après coup, pour justifier auprès de quelqu'un la confiance que je place dans ces livres (jugements qui prennent la forme suivante : « je sais comment ce genre de livre est produit », « j'ai des témoignages », « j'ai entendu, vu, lu des choses »). Cette convergence d'éléments probants oblige l'interlocuteur à remarquer un savoir qu'il possédait déjà mais qu'il n'avait peut-être pas remarqué. Contrairement à ce que Wittgenstein laisse souvent entendre, la *surdétermination des preuves* (“*evidence*”) *n'est pas inutile*. Il n'est pas absurde d'entreprendre de prouver une proposition à laquelle nous avons toujours donné notre assentiment, et de la vérité de laquelle nous sommes fermement convaincus (notamment quand il s'agit de convaincre le sceptique)[396]. Au fur et à mesure de notre développement intellectuel, nous découvrons de nouvelles raisons de croire ce que nous considérions déjà comme irrévocable. Par exemple, même si je sais depuis longtemps que « tout être humain a deux parents », ce savoir s'est amélioré quand, à mon expérience personnelle, j'ai pu ajouter ce que j'ai appris à l'école et ce que j'ai pu voir dans des reportages (« ce que j'ai appris sur la vie sexuelle des êtres humains et leur anatomie et physiologie ; et aussi sur ce que j'ai entendu dire et ce que j'ai vu des animaux », *De la certitude*, § 240).

[394] Cette apparence de dispersion des preuves, qui peut être le signe d'un inconvénient pour qui n'est pas prêt à reconnaître la deuxième fonction de la justification, est présentée sous un jour plus favorable par Newman : pour prouver les vérités du sens commun, nous devons nous munir d'un instrument « plus délicat, varié et souple » que celui que nous utilisons dans les raisonnements logiques (chapitre 8, section 1, p. 217).

[395] Sans doute est-ce ce à quoi Wittgenstein fait allusion dans sa remarque inaugurale de *De la certitude* : à propos du fait que – bien qu'une proposition-charnière ne puisse être prouvée – elle est dérivée d'autres propositions qui ne sont pas plus sûres qu'elle, il ajoute : « (Là-dessus, une curieuse remarque de H. Newman.) ». Pour Newman, la proposition en question est davantage prédite que prouvée. Les prémisses, nombreuses et variées, s'accumulent, convergent vers elle et s'en approchent si près que la différence entre leur somme et la conclusion est infinitésimale, imperceptible. Pourtant, à strictement parler, elles « ne la touchent pas logiquement » (p. 254). Ce que l'on nomme « preuve » ici (mais qui n'est qu'un raisonnement qui « équivaut à une preuve »), désigne « la limite des probabilités convergentes ».

[396] Davantage sur ce point dans II.3). Voir aussi [Hetherington 2001, en particulier le chapitre 5, p. 151-2]. Hetherington prend l'exemple de deux personnes (S_1 et S_2) quittant leur appartement. S_1 demande à S_2 si elle est sûre d'avoir éteint le fer à repasser. S_2 affirme qu'elle en est sûre, qu'elle le sait, mais qu'elle va tout de même vérifier. Selon Hetherington, le savoir de S_2 que *p* (« le fer est éteint ») sera meilleur après vérification qu'il ne l'était avant vérification. A chaque vérification, S_2 s'approchera de plus en plus d'une connaissance parfaite que *p*. Néanmoins, il est clair que la part d'amélioration fournie par les vérifications successives, qui fonctionnent comme autant de preuves supplémentaires, diminue au fur et à mesure, au point de ne plus être perceptible (on perçoit davantage le dérangement causé par leur accumulation).

I.2) Prendre les principes du sens commun pour accordés

Une fois la connaissance comprise comme capacité, et une fois abandonnés les dogmes de l'absolutisme épistémique et du justificationnisme, nous disposons des moyens pour apporter une preuve des principes du sens commun qui n'est pas totalement circulaire. Reprenons la preuve de Moore (MOORE), ainsi que la preuve par induction (TRA : "Track Record Argument") :

> *Présupposition* (MOORE : « le monde extérieur existe ») / (TRA : « la perception sensible est fiable ») ;
> *Prémisses* (MOORE : « ceci est une main », « ceci est une autre main ») / (TRA : « p_1 est vrai », « p_2 est vrai », ..., « p_n est vrai ») ;
> *Conclusion* (MOORE : « le monde extérieur existe ») / (TRA : « la perception sensible est fiable »).

Nous avons vu que la principale difficulté qui entoure ce type de preuve est qu'il semble impossible de concilier une attitude épistémique positive à l'égard du principe commun présupposé, avec la transmission de la justification des prémisses à la conclusion. Pourtant, il semble également qu'il s'agisse de deux exigences incontournables si nous voulons regarder ces preuves comme valides. Le dilemme est le suivant : si nous exigeons d'être autorisés à accepter la présupposition, alors la circularité est flagrante ; si nous n'avons besoin que d'être autorisés à ne pas en douter, alors d'une part cela empêche la transmission de la justification des prémisses à la conclusion, quand la preuve s'adresse au sceptique ; et d'autre part cela ne prend pas en compte la force de l'adhésion du sujet à la présupposition, même dans les situations ordinaires. La solution passe par une meilleure compréhension de l'attitude du sujet à l'égard de la présupposition.

Notre hypothèse est la suivante : si le fait de ne pas avoir de raisons de douter que *P* (« la perception sensible est fiable ») n'implique pas de croire que *P*, cette autorisation épistémique négative exprime néanmoins une attitude *positive* à l'égard de *P* : mais il s'agit d'une attitude positive *non doxastique.* Quand nous présupposons que *P*, nous n'avons pas besoin d'une autorisation épistémique positive et préalable à accepter que *P*. Néanmoins, même si la solution à notre problème s'inscrit dans la voie « libérale » du traitement de l'autorisation épistémique, nous devons la compléter. En effet, bien que nous ne croyons pas que *P*, nous faisons davantage que ne pas en douter, ou que suspendre notre jugement à son égard. Nous trouvons chez Reid une manière positive de caractériser cette attitude non doxastique : nous « prenons pour accordée » ("*take for granted*") la fiabilité de nos facultés de connaître. Reste à comprendre en quoi cette attitude nous permet d'échapper aux difficultés que nous avons reconnues aux conceptions conservatrice et libérale de l'autorisation épistémique.

I.2.a) Les principes du sens commun : des capacités dispositionnelles à croire

Quand ils sont présupposés, les principes du sens commun ne prennent pas la forme de croyances. Ce sont des tendances naturelles à passer d'un ensemble de données à des jugements, des propensions à former un certain type de croyances[397]. Ainsi, le principe du sens commun attaché à la perception désigne la capacité dispositionnelle que nous avons à faire correspondre un jugement à un ensemble de données sensibles. A son propos, Reid note que :

> « (…) il est *opérationnel* sans même qu'on y fasse attention ou qu'on y réfléchisse. Aucun homme ne pense jamais à ce principe, sauf quand il évalue les fondements du scepticisme ; pourtant il *régit invariablement* ses jugements. » [EIP, VI, 5, p. 482, mes italiques]

Les principes *agissent* sur notre vie épistémique : ils sont continuellement opérationnels, ils ne manquent pas de produire leurs effets. Ceci ne peut se comprendre que si les principes du sens commun désignent des capacités dispositionnelles, qui nous permettent de passer *en toute confiance* de certaines données entrantes (les données des sens) à certaines sorties doxastiques (les croyances perceptives). Ce sont des pouvoirs naturels de l'esprit, mais pas des croyances sur la base desquelles nous déduisons des jugements particuliers : ce sont les conditions sans lesquelles, par exemple, étant donné certaines conditions perceptives, nous ne pourrions pas acquérir de connaissance empirique. En ce sens, connaître un principe du sens commun, c'est posséder une certaine compétence ; c'est être capable, étant donnés certains faits, de former des croyances vraies à propos de ces faits. Tenir un principe du sens commun pour accordé, ce n'est pas accepter tacitement une proposition, mais c'est être capable, en fonction de certaines données, de formuler certains types de jugements en toute confiance. Nous connaissons ces principes non pas au sens où nous en avons conscience et où nous savons qu'ils sont vrais, mais au sens où nous maîtrisons les pratiques dont ils énoncent les règles. Nous pouvons en tirer deux conséquences :

Tout d'abord, les principes du sens commun ne sont pas des croyances tacites. Ce sont des « matrices cognitives », qui nous rendent capables d'effectuer en toute tranquillité un certain type d'opérations intellectuelles. L'attitude qui consiste à prendre pour accordée la fiabilité de nos facultés n'est pas une attitude doxastique supplémentaire et préalable à l'exercice de ces facultés. Sosa affirme que, quand nous formons des jugements particuliers, nous présupposons la fiabilité de nos facultés [2009, p. 167]. Conscient de la difficulté qu'occasionnerait le fait de considérer cette présupposition comme une croyance, ou comme une attitude propositionnelle au sens fort[398], il se contente de parler à ce niveau d'un état qui

[397] Ce sont, pour reprendre les termes d'Audi, non pas des « croyances dispositionnelles », mais des « dispositions à croire » [1994]. Ils constituent les conditions psychologiques adéquates à la formation d'une croyance, quand les occasions se présentent.

[398] C'est-à-dire au sens « russellien » du terme : la relation de l'esprit à une proposition.

peut être décrit par un contenu propositionnel. Sosa accorde que la présupposition de la fiabilité de nos facultés ne s'effectue pas *préalablement* à la formation des jugements particuliers. Elle est « *présente* et *opérationnelle* quand on forme une telle croyance sur une telle base » (p. 176). Mais dire que l'attitude qui consiste à prendre pour accordée la fiabilité de nos facultés est concomitante à l'exercice de ces facultés n'implique pas (contrairement à ce que suggère Sosa) qu'il s'agit quand même d'une attitude supplémentaire à l'usage des facultés (quoiqu'il s'agisse d'une attitude qui reste tacite). Au contraire, il s'agit de la manière même dont nous utilisons nos facultés. L'attitude qui consiste à prendre pour accordée la fiabilité de nos facultés désigne le type d'usage que nous faisons de nos facultés, et pas une attitude qui accompagnerait cet usage : *prendre pour accordée la fiabilité de nos facultés, c'est faire un usage assuré, confiant de ces facultés*[399].

Ensuite, connaître un principe du sens commun, ce n'est pas tant connaître une vérité que posséder un savoir-faire. La maîtrise propre à la possession d'une compétence suppose deux choses de la part de l'agent :

1. cela implique un engagement de sa part, une forme de « pari sur l'avenir », puisqu'il fait fond sur le fait que ce qui a fonctionné ainsi dans certaines circonstances, fonctionnera de même dans des circonstances similaires. Reid parle à cet égard d' « une sorte de prescience des actions humaines » [IHM, VI, 24, p. 193][400, 401].

2. cela suppose également une forme de passivité, puisqu'à certains égards l'agent se plie aux commandements des principes. Les principes du sens commun étant inscrits dans sa nature, il ne peut pas sortir de leurs « rails »[402].

Si d'un côté nous ne pouvons que nous soumettre aux principes du sens commun (qui codifient notre nature) ; d'un autre côté cette soumission n'est pas qu'une tendance de notre esprit. C'est aussi un acte d'approbation de notre part : à chaque application du principe, c'est sans retenue que nous lui accordons notre confiance. Évidemment, nous ne faisons pas confiance au *principe (propositionnel) qui dit que* « nos facultés de connaître sont fiables ». Nous faisons confiance aux

[399] Cela implique que « savoir faire *x* », ce n'est pas « savoir (implicitement) *que* l'on sait faire *x* ». « Savoir faire des jugements perceptifs vrais », ce n'est pas « savoir (implicitement) *que* la manière dont je fais des jugements perceptifs est fiable ». C'est faire des jugements perceptifs vrais en toute confiance. Cette confiance est l'expression de notre maîtrise de ce savoir-faire. Elle n'en est pas l'effet contingent, mais elle en est la manifestation caractéristique. Elle n'est pas ce qui signale la possession d'un savoir-faire ; mais elle définit ce qu'est une capacité intégrée au caractère cognitif de l'agent.

[400] Dans son ouvrage *La confiance, Un mécanisme de réduction de la complexité sociale* (Paris, Economica, 2006), Niklas Luhmann définit la confiance comme « une anticipation de l'avenir fondée sur l'expérience préalable et qui vise à réduire la complexité du monde futur » [Origgi 2008*b*, p.11].

[401] Évidences textuelles en ce sens : « *to take it upon trust* and *without suspicion* » ; « the *trust* he reposes in his faculties supposes an *inward conviction* that... ».

[402] D'où des expressions de ce type : « the principle is *carried along* by perception » ; « we are *under a necessity of assenting* to them » ; « they *force* assent » ; « it *produces its effect* without ever being attended to » ; « it *invariably governs* his opinions » ; we are « *inspired with* the various principles of common sense » ; « the natural principles by which our judgments are *regulated* » ; « the natural *propensity* to yield to testimony and to authority still retains some *force* » [*Inquiry*, VI, 20 et *Essay*, VI, 5].

facultés elles-mêmes, c'est-à-dire à notre nature cognitive, et donc indirectement à l'Auteur de notre nature.

I.2.b) Des principes qui font l'objet de confiance

> « Un mathématicien ne peut pas prouver la vérité de ses axiomes, ni prouver quoi que ce soit, à moins qu'il les prenne pour accordés (...) Un historien, ou un témoin, ne peut rien prouver, à moins qu'il soit pris pour accordé que nous pouvons nous fier à la mémoire et aux sens. Un physicien ne peut rien prouver, à moins qu'il prenne pour accordée la régularité et l'uniformité du cours de la nature. » [IHM, V, 7, p. 71-2]

L'attitude qui consiste à prendre un principe pour accordé est *quelque chose de plus* que le simple fait de ne pas avoir de raisons de douter de ce principe. Il s'agit d'un engagement positif, d'une confiance qui s'exprime dans des actes et des jugements particuliers. La prise en compte de cette attitude constitue un avantage sur la conception libérale de l'autorisation épistémique.

Ce qui motive la conception libérale, c'est le souhait de rendre compte de la raison pour laquelle les preuves par induction des principes du sens commun ne sont pas viciées par la circularité épistémique. Dans de telles preuves, la garantie est transmise des prémisses à la conclusion, dans la mesure où les prémisses sont justifiées *prima facie*. Elles sont connues sans que nous n'ayons besoin d'être préalablement autorisés à accepter des propositions d'arrière-plan. Une telle position suppose que, pour qu'il y ait connaissance, il faut qu'il y ait une justification au sens internaliste du terme (même si c'est un internalisme faible, comme celui de la justification *prima facie*) ; elle suppose également que les prémisses et la présupposition font l'objet d'attitudes distinctes de la part du sujet. Ce sont ces points que nous pouvons critiquer.

A force de relâcher le lien de dépendance entre les prémisses et la présupposition, la conception libérale de l'autorisation épistémique finit par éliminer la présence d'une attitude doxastique à l'égard de la présupposition[403]. Ceci

[403] Ce qui n'implique pas que l'on doive se passer de la présupposition. Il n'est pas anodin que, dans son exposé de l'argument de Pryor, Engel [2007, p. 191-200] passe de formulations comme 1/ « nous n'avons pas besoin d'être autorisés à faire ces présupposés », « il n'est pas nécessaire d'avoir une justification antérieure de la prémisse », à des propos plus radicaux comme 2/ « nous n'avons pas besoin de ces présupposés » (p. 194). De même, dans [2009], Coliva décrit la position de Pryor comme suit : « aucune présupposition n'est faite » (p. 4). Elle continue : « pour lui, n'avoir aucune raison de douter qu'il y a un monde extérieur doit vouloir dire, en fait, *n'avoir aucune idée à ce sujet* ["*having no view about it*"] » (note 48, p. 24, mes italiques). Or si nous n'avons pas besoin d'être préalablement autorisés à faire ces présupposés, cela n'implique pas que nous puissions tout bonnement nous passer de ces présupposés. Bien que ma petite sœur n'ait jamais envisagé la possibilité qu'elle soit un cerveau dans une cuve, en un certain sens – quand elle fait des jugements de perception – elle présuppose qu'elle n'est pas un cerveau dans une cuve (même si elle n'a pas d'attitude doxastique à l'égard de cette présupposition). Nous prenons pour accordées de nombreuses choses que nous ne croyons pas : ainsi, je prends pour accordé que « les bébés ne naissent pas avec des chaussons aux pieds », mais on ne peut pas dire que je crois que « les bébés ne naissent pas avec des

n'est possible que parce qu'il est considéré que les prémisses et la présupposition font l'objet d'attitudes *distinctes*. Or on a vu que si la justification *prima facie* des jugements immédiats implique que l'on connaisse les principes, ce savoir n'est pas *antécédent* aux jugements : il est *simultané* à la connaissance de ces jugements. De toute façon, on voit mal comment, à partir de jugements perceptifs particuliers, un sujet pourrait découvrir que sa faculté perceptive est fiable, s'il ignorait *totalement* ce fait auparavant. La solution consiste à dire que, au moment même où nous formons des jugements perceptifs vrais, nous disposons d'une telle connaissance. Mais cette connaissance ne prend pas la forme d'une croyance (qu'il faudrait justifier, ou au moins autoriser). De la sorte, il devient possible de concilier « une explication *positive* de la raison pour laquelle nos expériences perceptives »[404] ont le pouvoir de nous fournir une connaissance empirique, sans exiger de cette explication qu'elle repose sur l'acceptation préalable de principes généraux portant sur les conditions de l'expérience, la fiabilité de nos facultés, acceptation qu'il faudrait que nous justifions.

Pryor est revenu sur sa position [2009][405] : il troque son idée selon laquelle nous n'avons pas besoin d'être autorisés à *croire* quoi que ce soit pour être justifié à croire que *p*, contre l'idée selon laquelle nous sommes « autorisés à nous fier » (“*entitlement to rely*”) à certaines choses. Mais il insiste sur le fait que, au final, cette terminologie risque de faire « plus de mal que de bien » dans la mesure où on pourrait la confondre avec le fait de « croire » ou d' « accepter doxastiquement quelque chose ». Plus loin (p. 21-22), il revient sur la question de l'agnosticisme[406] : prenant en compte l'objection de Wright, il indique que nous pouvons croire que *p sur la base de P*, sans avoir d'attitude doxastique positive à l'égard de *P*. Par exemple, nous pouvons croire qu' « il y a un mur blanc devant nous » *sur la base de* la fiabilité de notre faculté perceptive, sans *croire* pour autant *que* « notre faculté perceptive est fiable ». Le propre d'une telle attitude qui consiste à « se baser sur » un principe sans le croire, est que – bien qu'il ne s'agisse pas d'une simple suspension de jugement à l'égard de *P* – d'une part nous ne croyons pas que *P*, d'autre part nous ne croyons pas que non *P*.

A notre avis, cette précision – en indiquant ce que l'attitude à l'égard de *P* n'est pas, mais sans véritablement dire ce qu'elle est – contribue moins à l'éclaircir qu'à la rendre encore plus insaisissable. Par contre, la confiance que nous plaçons dans la bonne marche de nos facultés est taillée pour le rôle : il s'agit d'une attitude primitive de l'esprit humain, simple (au sens de « inanalysable »), naturelle, et dotée d'une positivité certaine. Elle exprime une assurance *forte* en faveur de la fiabilité d'une pratique maîtrisée. Cette confiance qui consiste à prendre la fiabilité

chaussons aux pieds ». Dans des circonstances normales, ce fait ne fait pas l'objet d'une attitude doxastique spécifique, même implicite. Inversement, il y a des choses que je crois, mais que je ne prends pas pour accordées (par exemple, ma croyance portant sur le temps qu'il fera demain). Prendre un principe du sens commun pour accordé est donc une attitude différente de celle qui consiste à le croire (ce que souligne Wolterstorff [2004, p. 88]).

[404] [Pryor 2004, p. 356, note 21].

[405] p. 11-12 (pagination de l'article disponible sur : http://www.jimpryor.net/research/index.html).

[406] cf. chapitre 4, I.3.c.iii ; troisième difficulté.

d'une faculté pour garantie ne se dissocie pas des jugements que cette faculté produit. D'une certaine manière, elle « qualifie » ces jugements. Il ne s'agit pas d'une attitude doxastique à part, qui se surajouterait aux croyances produites par la faculté[407]. Dire que cette confiance est présente à chaque exercice d'une capacité ne signifie pas que chaque exercice est accompagné de la croyance générale que, par exemple, « ma perception est fiable », croyance à laquelle je donnerais mon assentiment[408]. Il n'y a pas de telle croyance qui chapeaute l'ensemble des exercices de ma faculté de percevoir.

Plus généralement, je n'ai pas de représentation générale de moi-même, de tableau de mon caractère cognitif, qui me présenterait comme étant doté de certaines facultés fiables[409]. Par contre, *à chaque fois* que j'exerce une faculté, je

[407] Même s'il est clair que Reid caractérise l'attitude qui consiste à « prendre quelque chose pour accordé » comme une croyance, cela ne doit pas nous tromper. L'usage reidien du concept de croyance est beaucoup plus large que celui qui réduit la croyance à une attitude propositionnelle. La croyance est avant tout une attitude comportementale, un comportement mental. « Prendre quelque chose pour accordé », c'est une *disposition* à « faire fond sur » la régularité du monde, la fiabilité de nos facultés, la véracité d'autrui, sans que le sujet croie – même implicitement – que « le cours de la nature est régulier », etc. En cela, nous nous accordons avec Tiercelin qui indique que, chez Reid, il faut entendre la croyance « moins comme un état mental que comme *une disposition à agir* susceptible de donner lieu à une proposition » [2002, p. 56, italiques de l'auteur, je souligne]. La croyance ainsi comprise se donne à voir dans ses manifestations (de même qu'un pouvoir ne peut être appréhendé que par ses effets). Parmi ces manifestations, on trouve des croyances – au sens d'attitude propositionnelle – mais pas nécessairement. La croyance est alors « le signe d'un pouvoir tourné vers l'extérieur, instinctif ou dispositionnel » [Tiercelin, 1989, p. 214].

En reprenant à notre compte les mots d'Elgin, nous pouvons caractériser la croyance (au sens du « prendre pour accordé ») comme « une confiance spontanée née de la capacité à négliger les obstacles » (ici, la capacité à négliger les raisons de douter) [Goodman et Elgin 1994, « L'efficacité épistémique de la stupidité », p. 153]. Cette lecture donne du crédit à celle qui voit dans le sceptique un être inadapté, handicapé d'un point de vue épistémique. Le sceptique est celui qui ne dispose pas de cette capacité à faire fi des possibles raisons de douter. Il lui manque cette disposition naturelle à la confiance. Son tort est de considérer qu'une telle confiance se mérite, qu'elle doit être une disposition acquise et justifiée par un processus préalable de validation épistémique.

[408] Sur ce point, nous rejoignons Wolterstorff quand il indique que c'est le fait de traiter le « prendre pour accordé » comme une attitude qui consiste à croire une proposition qui pose problème dans la lecture de Reid [2001, p. 244-6] : la raison en est que cela suscite inévitablement la question justificative du sceptique. En comprenant cette attitude comme une attitude de confiance, il nous apparaît au contraire que la question de la justification est évacuée (cette confiance n'a pas besoin de renfort épistémique) pour être reléguée au niveau de la méta-justification.

[409] C'est en ceci que nous prenons nos distances avec la position de Breyer et Greco [2008]. Selon eux (comme nous l'avons vu dans le chapitre 1, IV.2.a/b), les notions d' « intégration cognitive » et de « possession de croyance » permettent d'échapper au dilemme suivant : soit nous avons des méta-croyances sur nos facultés (mais cela exige une trop grande sophistication de l'esprit) ; soit nous n'en avons pas (mais nous sommes privés de responsabilité épistémique). Selon eux, nous n'avons pas à *croire que* telles croyances de premier ordre sont issues de pratiques doxastiques fiables ; il suffit que nous nous reconnaissions comme la source de certains types de croyances, ce qui nous permet d'intégrer les mécanismes producteurs de ces croyances au sein de notre caractère cognitif et d'en endosser la responsabilité. A notre avis, cette exigence de reconnaissance est trop forte : elle est conçue pour exclure les cas *Maud* et *Norman* des cas de connaissance. Pour exclure ces cas, il suffit d'exiger que nous ayons confiance dans la bonne marche de nos facultés « dans ce cas précis au moins ». C'est cette confiance minimale qui fait défaut à Norman (il n'a aucune raison de croire que le pouvoir de clairvoyance existe) et à Maud (même si elle s'attribue ce pouvoir, elle dispose de trop de raisons de croire qu'une telle compétence n'existe pas).

Dans [2010, p. 154-5], Greco reconnaît qu'il est possible que le cas *Norman* constitue un cas de connaissance, si et seulement si la faculté de clairvoyance est suffisamment intégrée au caractère cognitif de Norman, s'il ne dispose pas d'éléments qui défont sa croyance issue de la clairvoyance, et enfin s'il n'est pas

prends pour accordée sa fiabilité dans ce cas précis *au moins* (de même qu'à chaque fois que j'enfourche mon vélo, je prends pour accordé non seulement qu'actuellement je sais faire du vélo, mais aussi que ce savoir-faire déborde ce cas précis d'exercice[410]).

> « Quand un homme, dans le cours ordinaire de sa vie, accorde du crédit à ses sens, sa mémoire ou sa raison, il ne se pose pas la question de savoir si ses facultés peuvent le tromper ; cependant la confiance qu'il leur accorde suppose une conviction intime que, dans ce cas précis *au moins*, elles ne le trompent pas. » [Reid, EIP, VI, 5, p. 482, mes italiques]

A chaque fois que je fais usage de mes sens, j'ai la conviction qu'ils ne me trompent pas. Cette confiance spontanée est continue. Elle n'est pas la marque d'un esprit qui – plein d'attentes – ferait un saut dans l'inconnu. C'est une confiance de type épistémique : elle est l'expression privilégiée de l'exercice d'un savoir-faire, condition sans laquelle on ne saurait attribuer au sujet le savoir que sa faculté est fiable. Elle est l'expression d'une certitude *objective*, caractéristique de la maîtrise de tout savoir-faire. Nous savons que nos facultés sont fiables, de la même manière que nous savons que notre « maîtrise de la technique du vélo est fiable » à chaque fois que nous faisons du vélo. Il ne s'agit pas d'une attitude risquée. Il s'agit au contraire d'une attitude qui sanctionne, consacre un savoir-faire qui a déjà fait ses preuves. Entre le savoir-faire et la confiance qui accompagne son exercice, il y a un lien logique, « critériologique » : un sujet qui posséderait un pouvoir fiable de faire *x*, mais qui n'aurait pas confiance en la fiabilité de ce pouvoir, ne saurait être considéré comme étant véritablement le possesseur d'un tel pouvoir.

Cette assurance à l'égard de la fiabilité de nos facultés constitue le terme de toute justification ; en-deçà de cette attitude, nous entrons dans l'espace des causes (l'espace de l'apprentissage). Enfin, cette confiance est une relation de « soi à soi » : si nous nous trompons, nous ne nous sentons pas trahis par l'instance extérieure à laquelle nous aurions accordé notre confiance. Notre confiance en la fiabilité de notre faculté n'est pas entamée. Nous prenons simplement conscience des conditions d'exercice spécifiques dans lesquelles nous étions situés, qui exigeaient de notre part davantage d'attention, et nous nous corrigeons. Cette capacité que nous avons de nous corriger est la marque du caractère normé de nos pouvoirs intellectuels. C'est dans ces circonstances que nous prenons conscience de la

exigé qu'il ait une perspective, un point de vue, sur la fiabilité de sa faculté. Mais il concède qu'un tel agent serait très différent de nous, car nous disposons d'éléments qui défont les croyances ainsi produites.

[410] De même que la confiance est une attitude épistémique relativement générale (valable pour toutes les conditions normales d'exercice du savoir-faire), le savoir-faire « emporte » avec lui la connaissance d'un ensemble de faits suffisamment *généraux* (relatifs à mes facultés, relatifs à mon environnement cognitif). Mais la connaissance de vérités relatives à des situations extrêmement spécifiques n'est pas impliquée (comme des vérités relatives à la non réalisation de scénarios sceptiques complexes, ou à la non réalisation de scénarios typiques des cas de Gettier). La connaissance de ces dernières (comme « ceci n'est pas une mule déguisée », ou « ceci n'est pas une table blanche éclairée par des lumières rouges ») n'est mise en jeu que lorsqu'il y a quelque chose qui change, un élément qui introduit une sorte de trouble, de dérèglement, ce qui incite le sujet à être plus attentif aux circonstances d'exercice de son savoir-faire. La connaissance instinctive est donc compatible avec l'application d'une version aménagée du principe de clôture épistémique.

confiance que nous plaçons habituellement dans la bonne marche de nos facultés. Mais tant qu'il n'y a pas d'incidents qui nous obligent à y faire attention, à « revenir dessus », cette confiance est instinctive.

II - De l'utilité des « preuves » des principes du sens commun

La philosophie du sens commun est compatible avec l'entreprise qui consiste à donner des raisons de croire les principes du sens commun. Les « moyens rationnels » que Reid fournit permettent d'identifier les principes et de rendre leur évidence encore plus irrésistible. C'est un moyen détourné de montrer qu'ils sont « vrais » (1). La circularité à l'œuvre dans les preuves des principes du sens commun n'est pas invalidante. Quand elles s'adressent à des interlocuteurs qui ne doutent pas des principes (2), ces preuves leur font prendre conscience de l'étendue de leur savoir ordinaire ; elles leur donnent aussi l'occasion de délimiter les règles qui organisent cette connaissance, et éventuellement d'améliorer cette connaissance. Leur connaissance gagne en extension et en systématicité. La diversité des outils argumentatifs permet également de traiter avec le sceptique de manière plus appropriée, selon le degré de doute de ce dernier (3). Car si l'interlocuteur dit douter des principes, il n'en doute pas dans les faits. Ce qui a été généralement considéré comme une inconséquence de la part du sceptique confirme au contraire la distinction établie entre une connaissance minimale et une connaissance approfondie des principes du sens commun.

II.1) Des moyens rationnels pour confirmer les principes

II.1.a) Preuves, arguments et raisonnements justificatifs

Il peut sembler que nous avons fait jusqu'ici un usage abusif du terme de « preuve ». Pour justifier cet usage, on peut s'autoriser de la distinction entre le sens « lâche et populaire » et le sens « strict et philosophique » d'un concept (distinction d'ailleurs effectuée par Reid lui-même, à propos de la notion d'identité, [EIP, III, 4-5])[411]. Au sens strict, une preuve est un raisonnement déductif qui, à la suite d'un enchaînement logique de prémisses, conclut à la vérité d'une proposition. Il n'y a de preuve concluante de *p* que si la vérité de cette proposition est déduite des *seules* prémisses, dont nous connaissons déjà la vérité.

Si la preuve est comprise en ce sens strict, il peut sembler que le problème de la transmission de la justification dans les preuves des principes du sens

[411] Chisholm [1969] utilise cette distinction pour traiter du problème de l'identité personnelle.

commun ne constitue qu'une déclinaison du « paradoxe de la déduction ». Ce paradoxe résulte de la difficulté à concilier l'exigence de rigueur avec celle de « fécondité » de la preuve : si elle est rigoureuse (si elle ne commet aucune pétition de principe), alors il semble qu'elle ne puisse pas nous informer de quoi que ce soit que nous ne sachions déjà. Mais si elle est féconde (si elle nous fait découvrir une vérité), alors il semble qu'elle doive faire appel à un élément externe aux prémisses[412].

Pourtant, le problème de la transmission de la justification dans les preuves des principes du sens commun ne constitue pas une version de ce paradoxe. Ce qu'il faut prendre en compte, c'est le contexte d'usage de ces preuves. Loin de prétendre à une démonstration de la vérité des principes, ces raisonnements aspirent à fournir une *justification dialectique* des principes. C'est pourquoi il s'agit de preuves au sens lâche du terme. Dans ces conditions, les objections qui sont adressées à Moore perdent leur pertinence. Elles supposent que quand Moore veut « prouver » l'existence du monde extérieur, il présente une preuve au sens strict[413]. Or l'objectif de Moore est avant tout de convaincre son interlocuteur[414] qu'il existe un monde extérieur à son esprit, et plus précisément de le convaincre qu'il le sait déjà. C'est pourquoi il convient de considérer les raisonnements qui ont pour conclusions des principes du sens commun comme des justifications dialectiques de ces principes. Contrairement à la preuve au sens strict, dont la finalité est de faire apparaître des connexions logiques objectives entre des propositions distinctes, le processus qui consiste à justifier une proposition prend pour objet non pas la vérité de la proposition à laquelle on conclut, mais l'attitude du sujet à l'égard de la proposition. Sa correction se mesure à son efficacité sur l'interlocuteur. On justifie quelque chose en réponse à une sollicitation extérieure et pour provoquer l'assentiment de quelqu'un. Justifier que *p*, c'est motiver (par des raisons de nature

[412] Blanché [1973]

[413] Ce qui peut nous engager dans une telle lecture, c'est le fait que Moore accorde beaucoup de soin à montrer que sa preuve est « valide ». Selon lui, elle est valide car elle respecte les trois conditions que toute preuve doit remplir pour être satisfaisante : tout d'abord, les prémisses sont différentes de la conclusion ; ensuite, les prémisses sont connues ; enfin, la conclusion « découle véritablement des prémisses ». Le respect de l'ensemble de ces conditions autorise Moore à dire que sa preuve est « concluante », ajoutant (en pied de nez à Kant) que « rien n'est plus facile que de prouver l'existence des objets extérieurs » [1939, p. 148].

[414] Quel interlocuteur ? Le sceptique ? L'idéaliste ? L'exposition de la preuve fait suite à un long exposé dans lequel Moore analyse ce que cela signifie pour un objet d'être « extérieur ». Son but n'est pas tant de prouver que quelque chose *existe*, que de prouver que quelque chose d'*extérieur* existe [Baldwin 1990, p. 289-293]. C'est dans ce contexte qu'il est conduit à prouver que « deux mains humaines existent ». Malgré tout, même si Moore ne présente pas sa preuve comme une preuve de notre *connaissance* de l'existence d'un monde extérieur, nous pouvons considérer qu'à partir du moment où les prémisses sont connues, alors la conclusion l'est aussi. Son argumentation dans les derniers paragraphes [1939] confirme cette direction : prouver la vérité des prémisses (« ceci est une main, en voici une autre ») implique selon lui de prouver qu'il ne rêve pas en ce moment. Mais la question de savoir s'il rêve ou pas en ce moment n'a d'intérêt que pour qui veut prouver qu'il *sait* qu'il y a une main devant lui, pas pour qui veut prouver qu'il y a une main. Enfin, quand il affirme qu'il ne peut pas prouver la vérité de la proposition « ceci est une main », il faut le comprendre comme affirmant qu'il ne peut pas prouver qu'il *sait* que ceci est une main.

Une autre raison pour laquelle le fait que Moore dit qu' « il y a un monde extérieur » implique qu'il le sait, tient au fait qu'il souscrit au principe d' « implication de la connaissance par l'assertion » : selon ce principe, en affirmant que *p*, j'implique (bien que je ne l'affirme pas) que je sais que *p* (cf. les deux premiers paragraphes de “Certainty”).

épistémique) l'interlocuteur à croire que *p*. Ces raisons consistent le plus souvent dans l'apport de « preuves », au sens de données probantes ("*evidence*"), mais elles peuvent également prendre la forme d'arguments (qui ne constituent pas nécessairement des raisons contraignantes)[415].

Les principes du sens commun constituent un domaine d'objet privilégié pour l'argumentation. Étant indémontrables, ils ne peuvent que faire l'objet d'une discussion. On ne peut pas invoquer en leur faveur des preuves « directes ou apodictiques », c'est-à-dire des raisonnements qui mobiliseraient des propositions dont le seul enchaînement permettrait de conclure nécessairement à leur vérité. A cet égard, Reid reconnaît qu'il s'agit d'un inconvénient :

> « Il est vrai que, dans les autres controverses, la méthode par laquelle on découvre la vérité d'une proposition, ou on détecte sa fausseté, consiste à montrer sa connexion nécessaire avec les principes premiers, ou son incompatibilité avec eux. De même, il est vrai que lorsque la controverse porte sur la question de savoir si une proposition est elle-même un principe premier, cette méthode ne peut pas s'appliquer. Dans les controverses de ce genre, la vérité part donc avec un réel désavantage. Mais il y a des avantages d'une autre sorte qui compensent cela. » [EIP, VI, 4, p. 460-1].

Quels sont les avantages en question ? On peut en distinguer trois :

1. la diversité des arguments : l'argumentation dispose d'une grande flexibilité du point de vue des outils mobilisés. Ainsi, Reid fait aussi bien appel à des arguments classiques (l'argument *ad hominem*) qu'à une émotion (celle du ridicule).

2. la prise en compte de la psychologie de l'interlocuteur : l'argumentation n'est pas prise dans un étau de contraintes formelles. Selon le type d'interlocuteur (sceptique modéré, radical), selon l'historique de la discussion (tel type d'argument présenté précédemment a suscité telle réaction), selon l'environnement épistémique au sein duquel l'argumentation prend place, elle n'aura pas le même impact sur l'interlocuteur. Contrairement à l'atemporalité de la déduction logique, l'argumentation s'adapte au contexte. Ainsi, on peut supposer que l'argument qui s'appuie sur le constat d'une similarité de la structure syntaxique des langues, ne s'adresse pas à la même catégorie d'interlocuteurs que celui qui invoque le consentement universel[416].

3. l'ampleur de l'argumentation : contrairement à la preuve, qu'on juge d'autant plus efficace qu'elle est courte, l'argumentation peut faire appel à un nombre indéterminé d'arguments. Alors qu'une démonstration comporte un nombre

[415] Sur ce point, voir Perelman, *Traité de l'argumentation* (1958).

[416] En ce sens, l'argumentation se rapproche de l'art de persuader tel que le comprend Pascal, à savoir un art d'agréer : « Il paraît de là que, quoi que ce soit qu'on veuille persuader, il faut avoir égard à la personne à qui on en veut, dont il faut connaître l'esprit et le cœur, quels principes il accorde, quelles choses il aime ; et ensuite remarquer, dans la chose dont il s'agit, quels rapports elle a avec les principes avoués, ou avec les objets délicieux par les charmes qu'on lui donne. » [1985, p. 87]. Dans ce cadre, les règles de la persuasion ne peuvent pas être précisément codifiées. En quelque sorte, tous les coups sont permis.

> d'étapes défini, qu'on ne peut ni supprimer ni multiplier, l'argumentation ne circonscrit pas exactement les chaînons intermédiaires entre les prémisses et la conclusion. Il en résulte qu'une argumentation n'est jamais véritablement terminée, on peut toujours trouver des arguments supplémentaires, même si leur valeur épistémique et persuasive est inégale et parfois infime. L'amoncellement des arguments, loin d'être superfétatoire, témoigne de l'implantation de la proposition dans notre structure épistémique, ce qui constitue une preuve indirecte de sa vérité.

La finalité de l'argumentation n'est pas de démontrer la vérité d'une proposition, mais de la montrer. Pour ce faire, on met la proposition à l'épreuve, on montre qu'elle résiste à toutes les objections, qu'elle sort vainqueur de toutes les confrontations. Cette tactique a trouvé ses lettres de crédit auprès d'Aristote. Dans *Métaphysique*, *Γ* (4-8), bien qu'affirmant qu'il est des choses qui n'ont pas besoin de démonstration et dont la nature est telle qu'elles ne peuvent pas être démontrées, Aristote se range à la demande de ceux qui demandent une telle démonstration. Mais seule une preuve indirecte peut remplir le contrat. Par exemple, il s'agit « par voie de réfutation » d'établir l'impossibilité qu'une même chose soit et ne soit pas en même temps. En invitant l'objectant à dire seulement quelque chose, et en le mettant face à ses contradictions, c'est le principe de contradiction qui est indirectement confirmé. De même que le philosophe écossais se place explicitement sous la bannière d'Aristote quand il s'agit de distinguer les propositions qui ne peuvent pas être démontrées de celles qui sont déduites des principes premiers [EIP, VI, 7, p. 522], il retrouve ici une autre leçon du Stagirite : le recours à la justification dialectique quand il s'agit de montrer quels principes premiers nous prenons pour accordés[417]. Chez Reid, comme chez Aristote, il y a un souci des différences, qui se traduit par la distinction de deux types de pratique justificative, selon qu'on a affaire à un principe du sens commun ou à un jugement naturel[418]. Quand la justification dialectique réussit, c'est « comme si les principes étaient prouvés ».

Dans la suite, nous nous attachons à montrer que ce raisonnement probatoire n'a pas pour seule fonction d'emporter l'assentiment de l'interlocuteur : il permet également d'améliorer sa connaissance des principes.

---

[417] Sur ce point, voir Schultess [p. 77-8], Jaffro [2008]. Jaffro distingue deux types de discussion avec le sceptique : la discussion « ordinaire et constituée » qui « suppose une reconnaissance des principes premiers et un accord à leur propos » ; et la discussion « extraordinaire et constituante » (que Reid nomme « controverse »), qui « utilise les arguments justificatifs ». C'est sur ce deuxième type de discussion (une discussion sur les principes) que porte notre propos.

[418] Par conséquent, on ne peut pas suivre Jouffroy quand il affirme que les Écossais ont négligé les circonstances « de la manifestation des vérités premières impliquées dans ces jugements » : « ils ont trop négligé de rechercher et de décrire la manière dont elles finissent par se dégager de ces jugements particuliers, et les circonstances qui accompagnent et amènent ce dégagement » (dans [Garnier], p. LXXXVIII-LXXXIX). Ce constat ne peut pas s'appliquer à Reid, qui porte une attention particulière aux circonstances qui favorisent la mise en évidence d'un principe.

II.1.b) Les différentes étapes de la réponse au sceptique

Les « moyens rationnels » que Reid énumère au chapitre 4 du sixième *Essai* n'ont pas tous la même finalité. A intervalles réguliers, Reid fait le point sur les finalités que nous pouvons leur attribuer. Il s'agit de présenter les :

> « (…) *marques ou critères* par lesquels les véritables principes premiers peuvent être *distingués* de ceux qui prétendent injustement en avoir le titre. » (p. 454)
>
> « (…) cela contribuerait fortement à la stabilité de la connaissance humaine, et par conséquent à son amélioration, si les principes premiers sur lesquels ses différentes parties sont fondées étaient *désignés et vérifiés*. » (p. 457)
>
> « (…) la Nature l'a-t-elle laissé sans *moyens rationnels* grâce auxquels il pourrait soit *corriger* son jugement s'il est faux, soit le *confirmer* s'il est vrai ? (...) J'espère que, par les moyens que la Nature a fournis, on pourra *mettre un terme aux controverses* sur les principes premiers, et que ceux qui aiment vraiment la vérité pourront *trouver un accord* à leur sujet. » (p. 460)
>
> « (…) il existe certaines manières de raisonner même à propos [des principes premiers], par lesquels ceux qui sont corrects et solides peuvent être *confirmés*, et ceux qui sont faux peuvent être *détectés*. » (p. 463)
>
> « (…) la Nature ne nous a pas laissés privés de moyens pour *découvrir les erreurs* de ce type ; et (...) il y a des manières de raisonner à propos des principes premiers, grâce auxquels les véritables principes peuvent être *distingués* des banales erreurs ou préjugés. » (p. 467 ; mes italiques dans les citations précédentes)

Le premier extrait annonce une série de remarques visant à délimiter l'intension du concept de principe premier[419] :

> 1/ Toute connaissance acquise par raisonnement doit s'établir sur des principes premiers.
>
> 2/ Aucune conclusion d'un raisonnement ne peut être plus évidente que le principe premier duquel elle est tirée.
>
> 3/ Si les principes premiers sont désignés et vérifiés, la connaissance humaine se stabilise et s'améliore.
>
> 4/ Outils rationnels que la Nature nous a fournis, grâce auxquels nous pouvons atteindre l'unanimité quant à la question de savoir quels sont les principes premiers :
>
> - uniformité du jugement, si les hommes sont sans préjugé et ont une conception distincte de la question : « argument de la

[419] Nous présentons brièvement les différents critères et arguments énoncés par Reid. Notre intention n'est pas de discuter du caractère pertinent ou non de *chacun* de ces arguments et critères, mais d'analyser la pratique justificative qui les *sous-tend* dans leur ensemble.

compréhensibilité universelle » [Schultess 1983, p. 86]. Les principes premiers peuvent être compris de tous, si aucune prévention n'affecte les hommes.

- les opinions qui contredisent les principes premiers ne sont pas seulement fausses : elles sont absurdes. Le sens du ridicule nous permet de détecter ce qui est absurde. L'émotion du ridicule est de nature épistémique : sur la base de son expérience, on sait que telle proposition est absurde, et par élimination on est en mesure d'identifier le bon principe[420].
- preuves indirectes par lesquelles on peut détecter les faux principes, et confirmer les vrais principes :

    1. l'argument *ad hominem* (ou argument par rétorsion) : il consiste « à montrer qu'un principe s'impose malgré lui à un objectant qui cherche à le nier. Cette défense des premiers principes suppose un interlocuteur qui refuse la validité du principe ; le proposant montre alors que l'objectant, dans l'acte d'objecter, suppose ou concède lui-même le principe qu'il refuse dans les termes. » [Schultess, *ibid.*, p. 108]
    2. la preuve par l'absurde : il s'agit de supposer vraie la négation d'une proposition pour montrer que cela aboutit à des conséquences absurdes.
    3. le consentement universel : que des opinions communes soient partagées à différentes époques et par différentes nations est le signe qu'elles résultent d'une nature commune[421].

- l'antériorité : les principes premiers se distinguent par leur naturalité et leur immédiateté. Ils se forment en nous avant que nous soyons capables de raisonner et avant que nous ayons reçu une éducation.
- la nécessité pratique (nommé « argument pragmatique » par Schultess [1983]) : un principe premier est indispensable à la conduite de la vie. Son absence conduit à des absurdités théoriques et pratiques.

On peut distinguer différents niveaux de réponse au sceptique. En fonction du degré de radicalité du propos de son interlocuteur, qui lui demande comment il

[420] En ce sens, l'émotion du ridicule fonctionne de manière similaire à la perception. Sur ce point, voir G. B. Grandi (2008) : il défend une conception épistémique du sens du ridicule, à la fois sentiment et jugement.

[421] Cet argument est indissociable de l'idée selon laquelle, sans bonne raison de notre part de supposer une « déviation générale de l'humanité à l'égard des choses évidentes par elles-mêmes », nous pouvons considérer que la nature humaine est fiable, et que les croyances communes aux hommes sont les manifestations de principes premiers vrais. Supposer que l'erreur serait à l'origine d'un consentement universel serait « hautement déraisonnable ». Comme le remarque Schultess (*ibid.*, p. 95), cette affinité de l'esprit avec la vérité a été soutenue par Aristote, « bien que de manière plus critique » (*Métaphysique* α, 1, 993a30-b7).

Schultess distingue l'argument du consentement universel de « l'argument par le langage commun » (p. 99). Selon ce dernier argument, la similarité des structures grammaticales de différentes langues est le signe que les mêmes principes premiers constituent notre nature intellectuelle. Cet argument ne constitue qu'une déclinaison de l'argument du consentement universel.

sait que les principes qu'il mentionne sont vrais, Reid répond de trois façons.

i) Décrire un principe

Il commence par donner des propriétés intrinsèques aux principes (remarques 1/ à 3/). Reid décrit les principes premiers en indiquant quelle est leur place au sein de notre structure épistémique. La raison pour laquelle ce niveau de réponse n'est pas suffisant est que le sceptique peut tout à fait être d'accord avec Reid sur la question de l'organisation interne de notre structure épistémique. Cela n'implique pas que, une fois ces caractéristiques formelles énoncées, Reid et le sceptique puissent trouver un accord sur les principes qui remplissent ce contrat. C'est pourquoi il faut passer à un second niveau de réponse.

ii) Identifier un principe

Reid poursuit en donnant des critères qui permettent de distinguer les véritables principes d'un préjugé. Dans ce cadre, il ne suffit plus d'être capable de dire ce qu'est un principe, quelle est sa fonction. Il faut dorénavant être en mesure de reconnaître effectivement un principe. Cette identification peut s'effectuer directement (si on constate que tel principe remplit un ou plusieurs critères : comme le critère de la compréhensibilité universelle, le critère du consentement universel, le critère de l'antériorité, le critère de la nécessité pratique). Mais souvent l'identification d'un principe s'effectue par élimination : on reconnaît un véritable principe en le distinguant d'un faux principe. On mobilise alors les outils rationnels suivants : l'émotion du ridicule, l'argument *ad hominem*, la preuve par l'absurde. C'est par différenciation que les véritables principes émergent.

Cependant, ce second niveau de réponse n'est pas encore suffisant. L'application des critères de la compréhensibilité universelle, du consentement universel et de l'antériorité peut être sujette à controverses. Le sceptique peut répondre que ce que Reid considère comme « naturel » et « immédiat » (critère de l'antériorité) est acquis et dérivé. Même si le sceptique peut être d'accord sur la pertinence des outils rationnels mobilisés, il peut contester les résultats des applications qui en sont faites. Il peut objecter que la manipulation de ces outils est biaisée car Reid instruirait à charge[422].

[422] Jaffro [2008, à partir de la p. 12] met le doigt sur une confusion faite par Reid dans sa présentation de l'argument *ad hominem* : la confusion entre un argument qui procède par rétorsion directe (il s'agit de dénoncer la contradiction performative commise par l'objectant entre l'énonciation et le contenu de l'énoncé) et un argument qui procède par rétorsion indirecte. Ce dernier argument souligne l'incompatibilité « entre deux moments différents, et même éloignés, celui de l'analyse et celui de la vie ordinaire ». Pour fonctionner, cet argument doit mettre sur le même plan l'étude philosophique et la vie ordinaire. C'est d'ailleurs le présupposé central de Reid que de faire de la raison raisonnante le produit de la raison intuitive. Ce sont deux manifestations du sens commun. On retrouve ce présupposé chez Moore qui, dans son article “Hume's Philosophy” [1922, p. 163], explique qu' « il n'y a pas de raison pour laquelle nous ne devrions pas (...) faire en sorte que nos opinions philosophiques soient en accord avec ce que nous croyons nécessairement à d'autres moments ». Autrement dit, notre vie intellectuelle (philosophique et non-philosophique) doit être unifiée. Ce principe est clairement affirmé dans [EIP, VI, 5, p. 475] : « ce qui est absurde à la barre l'est

De plus, on peut objecter à Reid que ces critères ne sont que des critères de la « principialité » des principes, mais pas des critères de leur vérité. Loin de se rendre à la question du sceptique qui lui demande comment il sait que le principe invoqué est vrai, Reid ne donne que des critères qui permettent d'identifier les principes premiers *en tant que principes*, mais sans que cela implique nécessairement leur vérité. Leur vérité est tenue pour acquise, étant entendu que nous n'avons aucune bonne raison de supposer que l'ensemble des hommes se trompent totalement dans l'assentiment qu'ils donnent à ces principes. La vérité est admise par défaut, faute de preuves suffisantes du contraire.

Mais un sceptique peut se déclarer insatisfait par une telle démarche. Si les marques et critères permettant d'identifier les principes du sens commun ne sont que des marques de leur « principialité », de leur « naturalité », comment s'assurer que cette naturalité est bien le signe de leur vérité ? Le risque n'est-il pas que nous n'ayons affaire qu'à des marques externes à la vérité des principes ? Dans son étude sur Reid, P. de Bary distingue deux thèses :

> « *La thèse de la naturalité* (“*The Innateness Claim*”) : il y a certains principes que la constitution de notre nature nous conduit à croire, et que nous sommes nécessairement amenés à prendre pour accordés dans les affaires courantes de la vie, sans que nous soyons capables d'en donner une raison [c'est-à-dire sans que nous soyons capables de donner une raison *de leur vérité*] – ce sont ce que nous appelons les principes du sens commun.
>
> *La thèse de la vérité* (“*The Truth Claim*”) : Les principes premiers génèrent, s'ils n'en sont pas déjà eux-mêmes, des croyances vraies. Il est fortement déraisonnable de supposer que l'humanité dévie en général de la vérité en matière de choses évidentes par elles-mêmes, déviation à laquelle on ne peut assigner aucune cause. » [2002, p. 65]

La question est de savoir comment Reid articule ces deux thèses. Étant

également dans le fauteuil du philosophe. Ce qui serait ridicule si c'était prononcé devant un jury composé de citoyens honnêtes et sensés, ne le serait pas moins si c'était prononcé sérieusement dans une dissertation philosophique ». Mais comme le remarque Jaffro, ne peut-on pas accorder au sceptique le droit « à une sorte de « double vie » ? ». Le risque est que « si l'opération par laquelle un sceptique analyse une notion et me communique son avis sur ce point était de même nature que celle par laquelle il fait griller son pain pour le petit déjeuner, il serait tentant de se servir de l'évidence du grille-pain pour démolir ses conceptions » (p. 21-2). Suite à une critique de l'argument par rétorsion directe, Jaffro conclut que l'argument *ad hominem* est dans son ensemble « choquant » et « incorrect ».

Nous contestons en partie ce verdict, dans la mesure où il ne s'agit pas du seul argument de Reid contre les sceptiques. L'argument *ad hominem* n'a de force persuasive que s'il s'intègre dans le cadre des autres outils rationnels proposés par Reid. Présenté seul, on peut effectivement douter de sa pertinence et de son efficacité sur le sceptique. Mais présenté avec d'autres arguments, leur combinaison peut produire l'effet escompté, à savoir convaincre le sceptique de son erreur (sans qu'on soit en mesure de déterminer précisément quelle part de responsabilité revient à tel argument dans la production de l'effet final). On retrouve une caractéristique propre au fonctionnement des justifications apportées aux principes du sens commun. Si, pour les besoins de la discussion théorique, Reid distingue ces arguments ; en pratique, ils forment un « essaim » et leur distinction s'avère artificielle. En effet, pour avoir un impact, ils doivent fonctionner de concert. Ce n'est que combinés les uns aux autres que leurs défauts s'annulent et qu'ils peuvent mouvoir le sceptique. Par exemple, l'objection relativiste selon laquelle le sens du ridicule n'est peut-être que le produit d'une culture se trouve compensée par l'argument de l'antériorité.

entendu que la première thèse n'est pas contestée par les sceptiques, comment Reid réussit-il – sans artifices, sans épicycle – à relier cette thèse à la thèse de la vérité ? Selon de Bary, il est clair que tout ce que Reid peut effectuer avec la liste des moyens rationnels qu'il a dressée, c'est « offrir une preuve indirecte de la thèse de la naturalité » (étant établi qu'il ne faut pas « exiger une preuve directe de la thèse de la vérité », *ibid.*, p. 134). Cependant le sceptique ne peut-il pas arguer que considérer la thèse de la vérité comme garantie constitue une fin de non recevoir ? Si nous ne pouvons pas fournir une preuve directe de la vérité des principes, ne pourrions-nous pas fournir une preuve du fait que *leur naturalité implique leur vérité* ? Autrement dit, nous avons besoin d'une preuve du lien étroit que nous supposons entre la naturalité d'un principe et sa vérité.

Dans l'exposé de « la thèse de la vérité », de Bary nous donne une piste. Il est dit que les principes premiers sont vrais, au moins en ce sens qu'ils sont la source de jugements vrais. Autrement dit, *leur vérité consiste dans le fait qu'ils nous mettent en contact avec des vérités*. Cela conforte notre lecture : en tant que tels, les principes premiers ne sont pas vrais ou faux, ce sont avant tout des facultés fiables, qui nous permettent d'établir un contact cognitif avec la réalité. D'où la nécessité de passer à une troisième étape qui, à partir de la fiabilité du principe compris comme capacité dispositionnelle, conclura à la vérité du principe compris comme proposition philosophique.

iii) Confirmer un principe

Cette étape constitue l'assaut final. Si après cela, le sceptique refuse de se rendre à l'évidence, alors il faudra se résoudre à le laisser parler tout seul, il finira par s'éteindre de lui-même, faute d'aliments :

> « (…) comme [l'ancien système sceptique] était une insulte au sens commun de l'homme, il s'éteignit de lui-même ; et il serait inutile d'essayer de le raviver. Le scepticisme moderne (...) mourra aussi, bien qu'il ne sera jamais réfuté.
>
> (…) pour un temps [le sceptique] s'écarte honteusement à l'abri des regards, puis on n'en entend plus parler, sauf en tant qu'objet de ridicule. » [EIP, VI, 4, p. 461, p. 463]

Dans cette étape, le but n'est pas simplement de désigner les principes premiers, ou de les différencier des faux principes, mais il s'agit de les confirmer. Le présupposé de cette démarche est le suivant :

> « (…) cela contribuerait fortement à la stabilité de la connaissance humaine, et par conséquent à son amélioration, si les principes premiers sur lesquels ses différentes parties sont fondées étaient désignés et vérifiés. » [EIP, VI, 4, p. 457]

Autrement dit, on reconnaît un véritable principe à l'*effet* que produit sa désignation. Le propre d'un principe premier étant d'être au fondement de notre

connaissance, sa confirmation aura pour tâche d'*activer les liens* entre ce principe et les jugements qu'il implique, de *multiplier les mises en rapport* entre les différents niveaux de notre structure épistémique. Cette manifestation du caractère systémique de notre connaissance aura pour conséquence d' « améliorer notre connaissance ». Comme le dégagement d'un principe faux ne peut avoir un tel effet (nous remarquons vite sa faible intégration dans notre système épistémique, *si nous supposons que notre système épistémique est globalement correct*, bien ajusté au monde), nous prouvons indirectement le principe. Si le lien entre la naturalité d'un principe et sa vérité pouvait sembler fort lâche, celui entre la vérité d'un principe et son intégration dans notre système épistémique est plus étroit. A ce niveau de la réflexion (une discussion *sur* les principes), ce n'est plus tant la primitivité, l'antériorité ou la naturalité du principe qui importent ; mais c'est la cohérence du principe avec l'ensemble des propositions auxquelles nous donnons notre assentiment. Pour prouver indirectement la vérité d'un principe premier, il faut montrer que l'ensemble de nos jugements particuliers convergent vers lui. Cette cohérence rejaillit sur la qualité épistémique du principe en question, ainsi que sur notre structure épistémique. Si nous appréhendons le principe du point de vue de l'*étendue de son implantation* dans notre structure épistémique, alors son statut épistémique s'en trouve renforcé, « rehaussé ». Cela nous donne indirectement des raisons de croire qu'il est vrai et que les croyances qui en dépendent sont vraies.

Cette position suppose que nous clarifions le rôle que Reid accorde à la cohérence dans la confirmation des principes.

L'importance que Reid accorde à la cohérence dans la justification des principes n'implique pas qu'il défende une théorie cohérentiste de la vérité. Sur ce point, il est incontestable qu'il adopte une conception de la vérité « comme correspondance à la réalité »[423]. Néanmoins, du point de vue de la justification de nos croyances, la question est plus discutable. P. de Bary estime que l'attribution d'une théorie cohérentiste (que ce soit de la vérité ou de la justification) irait totalement à l'encontre de la conception de la connaissance de Reid « dans son ensemble » (“*inimical to Reid's <u>whole</u> conception of knowledge*”, je souligne). Pour conforter son propos, il indique que les théories cohérentistes de la justification n'attribuent de justification à une croyance que dans la mesure où elle s'intègre dans un système doxastique cohérent. Puis de poursuivre :

> « Dans une telle conception, il n'y a *aucun* rôle attribué aux croyances fondationnelles qui se suffisent à elles-mêmes, c'est-à-dire aux croyances qui fournissent une justification à d'autres croyances, sans jamais en avoir besoin pour elles-mêmes. Pour Reid, bien-sûr, les principes premiers du sens commun sont justement de telles propositions qui se suffisent à elles-mêmes (...) Par conséquent, si l'on travaille avec ces dichotomies « *tracées à grands traits* » dans les théories de la vérité (cohérence/correspondance) et de la justification (cohérentisme/fondationnalisme), il est prudent de dire que Reid n'est un cohérentiste dans aucun des domaines (...) le cohérentisme de la justification se débarrasse de ce sur quoi il insiste, à savoir que nous devons avoir des

[423] Voir de Bary [2002, p. 154].

principes premiers. » [2002, p. 154-5, mes italiques]

Si la théorie cohérentiste de la justification est conçue selon ces lignes, nous ne pouvons pas considérer Reid comme un de ses adeptes. Cependant, comme l'avoue de Bary, le portrait ici tracé est fort caricatural. En fait, ce que de Bary refuse d'attribuer à Reid, c'est une forme de cohérentisme *strict*, ce sur quoi nous le rejoignons. Mais cela n'empêche pas d'attribuer au philosophe écossais une forme *modérée* de cohérentisme.

Cohérentisme strict
S sait que *p*, si et seulement si S croit que *p* ; il est vrai que *p* ; S est justifié à croire que *p.* S est justifié à croire que *p* si et seulement si sa croyance que *p* est cohérente avec l'ensemble des croyances de son système doxastique.

Cohérentisme modéré
S sait que *p*, si et seulement si S croit que *p* ; il est vrai que *p* ; S est justifié à croire que *p.* S est justifié à croire que *p* seulement si sa croyance que *p* est cohérente avec l'ensemble des croyances de son système doxastique.

Si dans le cadre d'un cohérentisme strict, la cohérence est la condition nécessaire et suffisante de la justification d'une croyance ; dans le cadre d'un cohérentisme modéré, il s'agit d'une condition nécessaire (mais non suffisante). C'est une telle conception que l'on peut attribuer à Reid, en tant du moins qu'elle s'applique à la justification des principes premiers. La cohérence a donc un rôle très restreint : sa prise en compte n'est décisive que lorsqu'il s'agit d'améliorer une connaissance déjà en place[424]. Il ne s'agit pas d'une condition *sine qua non* pour la connaissance en général. Pour ce faire, l'exercice de facultés fiables dans un environnement favorable suffit. Elle n'est importante que lorsqu'il s'agit de mettre en valeur un principe, et de nous faire passer d'une connaissance « pauvre » de ce principe à une connaissance « qui se sait ». C'est pourquoi on ne peut pas faire à Reid les objections qui sont traditionnellement opposées aux théories cohérentistes de la justification. Nous pouvons en distinguer deux :

- <u>l'objection de l'isolement</u>

D'après la première objection, si la justification d'une croyance dépend *entièrement* de sa cohérence avec l'ensemble des croyances du système doxastique, alors il semble difficile de « raccrocher » ce système au monde. La question est de savoir comment nous pouvons être assurés qu'un système de croyances renvoie bien aux états du monde. Comment savons-nous que notre système de croyances,

[424] En ce sens, nous sommes d'accord avec Schultess [1989, p. 198] qui convient que « la cohérence n'est pas une manière de justifier les croyances courantes du sens commun », mais que « si nous sommes philosophes, nous pouvons tester [les principes premiers] de différentes manières et observer que leur adoption conduit à la cohérence de notre système doxastique ». Là où nous ne le suivons pas, c'est quand il affirme que « la considération de la cohérence ne peut être qu'un point de vue *secondaire* parmi les quelques « raisonnements » concernant les principes premiers » et que « la cohérence semble ne jouer qu'un rôle *marginal* dans la philosophie de Reid ». Si son rôle est négligeable quand il ne s'agit que de connaître, son rôle est capital quand il s'agit de répondre au sceptique et de discuter sur les principes. Pour une évaluation plus juste du rôle de la cohérence chez Reid, voir [Sosa et Van Cleve, p. 195-9].

bien que manifestant une forte cohérence interne, ne « tourne pas dans le vide » ? Un tel système, clos sur lui-même, ne saurait constituer une condition nécessaire et suffisante à notre connaissance du monde. Comme le résume BonJour :

> « Il y a tout d'abord ce qu'on appelle « le problème de l'isolement » ou « l'objection de l'apport », selon laquelle une conception de la justification qui dépend entièrement de la cohérence aura pour conséquence absurde que les croyances contingentes ou empiriques peuvent être justifiées en l'absence de toute donnée informationnelle venant du monde non-conceptuel qu'elles tentent de décrire. Cela semblerait vouloir dire à son tour que la vérité des croyances qui constituent le système, si elles se trouvent être vraies, ne pourrait être qu'un accident en rapport avec ce monde, et ainsi qu'il pourrait ne pas y avoir de véritable raison de penser qu'elles sont vraies, et donc qu'il pourrait ne pas y avoir de justification épistémique. » [1999*b*][425]

Par conséquent, un apport du monde extérieur au sein du système doxastique constitue une exigence essentielle à toute théorie cohérentiste de la justification. La théorie reidienne répond pleinement à cette attente. Dans cette perspective, le cohérentisme strict, loin d'être un idéal, représente davantage une absurdité. Pour pouvoir fonctionner, une théorie cohérentiste de la justification doit reconnaître que certaines propositions, comme les croyances perceptives, ou encore les principes du sens commun, ont une forme de privilège épistémique et de justification autonome. Chez Reid, nos facultés sont fiables *dès le départ*, les croyances qu'elles produisent sont justifiées avant toute considération liée à la cohérence. Par contre, la reconnaissance de cette fiabilité se décide en fonction du critère de la cohérence.

- l'objection de la multiplicité des systèmes cohérents incompatibles

Selon la seconde objection, une même situation pourrait être décrite par des croyances également justifiées, bien qu'appartenant à des systèmes doxastiques incompatibles. Pourtant, du point de vue d'une théorie cohérentiste de la justification, l'essentiel est préservé : chacun de ces systèmes est cohérent d'un point de vue interne. Nous nous retrouvons alors avec différentes versions du monde, sans pouvoir justifier notre choix en faveur de l'une d'elles. Si la cohérence ne suffit pas, sur quel critère devons-nous nous baser pour choisir entre le système doxastique d'un sujet S_1, dont les croyances sont causées par l'action des états du monde sur son système sensoriel, et le système doxastique d'un sujet S_2, dont le cerveau est branché à des électrodes de telle sorte qu'un ordinateur lui fournit un système de croyances totalement arbitraire, quoique cohérent ?

Une réponse possible consiste à envisager les conséquences sur le long terme des différents systèmes doxastiques. Dans la mesure où les systèmes évoluent (ils sont progressivement complétés ou amendés), il est possible de choisir entre différents systèmes cohérents en évaluant la capacité des systèmes à intégrer des modifications. Un système cohérent, mais totalement abstrait, tel le système de

[425] Les objections à la théorie cohérentiste de la justification sont développées par Laurence BonJour dans *The Structure of Empirical Knowledge*, livre dans lequel il s'attache également à y répondre.

S_2 qui n'intègre pas de croyances spontanées issues de l'observation, n'est pas viable sur le long terme. C'est la marque d'un système cohérent mais faux que d'être rigide, de ne pas être en mesure de s'adapter à la prise en compte de nouveaux éléments[426]. Par contre, le propre d'un système cohérent et vrai est d'être flexible, d'être capable de s'accommoder des changements qui surviennent dans le monde[427]. Reid va dans ce sens quand il écrit que le système sceptique finira par s'éteindre lui-même. La raison en est que le sceptique est sourd aux sollicitations extérieures visant à le placer sur la voie du sens commun. Dans ces conditions, son système ne peut que se pétrifier. Cette réponse permet également d'éteindre une inquiétude d'Alston, qui craignait que les preuves par induction ne nous permettent pas de distinguer les facultés fiables des facultés non fiables (puisqu'un raisonnement qui utilise comme prémisses les productions d'une faculté ne peut que conclure à la fiabilité de cette faculté). Or nous disposons d'un moyen de distinguer une faculté fiable (comme la perception) d'une faculté non fiable (comme la faculté de prédire l'avenir en lisant dans une boule de cristal). Le système doxastique qui découle de l'usage de la première faculté et le système doxastique qui découle de l'usage de la seconde faculté – bien que tous les deux cohérents – se distinguent en ceci que le premier est en mesure d'intégrer des modifications, alors que le second ne l'est pas. Quand nous faisons des erreurs de perception, nous sommes capables de nous corriger, d'expliquer la raison pour laquelle nous avons « failli », sans que cela ne remette en cause la fiabilité de notre perception. Nous en tirons des enseignements qui permettent de perfectionner notre usage de cette faculté. De plus, cela s'intègre avec l'usage que nous faisons de nos autres facultés. Par contre, si nous nous trompons en lisant dans une boule de cristal, nous ne disposons pas (au sein de ce système doxastique) d'éléments qui permettent d'expliquer cette erreur. Un seul dysfonctionnement et c'est l'ensemble du système qui est mis en cause. L'isolement de cette faculté la rend imperméable à quelque adaptation que ce soit. La cohérence d'un système doxastique issu d'une faculté est donc un bon critère pour distinguer les facultés fiables des facultés non fiables : elle se mesure à la capacité d'un système à expliquer des anomalies et à s'intégrer au sein d'un système doxastique plus grand.

« Confirmer un principe premier » peut signifier prouver (de façon *a*

[426] Voir l'article de Bénatouïl, « Sommes-nous dans la matrice ? » [2003]. C'est à partir du moment où il y a des fissures, de l'imprévisible dans la Matrice (ex. : les impressions de « déjà vu »), que Néo prend conscience que jusque là il vivait dans un monde fictif. Pour être une simulation parfaite du réel, la Matrice devrait présenter un monde très largement cohérent, mais qui intègre en son sein des événements inattendus. Elle devrait constituer « une simulation non seulement *interactive*, mais surtout *évolutive* » (p. 112-3, mes italiques), autant d'exigences difficiles à respecter par les concepteurs de la Matrice (il est plus facile de concevoir un univers dont les habitants ne sont jamais troublés par aucun phénomène spontané).

[427] De tels propos sonnent de façon « pragmatiste ». Dans ce cadre, un principe premier est justifié s'il nous permet de construire des théories qui nous guident dans nos actions et nous permettent d'atteindre nos fins. Le fait que notre système épistémique puisse être corrigé rapproche également Reid du « sens commun critique » de Peirce [voir notamment « Les enjeux du pragmaticisme », 1905] (même si Reid n'irait pas jusqu'à dire qu'un principe premier puisse être totalement abandonné par la suite). Pour une telle lecture, voir [Baumann, p. 52]. Cependant, Reid n'est pas prêt à franchir le pas qui consisterait à troquer la vérité contre l'utilité. Si les principes vrais sont effectivement utiles à la conduite de notre vie (l'auteur de notre constitution ayant organisé les choses de manière à ce que cela soit le plus avantageux pour nous), l'utilité et la vérité ne vont pas toujours de pair. Sur les liens entre Peirce et Reid, voir [Tiercelin 1989].

posteriori) qu'il est vrai ; ou renforcer, implanter davantage le principe dans notre système doxastique.

> « Il y a beaucoup plus de similitude qu'on ne l'imagine couramment entre le témoignage de la nature fourni par nos sens, et le témoignage des hommes fourni par le langage. Le crédit que l'on accorde aux deux est au départ seulement l'effet de l'instinct. Quand nous grandissons et que nous commençons à réfléchir sur eux, le crédit accordé au témoignage humain est *réfréné, affaibli*, par notre expérience de la tromperie. Mais le crédit que nous accordons au témoignage de nos sens est *établi et confirmé* par l'uniformité et la constance des lois de la Nature. » [IHM, VI, 20, p. 171, mes italiques]

Ici, un principe confirmé est un principe qui s'enracine un peu plus dans notre système épistémique. C'est sa cohérence, son intégration avec le reste de nos croyances, qui varie. Dans d'autres passages, le choix entre ces deux lectures du verbe « confirmer » est plus difficile :

> « En effet, si nous croyons qu'il y a un sage et bienveillant Auteur de la nature, nous pouvons considérer cela comme une bonne raison de croire qu'il continuera longtemps à appliquer les mêmes lois de la nature et à établir les mêmes connexions entre les choses ; parce que s'il faisait autrement, nous ne pourrions rien apprendre du passé et toute notre expérience ne serait d'aucune utilité pour nous. Mais bien que ce genre de considération, quand nous commençons à raisonner, puisse *confirmer* notre croyance en la continuité du cours actuel de la nature, il est certain qu'elle n'a pas produit cette croyance ; car les enfants et les simples d'esprits ont cette croyance dès qu'ils savent que le feu va les brûler. Elle doit donc être l'effet de l'instinct, pas de la raison. » [IHM, VI, 24, p. 196, mes italiques]

La confirmation de notre croyance que « le cours de la nature est stable » peut aussi bien vouloir dire qu'elle acquiert plus d'assise, maintenant que nous avons pu mener à bien ces réflexions sur l'existence de Dieu ; qu'elle est vraie, étant entendu que Dieu ne peut pas vouloir implanter de fausses croyances dans notre constitution. Si on favorise la première lecture, on insiste sur la force psychologique que le principe exerce sur nous, sur son caractère irrésistible ; alors que si on favorise la seconde lecture, on insiste sur la légitimité épistémique accrue de la croyance. Philip de Bary considère cette ambiguïté comme problématique. Pourtant, si au niveau de la connaissance de second ordre, c'est la cohérence qui constitue le critère de la justification, alors cette ambiguïté ne constitue plus un problème : plus un principe est implanté dans notre système épistémique, plus il est justifié, et plus nous avons de raisons de croire qu'il est vrai.

Reste à déterminer quelle est la démarche adoptée par Reid pour « activer les liens » entre les différentes propositions de notre système épistémique. Outre la démarche inductive, dans laquelle les raisons de croire proviennent d'une seule et même faculté, Reid adopte également une démarche « synoptique ». Elle consiste à placer la proposition que l'on veut justifier sous le bon point de vue. Pour les

principes du sens commun, les raisons de croire viennent de toute part et sont de différentes natures : il peut s'agir d'un exemple tiré de l'expérience ou d'un appel à la bienveillance divine. La convergence de ces différents arguments vers la même proposition *accroît* le statut épistémique de la proposition en question[428]. Ce type de raisonnement convient quand il s'agit de prouver la vérité d'un principe premier qui ne porte pas sur une faculté en particulier (comme le principe afférent aux témoignages, ou le principe d'induction). Adopter le bon point de vue exige de se placer dans des conditions adéquates pour connaître. Reid se montre très soucieux de l'environnement intellectuel et social dans lequel nous exerçons nos facultés de connaître. Celui qui entreprend de prouver un principe du sens commun doit prendre en compte la situation épistémique dans laquelle évolue son interlocuteur. Un certain nombre de conditions favorisent la saisie d'un principe premier :

> « (…) le pouvoir de juger des propositions évidentes par elles-mêmes, qui sont *clairement comprises*, peut être comparé au pouvoir d'avaler notre nourriture. Il est entièrement naturel, et donc commun aux lettrés et aux illettrés ; à ceux qui exercent leur jugement comme à ceux qui ne l'exercent pas. Il exige la *maturité de notre entendement* et une *absence de préjugé*, mais rien d'autre. » [EIP, VI, 4, p. 453, mes italiques][429]

La finalité de la démarche synoptique est de créer un climat intellectuel qui dispose à la claire compréhension des principes du sens commun. Il faut dissiper les « circonstances accidentelles » (*ibid.*, p. 463, l. 5) qui masquent les véritables principes premiers. Il faut que les « circonstances adéquates »[430] soient présentes,

[428] Cela permet de comprendre pourquoi Moore considère qu'il peut donner : « un très grand nombre de preuves distinctes, toutes parfaitement rigoureuses [de l'existence des choses hors de nous] ; et qu'en de nombreuses autres occasions [il a] été en position d'en donner de nombreuses autres. » [1939, p. 145-8]. Si autant de preuves peuvent être données, c'est parce que leur finalité n'est pas d'établir la vérité de la proposition (pour ce faire, une seule preuve suffit), mais de multiplier les perspectives qui convergent vers la proposition et ainsi fournir à l'interlocuteur de nouvelles raisons de croire qu'elle est vraie.

[429] Voir également [EIP, II, 20, p. 229] : « tout homme doué d'un entendement peut en juger, et juge généralement correctement, quand l'évidence est exposée *avec impartialité* devant lui et quand son esprit est *sans préjugés* » (mes italiques). Reid dénonce souvent le manque de sincérité et d'honnêteté intellectuelle de ses objecteurs. Ces vertus intellectuelles sont requises quand il s'agit de saisir les principes du sens commun dans toute leur clarté (c'est-à-dire quand il s'agit d'en avoir une connaissance réflexive).

[430] La nécessité de circonstances adéquates est soulignée par Plantinga [1993*b*] : ce qui compte pour connaître, c'est la fiabilité de nos processus cognitifs et l'adéquation de l'environnement avec lequel ils sont mis en rapport. La raison en est qu'un mécanisme cognitif peut être fiable dans certains environnements mais pas dans d'autres (ex. : la vision est moins fiable dans le noir qu'en plein jour). A la nécessité de la prise en compte de ces deux conditions s'ajoute la nécessité de s'interroger sur la *finalité* de nos facultés cognitives. C'est dans cette perspective que Plantinga introduit la notion de « garantie ». Pour que nos croyances soient garanties, il faut que nos facultés soient conçues de telle sorte que leur fonctionnement est orienté vers la production de croyances vraies. C'est à ce niveau qu'est introduite la notion de « programme », de plan cognitif.

S sait que *p* si et seulement si :
1) S croit que *p* ;
2) il est vrai que *p* ;
3) La croyance de S que *p* est garantie. Elle est garantie si et seulement si elle est produite :
3a) dans un environnement cognitif ordinaire ;
3b) par un processus cognitif fonctionnant comme il faut ;
3c) par un processus cognitif dont la finalité est la production de croyances vraies.

P. de Bary [2002, chapitres 5 et 10] discute la question de savoir si l'on trouve dans la théorie de la

c'est-à-dire que nos facultés de connaître ne soient pas sujettes à une déviance, et que le sujet évolue dans un environnement qui permet la saisie des principes premiers s'il le désire. Présenter le principe sous un meilleur éclairage consiste à l'insérer dans un cadre doxastique qui favorise l'émergence de son évidence.

Montrer que nos jugements sont pris dans un large réseau doxastique aboutit soit à une forme positive de cohérentisme (la cohérence produit la justification) ; soit à une version négative (l'incohérence d'une proposition avec le reste des propositions acceptées annule sa justification).

> « Ainsi je considère que les principes premiers, qui sont vraiment les commandements du sens commun, et qui s'opposent directement aux absurdités de l'opinion, se renforceront toujours les uns les autres, de par la constitution de la nature humaine, et au lieu d'être en perte de vitesse, ils gagneront du terrain chez les hommes. » [*ibid.*, p. 463, l. 12-5]
>
> « C'est un bon argument *ad hominem* si l'on peut montrer qu'un principe premier rejeté par un homme est sur un pied d'égalité avec d'autres principes qu'il admet. Car alors, celui qui accepte l'un et rejette l'autre, doit être coupable d'une incohérence [“*inconsistency*”]. » [*ibid.*, p. 463, l. 22-5]
>
> « Il n'y a guère de proposition, en particulier parmi celles qui peuvent prétendre au titre de principes premiers, qui soit isolée et non reliée [aux autres propositions]. Elle emporte avec elle de nombreuses autres propositions, en une chaîne qu'on ne peut pas briser. Celui qui l'accepte doit endosser le poids de toutes ses conséquences ; et si c'est trop lourd à porter pour lui, il ne doit pas la revendiquer. » [*ibid.*, p. 464, l. 1-6]

Ce qui importe à chaque fois, c'est de montrer l'ajustement des propositions entre elles, et le *gain* de connaissance que procure la prise de conscience de cet ajustement. Ce gain de connaissance ne se concrétise pas nécessairement par une quantité plus importante de choses connues : la variation du degré de cohérence peut conduire à rejeter des croyances précédemment tenues pour vraies.

> « En un mot, si la crédulité était l'effet du raisonnement et de l'expérience, elle devrait *augmenter et acquérir plus de force*, dans les mêmes proportions que le font la raison et l'expérience. Mais si c'est un don de la nature, elle sera plus forte pendant l'enfance, et *limitée et réfrénée* par l'expérience ; et l'observation la plus rapide de la vie humaine montre que c'est le dernier cas qui est vrai et non le premier. (...)
> Ce principe [le principe d'induction] est d'une application illimitée dans l'enfance, et est graduellement *réfréné et régulé* quand nous grandissons. » [IHM, VI, 24, p. 195, p. 199 ; mes italiques]
>
> « On ne peut pas dire que les jugements que nous formons quand nous attribuons de la vie et de l'intelligence aux autres êtres sont au départ

connaissance de Reid une condition similaire à 3c), condition qui – selon Plantinga – s'applique d'autant mieux si l'on suppose l'existence de Dieu. En accord avec de Bary, nous considérons que la référence à Dieu n'est pas requise pour la connaissance de premier ordre. Ce n'est que dans le cadre d'une réflexion sur les principes que cette référence joue un rôle (cf. II.2.a).

> dépourvus d'erreur. Mais les erreurs des enfants à ce sujet sont dues au fait qu'ils font une application trop généreuse du principe ; ils ont tendance à attribuer de l'intelligence à des choses inanimées. Ces erreurs n'ont pas de conséquences graves et sont *graduellement corrigées* par l'expérience et le jugement mûr. Mais la croyance dans la vie et l'intelligence des autres hommes nous est absolument nécessaire avant que nous soyons capables de raisonner ; et donc l'Auteur de notre être nous a donné cette croyance préalablement à tout raisonnement. » [EIP, VI, 5, p. 483 (l. 38-9) – p. 484 (l. 1-7), mes italiques]

En ce sens, confirmer un principe du sens commun ne signifie pas forcément le renforcer. Cela signifie que l'on est apte à délimiter plus précisément son champ d'application : si généralement, à la réflexion, on prend conscience du fait que son *extension* est beaucoup plus large qu'on ne l'aurait cru, il peut aussi se faire – comme c'est le cas pour le principe de crédulité, le principe d'induction et le huitième principe des vérités contingentes – que l'on soit amené à restreindre cette extension. Toujours est-il que, dans les deux cas, il s'agit d'un gain de cohérence. Nous améliorons notre connaissance du principe dans la mesure où nous affinons, nous ajustons son application. Par delà le côté disparate de la liste des moyens rationnels fournie par Reid, c'est bien la recherche d'une cohérence toujours plus forte entre les différents niveaux de notre structure épistémique qui constitue le fil conducteur de sa démarche.

II.2) Défendre un principe du sens commun face au non sceptique

II.2.a) Faire prendre conscience à l'interlocuteur qu'il connaît le principe

Quand, préalablement à la preuve, l'interlocuteur n'exprime pas de doutes à l'égard des principes du sens commun, la preuve ne vise qu'à lui faire prendre conscience qu'il possède un savoir qu'il n'avait jamais considéré auparavant. Dans ces conditions, la circularité épistémique à l'œuvre dans la preuve ne pose pas de problème puisque l'interlocuteur n'éprouve pas de résistance à l'égard des principes. Comme il adhérait à ces principes préalablement à la preuve, ce n'est pas un supposé « vice de forme » dans la preuve qui le conduira à rejeter ces principes.

> « Personne ne pense à se demander quelle raison il a de croire que son voisin est une créature vivante. Il serait quelque peu surpris si une autre personne lui posait une question si absurde ; et peut-être qu'il ne pourrait pas donner de raison qui ne prouverait pas également qu'une montre ou une marionnette est une créature vivante.
> Mais bien que vous puissiez le convaincre de la faiblesse des raisons qu'il donne pour sa croyance, vous ne pouvez aucunement l'en faire douter. Cette

> croyance repose sur une autre fondation que celle du raisonnement ; et par conséquent, qu'un homme puisse donner de bonnes raisons de la croire ou non, cela n'a pas le pouvoir de la renverser. » [EIP, VI, 5, p. 483, l. 13-22]

La connaissance des principes précède la preuve. La preuve n'est pas pour autant inutile : elle conduit l'interlocuteur à expliciter ses connaissances, à analyser le statut épistémique de propositions qu'il n'avait jamais formulées préalablement[431]. A cet égard, on peut nuancer le propos de Reid qui, parfois, s'en tient au seul constat de la circularité épistémique et conclut à l'idée selon laquelle les preuves des principes du sens commun sont vaines.

> « Si l'honnêteté d'un homme était mise en question, il serait ridicule d'en référer aux propres paroles de l'homme, pour déterminer s'il est honnête ou non. La même absurdité est présente quand on essaie de prouver, par quelque type de raisonnement que ce soit, probable ou démonstratif, que notre raison ne nous trompe pas, car le point qui est justement mis en question, est celui de savoir si l'on peut se fier au raisonnement. (...)
> Tout type de raisonnement pour la véracité de nos facultés ne revient à rien de plus qu'à prendre leur témoignage comme un gage de leur véracité. (...)
> S'il y a bien une vérité dont on peut dire qu'elle précède toutes les autres dans l'ordre de la nature, celle-ci [le septième principe des vérités contingentes] semble en avoir le meilleur titre ; car à chaque fois que l'on donne notre assentiment, que ce soit sur une évidence intuitive, démonstrative ou probable, la vérité de nos facultés est prise pour accordée et constitue, pour ainsi dire, une des prémisses sur laquelle notre assentiment est fondé. » [EIP, VI, 5, p. 480-1]

Même si les preuves des principes du sens commun « ne reviennent à rien de plus » qu'à présupposer ce que l'on veut prouver, leur utilité n'est pas nulle. La raison en est que si, « dans l'ordre de la nature », c'est-à-dire d'un point de vue logique, les principes du sens commun sont connus avant toute proposition ; d'un point de vue psychologique, c'est-à-dire « dans l'ordre de l'exposition », ils sont connus après les propositions auxquelles nous donnons immédiatement notre assentiment. Les preuves des principes du sens commun renversent l'ordre de la nature pour nous permettre de mettre en lumière l'évidence des principes.

Dans *An Inquiry*, Reid distingue deux types d'assentiment accordés aux

[431] Neta [2007, p. 79] propose également ce diagnostic de la preuve de Moore. La preuve de Moore n'a pas pour ambition de nous faire connaître ce que nous ne connaîtrions pas auparavant. Moore reconnaît lui-même qu'il ne peut poser les prémisses de sa preuve que s'il sait déjà qu' « il y a un monde extérieur ». En conséquence de quoi, il admet que sa preuve ne sert pas à nous faire faire l'acquisition d'une nouvelle connaissance. Moore achève son article en indiquant qu'il ne peut montrer qu'il sait que « ceci est une main, ceci en est une autre » que s'il use de prémisses dont il ne peut connaître la vérité que s'il sait que les choses extérieures existent. Autrement dit, Moore est d'accord avec le principal diagnostic de Wright, à savoir que les expériences perceptives ne peuvent constituer des raisons de croire les prémisses que si elles sont renforcées par des informations supplémentaires, comme celle qu' « il y a un monde extérieur ». La finalité de la preuve n'est pas de prouver la vérité de la conclusion, mais de mettre en évidence le fait que nous connaissions la conclusion bien avant que nous n'entreprenions d'en donner la preuve. Il ne s'agit pas de nous faire découvrir une vérité (nous faire savoir qu' « il y a un monde extérieur »), mais de manifester notre connaissance de cette vérité (nous faire savoir que « nous savons qu'il y a un monde extérieur »).

principes du sens commun à deux périodes distinctes de notre vie. Dans le passage suivant, il est question de l'assentiment que nous accordons à la fiabilité de nos sens, et de celui que nous accordons à la fiabilité des témoignages humains :

> « Pendant très longtemps, j'ai cru implicitement les informations de la Nature fournies par mes sens, avant que je n'apprisse suffisamment de logique pour être capable d'émettre un doute à leur égard. Et maintenant, quand je réfléchis au passé, je ne pense pas que j'ai été trompé par cette croyance. (...) Par conséquent, je considère cette croyance instinctive comme l'un des meilleurs dons de la Nature. Je remercie l'Auteur de mon être de me l'avoir accordée avant que ne s'ouvrent les yeux de ma raison, et de continuer de me l'accorder pour me servir de guide quand la raison me laisse dans le noir. Et maintenant je me fie à mes sens, non plus seulement par instinct, mais parce que j'ai confiance en un Guide fidèle et bienveillant, confiance fondée sur l'expérience de sa bonté et de son attention paternelle.
> En tout cela, je me comporte avec l'Auteur de mon être de la même manière dont je jugeais raisonnable de me comporter avec mes parents et mes professeurs. J'ai cru par instinct tout ce qu'ils me disaient, bien avant que je n'eusse l'idée du mensonge ou que je n'envisageasse la possibilité qu'ils me trompassent. Après coup, à la réflexion, je trouvai qu'ils s'étaient comportés de manière juste et honnête, pour mon bien. Je trouvai que si je n'avais pas cru ce qu'ils me disaient, avant que je ne pusse donner une raison de ma croyance, je n'aurais été à ce jour guère mieux qu'un nourrisson. (...) Et je continue d'accorder ce crédit, à la réflexion, à ceux dont j'ai fait l'expérience de l'intégrité et de la véracité, crédit qu'auparavant j'accordais par instinct. » [IHM, VI, 20, p. 170-1]

Dans un premier temps, c'est *par instinct* que nous prenons les principes du sens commun pour accordés. Cette attitude instinctive prédomine dans les premiers moments de l'existence, et subsiste par la suite. Même si elle est relayée par la raison, elle continue de faire son œuvre de manière souterraine. Cette attitude est ce en quoi consiste la connaissance immédiate des principes : à ce stade, le sujet connaît les principes, au sens où il maîtrise différentes pratiques du jugement et a confiance en leur fiabilité. Puis cette connaissance instinctive se mue en connaissance raisonnée. Au gré de ses expériences, le sujet découvre rétrospectivement de bonnes raisons de croire en la vérité des principes. C'est de manière éclairée que dorénavant il accorde sa confiance aux principes. Alors qu'auparavant le fait de tenir pour vrai un principe du sens commun était indissociable de la pratique du jugement, il fait maintenant l'objet d'une attitude distincte. Reid mentionne deux types de raison que, rétrospectivement, nous pouvons apporter pour consolider notre savoir des principes du sens commun :

Il y a tout d'abord des raisons fondées sur l'expérience. C'est l'expérience répétée de la justesse des principes qui, après coup, légitime la confiance qui leur a été instinctivement accordée. Chaque expérience réussie constitue une bonne raison de croire en la vérité du principe, même si nous y croyions bien avant. C'est le raisonnement inductif qui trouve ici une légitimité.

La considération de l'existence de Dieu fournit également une bonne raison de croire que les principes du sens commun sont vrais. La croyance que Dieu existe favorise la formation et la légitimation de la croyance que « nos sens sont fiables », bien que ce ne soit pas elle qui initie et rend possible le savoir du principe. Les principes du sens commun sont opérationnels bien avant que nous songions à donner des raisons de croire en leur bon fonctionnement. Donner des raisons de croire un principe du sens commun est une pratique non naturelle, qui s'exerce dans des circonstances dans lesquelles un doute est exprimé. La croyance en l'existence de Dieu n'a chez Reid aucun rôle fondateur : c'est une croyance qui, pour des esprits bien disposés à l'égard de Dieu, peut contribuer à mettre en exergue un savoir déjà en place. Après avoir clairement dénoncé le « faux pas » de Descartes, Reid ne commet donc pas la même erreur. Si l'on peut croire que « les principe du sens commun sont vrais » parce que l'on croit que « Dieu existe », reste que la connaissance des principes précède la possession de cette croyance. L'expression de cette croyance est la marque d'un esprit développé, elle ne pourra jamais supplanter la tendance naturelle de l'esprit à accorder du crédit aux sens ou aux témoignages d'autrui. Elle ne fait que conforter (ou corriger) cette tendance.

> « Pouvons-nous dire que cette croyance [en l'évidence de nos sens] est une inspiration du Tout Puissant ? Je pense qu'il y a une bonne raison pour laquelle on peut s'exprimer ainsi, car je la considère comme l'effet immédiat de notre constitution, qui est l'œuvre du Tout Puissant. Mais si nous comprenons « inspiration » d'une manière telle que cela implique que nous sommes persuadés qu'elle vient de Dieu, alors notre croyance en l'existence des objets des sens n'est pas une inspiration divine, car un homme croirait ses sens même s'il n'avait pas la notion de Dieu. Celui qui est persuadé d'être le fruit du travail de Dieu et que cela fait partie de sa constitution que de croire ses sens, peut considérer cela comme une bonne raison de confirmer sa croyance. Mais il avait cette croyance avant qu'il puisse donner cette raison, ou toute autre raison en sa faveur. » [EIP, II, 20, p. 231-2]

Autrement dit, croire que je suis la création de Dieu me donne une raison de plus de croire en la fiabilité de mes sens. Ou plutôt, cette croyance m'engage à former la croyance que « mes sens sont fiables » et à y donner mon assentiment. Préalablement à cette croyance, je savais déjà que mes sens étaient fiables, au sens où – sachant former des jugements perceptifs vrais – je prenais leur fiabilité pour assurée ; mais à ce stade, aucune pratique justificative n'avait cours.

Reid distingue deux manières de comprendre l'expression « inspiration divine » : tout d'abord, la croyance en la fiabilité de nos sens est d'inspiration divine au sens où Dieu est l'origine de notre constitution. Il nous a conçus de telle sorte que nous prenons pour accordée la fiabilité de nos sens. Dans cette perspective, nous croyons en la fiabilité de nos sens, non pas parce que nous croyons que nous sommes l'œuvre de Dieu, mais tout simplement parce que nous en sommes effectivement les produits. Par « croyance », il ne faut pas entendre ici une attitude doxastique spécifique. La croyance instinctive en la fiabilité de nos sens désigne un comportement mental par lequel, de manière irrésistible, sans conditions, nous

donnons notre adhésion à l'existence des choses perçues distinctement. En un second sens, la considération explicite de notre origine divine nous donne une raison de croire en la fiabilité de nos sens. La croyance produite n'est plus du tout une croyance naturelle. C'est le fruit d'un travail d'investigation, de mise en corrélation de certaines données. Cette croyance en la fiabilité de nos sens *du fait de* la croyance en l'existence de Dieu ne rend pas obsolète notre croyance instinctive. Elle lui sert simplement de révélateur.

Reid insiste sur cette distinction entre deux pratiques justificatives : s'il existe des croyances de la vérité desquelles nous sommes persuadés du fait de l'apport de justifications, le propre des principes du sens commun est que, si nous pouvons donner des raisons de croire qu'ils sont vrais, ces raisons sont artificielles, car ce n'est pas pour ces raisons que nous adhérons aux principes.

> « Peut-être qu'on pourrait dire que l'expérience que nous avons faite de la fidélité de la mémoire est une bonne raison de faire confiance à son témoignage. Je ne nie pas que cela peut constituer une raison pour ceux qui ont fait cette expérience et qui ont réfléchi là-dessus. Mais je crois qu'il y en a peu qui ont déjà pensé à cette raison et qui en ont éprouvé le besoin. Les circonstances qui conduisent un homme à y avoir recours doivent être très rares. Et ceux qui y ont eu recours croyaient au témoignage de la mémoire avant l'expérience de sa fidélité. Cette croyance ne pouvait pas être causée par l'expérience qui est venue après elle. » [EIP, III, 2, p. 256]

> « Ainsi, la croyance selon laquelle les personnes qui nous entourent sont des êtres vivants et intelligents, est une croyance pour laquelle nous pouvons peut-être donner une raison, quand nous sommes capables de raisonner ; mais nous avions cette croyance avant que nous puissions raisonner et avant que nous puissions l'apprendre par l'éducation. » [EIP, VI, 5, p. 467]

> « En effet, si nous croyons qu'il y a un sage et bienveillant Auteur de la nature, nous pouvons considérer cela comme une bonne raison de croire qu'il continuera longtemps à appliquer les mêmes lois de la nature et à établir les mêmes connexions entre les choses ; parce que s'il faisait autrement, nous ne pourrions rien apprendre du passé et toute notre expérience ne serait d'aucune utilité pour nous. Mais bien que ce genre de considération, quand nous commençons à raisonner, puisse confirmer notre croyance en la continuité du cours actuel de la nature, il est certain qu'elle n'a pas produit cette croyance ; car les enfants et les simples d'esprits ont cette croyance dès qu'ils savent que le feu va les brûler. Elle doit donc être l'effet de l'instinct, pas de la raison. » [IHM, VI, 24, p. 196]

Les raisons de croire ne sont donc que des produits de la raison, comprise comme une excroissance du sens commun. Dans ces conditions, nous pouvons très bien ne jamais les envisager. Les principes du sens commun ne puisent leur légitimité que dans les racines du sens commun. Le recours à la raison peut leur donner, au cours du développement de l'esprit humain, un peu de vigueur ; mais là s'arrête son rôle. La raison philosophique n'est pas fondatrice de connaissance. Elle n'intervient que dans un second temps, lorsqu'il s'agit de réfléchir sur le mode

d'acquisition de nos connaissances et de fournir des justifications à un esprit en quête d'ordre. Elle sert à donner de la légitimité à ce qui se présente comme une inclination, une tendance de notre esprit. Reid insiste pour que nous ne voyions pas dans l'assentiment explicite que nous accordons aux principes du sens commun l'instauration d'un nouveau savoir. Il ne s'agit en aucun cas d'un assentiment inaugural, qui résulterait d'une délibération antérieure. Il ne s'agit à chaque fois que de « donner notre assentiment à un assentiment préalable, instinctif ».

II.2.b) Fixer la connaissance du sens commun

Outre la fonction qui consiste à valider la possession d'un savoir, on peut reconnaître aux preuves des principes du sens commun la fonction de formuler ces principes, et donc de les fixer [EIP, VI, 4, p. 457, l. 1-4]. Fixer la connaissance du sens commun est un objectif clairement affiché. Concrètement, cela revient à codifier cette connaissance, à en énoncer les règles. Ce rôle est dévolu aux philosophes, c'est-à-dire aux experts en « anatomie de l'esprit » (la science de l'esprit humain). La réalisation de cet objectif constitue « un des principaux *desiderata* de la logique » [IHM, conclusion, p. 216].

> « La Nature a donné ces pouvoirs [pouvoirs de faire des distinctions précises et des conceptions générales] à tous les hommes, et ils peuvent les utiliser quand les circonstances l'exigent. Mais ils laissent aux philosophes le soin de leur donner des noms, et de discuter de leur nature. De même, la Nature a donné des yeux à tous les hommes, et ils peuvent en faire bon usage, mais comprendre la structure de l'œil, formuler la théorie de la vision, c'est le travail des philosophes. » [EIP, VI, 5, p. 467]

Chaque principe correspondant à un pouvoir de l'esprit en constitue d'une certaine manière la « fiche technique », la règle d'utilisation. Il désigne un ensemble de prescriptions que nous suivons sans en avoir conscience, et qui sont tournées vers l'obtention de la connaissance. Le rôle des philosophes est d'énoncer ces règles de la manière la plus précise qui soit. Alors que nous les appliquons sans les prendre explicitement en compte, à charge au philosophe d'extraire des applications concrètes qui en sont faites un noyau commun qui constituera la règle générale. Rétrospectivement, cette règle générale permet de relier et de donner une légitimité à toutes les applications qui en ont été faites. Reid désigne souvent les principes comme des « commandements [“*dictates*”] du sens commun ». Quand ils sont simplement utilisés, c'est-à-dire quand ils ne constituent pas l'objet explicite de la discussion, les principes sont moins des vérités que des impératifs de notre nature, des prescriptions, des normes. Les gens utilisent leur sens commun ; le logicien qu'est Reid cherche à dégager les directives communes à l'ensemble des jugements formés et à les rassembler en une formule. Cette formule fonctionne comme une recommandation, une notice d'utilisation, bref un mode d'emploi.

L'analogie avec la règle technique permet d'expliquer pourquoi la référence tardive aux principes du sens commun n'est pas le propre d'un esprit peu précautionneux, mais est plutôt la marque d'un esprit en bon état de marche. En effet, généralement, nous ne consultons pas les notices d'utilisation. Nous ne nous avisons de lire le manuel d'utilisation du réfrigérateur, de la calculatrice, qu'en cas de panne ou de défaillance technique, ou lorsque nous faisons l'acquisition d'un matériel dont les conditions d'usage diffèrent fortement de celles que nous avons déjà eu l'occasion d'appliquer. Cette dernière situation étant exclue pour les principes du sens commun, reste le premier cas : celui de la défaillance technique. L'analogie s'applique : nous ne ressentons le besoin de formuler ces principes et de nous y référer que lorsque nous sommes confrontés à de l'anormalité. L'anormalité à laquelle Reid est confronté est celle exemplifiée par les questions du sceptique. C'est parce que ses questions nous désarçonnent, parce qu'elles sont le symptôme d'un probable dysfonctionnement chez le sceptique, qu'il devient nécessaire de mettre les choses au clair et de donner un caractère explicite et prescriptif à ce que, normalement, nous ne nous efforçons pas de respecter. Les notices constituées par les listes des principes premiers ne font qu'entériner une pratique réglée que nous maîtrisons depuis longtemps. Mais les objections du sceptique persistant, il a semblé nécessaire au philosophe de donner un aspect officiel à ces normes de l'assentiment.

Comme toutes les notices, ces listes décrivent le fonctionnement de l'esprit humain, en même temps qu'elles recommandent l'adoption d'un certain comportement. De même que nous pouvons distinguer deux types de notice – les notices « orientées-tâches » et les notices « orientées-fonction » – les listes fournies par Reid combinent ces deux aptitudes. Les manuels d'utilisation « orientés-tâche » indiquent, pour une action ou finalité souhaitée, les étapes nécessaires à sa réalisation. C'est un manuel qui nous guide pas à pas. Les modes d'emploi « orientés-fonction » décrivent l'ensemble des utilisations qui peuvent être faites d'une partie ou d'un ensemble de parties de l'objet[432]. L'adoption de la démarche propre aux manuels « orientés-tâches » a pour conséquence sa redondance. Si une opération se retrouve dans plusieurs procédures, il faut répéter les informations qui la concernent, afin d'éviter à l'utilisateur de devoir compléter une procédure en allant chercher ailleurs les informations qui concernent une des opérations qui la constituent (par exemple, l'opération « ouvrir un fichier » – qui consiste à aller dans le menu « fichier » et à cliquer sur « ouvrir » – est une mini-procédure qui se retrouve dans de nombreuses procédures). Cette caractéristique se retrouve dans les listes fournies par Reid. Il concède que « l'énumération » qu'il effectue pourra paraître « redondante » à certains [EIP, VI, 5, p. 468]. Ainsi, dans l'exposé des principes premiers des vérités contingentes qui concernent la fiabilité d'une faculté,

[432] Un manuel « orienté-tâche » (ou « manuel procédural ») partira d'une question que l'utilisateur se pose (« Comment puis-je reprogrammer mon ordinateur ? ») pour indiquer l'ensemble des procédures à mettre en œuvre pour y parvenir. Un manuel « orienté-fonction » (ou « manuel de référence ») fonctionne de manière moins intuitive : on sélectionne un élément de l'objet et on indique l'ensemble des utilisations que l'on peut en faire. Par exemple, pour un logiciel, on sélectionne les barres de boutons une par une et on décrit par le menu chaque bouton, en décomposant toutes les opérations. Cette démarche suit davantage la logique du concepteur que celle de l'utilisateur. Cf. [Wettengel et Fontanille].

on trouve des remarques similaires, concernant « l'autorité » de la conscience, « l'autorité de la mémoire », et « l'autorité » de nos sens. Ce recoupement est inévitable. La liste fournie par Reid peut donc être consultée de façon séquentielle. Elle constitue un guide d'utilisation dans des circonstances précises : pour celui qui doute des principes du sens commun (le sceptique), ou pour celui qui réfléchit sur les rouages de l'esprit humain (le philosophe). Parallèlement, chaque essai consacré à un pouvoir spécifique de l'esprit constitue une description du fonctionnement et des usages qui peuvent être faits de cette faculté. Cette démarche s'apparente à l'œuvre d'un rédacteur technique, qui procède en partant d'une fonction particulière de l'objet étudié[433, 434].

Les preuves des principes du sens commun ont pour finalité de nous aider à mieux cerner les règles que nous suivons dans la connaissance. On pourrait craindre qu'un tel objectif conduise à la fossilisation de la connaissance de base. C'est une critique que l'on adresse souvent à Reid : la volonté d'énumérer les principes du sens commun a des relents de dogmatisme. C'est aussi un point que l'on ne manque pas de faire quand il s'agit de discuter les liens que le pragmatisme entretient avec la philosophie du sens commun : si le pragmatisme est une philosophie du sens commun, c'est une philosophie du sens commun *critique* et *post-darwinienne*[435]. On se prémunit ainsi de tout reproche de fixisme. Pourtant, si la philosophie reidienne semble bien s'acclimater au pragmatisme, et si le pragmatisme s'accommode bien de Reid, c'est parce que ce dernier ne prétend pas à l'exhaustivité quand il énumère les principes du sens commun. La liste des principes qu'il fournit constitue un état des lieux provisoire, dont la validité doit être mise en rapport avec l'état actuel de la recherche. La carte de l'esprit humain qu'il a dressée n'est encore tracée qu'à gros traits. Il en espère une plus parfaite. Cet état des lieux est destiné à être ajusté par la suite, l'ajustement pouvant prendre la

[433] Pour continuer de filer la métaphore de la rédaction technique, on peut considérer le chapitre 2 du premier livre de l'*Essai*, consacré à la présentation générale des « principes pris pour accordés » comme la marque d'un manuel d'utilisation de type « pédagogique ». Dans ce cas, on commence par présenter une opération de manière très générale, avant de détailler par la suite (les livres suivants) certains points. L'avantage de ce type de démarche est que, même lorsque l'opération est présentée de manière détaillée, on peut facilement la replacer dans un contexte plus global.

[434] On trouve chez Pollock [1986, 2001] une discussion du statut des « normes épistémiques » qui se conforme à l'approche reidienne défendue ici. Ces normes non justifiables, intégrées à notre constitution, ont pour fonction d'organiser le passage du donné sensible aux croyances sur le monde physique. Elles s'intègrent dans une théorie de la connaissance qui fait de la connaissance une « compétence », une aptitude, plutôt qu'une « performance », un accomplissement. Dans ce cadre, la théorie de la connaissance a pour fonction d'articuler les règles qui constituent notre « connaissance de la manière dont il faut connaître. » Nous n'avons pas directement accès à ces règles, mais nous détectons de manière assez fiable quand notre pratique du jugement s'écarte de ces règles. La majeure partie de notre « connaissance de la manière dont il faut connaître » nous est innée plutôt qu'acquise. C'est à la fois un point de logique (il serait impossible de commencer à apprendre à connaître si nous ne savions pas déjà, dans une certaine mesure, comment connaître) et le résultat de l'évolution, qui a inscrit en nous la connaissance de la manière dont il faut connaître. Cela se confirme par le consensus général, que manifestent les personnes non averties, sur les procédés qu'elles utilisent pour connaître. Les normes épistémiques ne sont pas de simples généralisations de la manière dont, de fait, nous connaissons. Ce sont des règles auxquelles nous essayons en un certain sens de nous conformer. Ainsi, la perception d'une divergence à l'égard de ces règles nous conduit à corriger notre manière de connaître. Bref, selon Pollock, les normes épistémiques sont des articulations de notre connaissance innée de la manière dont il faut connaître.

[435] Voir Lundestad [2006].

forme d'un amendement, d'une précision ou d'une confirmation. Certes, Reid n'envisage pas véritablement qu'un principe du sens commun puisse être rejeté. Quoi qu'il en soit, l'éventualité d'un changement radical reste une possibilité théorique : si Dieu décidait de nous accorder de nouvelles facultés, il faudrait bien compléter la liste. Même si cette éventualité est envisagée sur un ton sarcastique [EIP, VI, 5, p. 481, l. 13-4], Reid ne peut pas totalement l'écarter. Surtout, il ne faut pas oublier que c'est la confrontation avec le sceptique qui pousse Reid à dresser cette liste. Il est évident que – dans l'état normal des choses – la simple existence de principes pris pour accordés suffit à connaître. Ce n'est que pour répondre à une demande déraisonnable que Reid s'adonne au projet consistant à énumérer ces principes.

II.2.c) Améliorer la connaissance du sens commun de l'interlocuteur

La stabilisation de la connaissance n'est pas un objectif en soi. S'il est important de « fixer » les principes du sens commun, c'est parce que cette clarification et l'unanimité qu'elle doit susciter contribuent à améliorer la connaissance de l'esprit humain. Édicter les principes du sens commun ne revient pas à couler la connaissance de base dans le bronze : cela implique de faire surgir les liens étroits qui existent entre les différentes parties de notre structure épistémique, ce qui se répercute sur les principes eux-mêmes. Leur connaissance est améliorée dans la mesure où elle devient indissociable de la saisie de toutes leurs implications, de tout le réseau de propositions qu'ils emportent avec eux. C'est pourquoi il ne faut pas voir dans la volonté reidienne de cerner les principes du sens commun la volonté de restaurer le sens commun dans sa pureté primitive. La nature humaine étant perfectible, une telle entreprise est nécessairement vouée à l'échec, d'autant plus qu'il faut s'appuyer sur la raison (c'est-à-dire sur ce qui constitue un développement du sens commun) pour parvenir à la délimitation du sens commun.

A cet égard, on peut établir un parallèle avec la démarche rousseauiste : quand Rousseau se propose de décrire l'homme à l'état de nature, il ne conçoit pas son entreprise comme un retour à la pureté des origines. Il s'agit pour lui d'une étape nécessaire pour progresser dans la connaissance de la nature humaine, et pour faire progresser l'espèce humaine elle-même. Rousseau est conscient de la contradiction que revêt une telle aspiration[436] : en cherchant à se connaître, on développe des facultés (notamment des facultés d'abstraction) que l'on ne possédait pas à l'état de nature. De même, en cherchant à dégager les principes du sens commun, on développe notre raison « raisonnante ». Par conséquent, les principes dégagés ne sont *pas* les principes tels qu'ils sont opérationnels la plus grande partie de notre vie. Le travail d'élucidation et d'appropriation des principes communs,

[436] « Ce qu'il y a de plus cruel encore, c'est que tous les progrès de l'espèce humaine l'éloignant sans cesse de son état primitif, plus nous accumulons de nouvelles connaissances, et plus nous nous ôtons les moyens d'acquérir la plus importante de toutes, et que c'est en un sens à force d'étudier l'homme que nous nous sommes mis hors d'état de le connaître. » [1755, préface, p. 52]

mené par la raison, n'est pas sans effet sur les principes eux-mêmes. C'est un point qu'a souligné Malherbe. A propos de la philosophie de l'esprit, il indique :

> « (…) elle doit mettre en œuvre dans sa recherche ce qu'elle aura dégagé au terme de sa recherche. Les principes du sens commun sont ici à la fois le *terminus a quo*, à la base de toute connaissance, y compris philosophique, et le *terminus ad quem* de l'enquête scientifique. On en aura fait un usage naïf avant de les avoir dégagés par la réflexion. (…)
> Et il résulte de cette double position des principes du sens commun comme vérités premières (à statut méta-théorique) et comme vérités dernières (objets de la théorie), une sorte de contamination réciproque. » [1991, p. 560, p. 568, je souligne]

Les principes communs qui sont à la base de toute connaissance et ceux qui sont le résultat de l'enquête scientifique ne sont pas *exactement* les mêmes. Deux raisons à cela : tout d'abord, la valeur épistémique des principes qui sont extraits de notre pratique est augmentée par le travail d'élucidation qui a été réalisé ; ensuite, on donne aux principes une forme propositionnelle générale. Cette connaissance propositionnelle – en s'ajoutant au savoir-faire préalable – le complète et l'affermit. Il ne constitue pas un simple additif externe au savoir-faire préalable. Il s'agit d'une partie du savoir-faire lui-même, d'un mode de manifestation de ce savoir-faire. Si généralement notre savoir-faire se manifeste sous la forme de comportements, ou de jugements naturels particuliers portant sur le monde qui nous entoure ; avec le développement de la raison, l'exercice de nos capacités naturelles porte sur d'autres objets (les principes qui président à notre connaissance du monde, et non plus le monde lui-même) et prend d'autres formes (des propositions générales). Ces manifestations diverses constituent les expressions des différents degrés auxquels nous pouvons déployer nos capacités naturelles.

Si les principes premiers opérationnels dans la formation des prémisses n'ont ni la même forme, ni exactement le même statut épistémique que lorsqu'ils sont dérivés des prémisses, alors la circularité épistémique à l'œuvre dans les preuves de ces principes n'est ni complète, ni vicieuse. Elle n'est pas complète, car le savoir-faire manifesté dans la formation des prémisses n'est pas aussi sécurisé que celui qui se manifeste dans la formulation des principes du sens commun. Elle n'est pas vicieuse car elle nous fait progresser dans la connaissance des principes. Par conséquent, les preuves des principes du sens commun sont loin d'être sans intérêt : elles ne se contentent pas de mettre à jour des principes déjà opérationnels dans la pratique ordinaire du jugement, mais elles améliorent notre connaissance des principes[437].

[437] C'est une fonction que DeRose [1992, p. 9] attribue également aux arguments « épistémiquement circulaires » de Descartes.

II.3) Défendre un principe du sens commun face au sceptique

II.3.a) Faire prendre conscience à l'interlocuteur qu'il connaît ce dont il dit douter

Quand l'interlocuteur affirme douter des principes du sens commun, la tâche qui consiste à le convaincre de leur vérité semble perdue d'avance. La raison en est que l'argumentation présupposera les principes mêmes pour lesquels on cherche des raisons de croire. Si le sceptique n'accepte pas les principes qui constituent l'argumentation, comment pourrait-il être convaincu par celle-ci ? La discussion n'est donc possible qu'avec un sceptique modéré : un sceptique qui, tout en affirmant que les principes sur lesquels la discussion est basée ne sont pas des principes dont on peut prouver la vérité, concède qu'ils sont nécessaires à la discussion. Le sceptique radical, s'il est véritablement conséquent avec lui-même, ne doit même pas accepter de « dire seulement quelque chose », car alors il succomberait assurément à une contradiction performative[438]. Dans ces conditions, selon les mots d'Aristote :

> « S'il ne dit rien, il serait ridicule de chercher à exposer nos raisons à quelqu'un qui ne peut donner la raison de rien – en tant qu'il ne le peut. Un tel homme, en tant que tel, est dès lors semblable à une plante. » [*Métaphysique*, *Γ*, 4, 1006a15]

De même, Reid prévoit la capitulation du sceptique, non pas parce qu'il aurait été battu par "*knock out*" par les arguments de l'adversaire, mais par dépérissement progressif, faute d'interlocuteurs avec lesquels il pourrait alimenter la polémique. C'est à propos d'une telle sorte de sceptique que Reid affirme l'inutilité de la discussion :

> « Il est vain de raisonner avec un homme qui nie les principes premiers sur lesquels le raisonnement est fondé. Ainsi, il serait vain d'essayer de prouver une proposition d'Euclide à un homme qui nie les axiomes. En effet, nous ne devons jamais raisonner avec des hommes qui nient les principes par obstination et refus de se soumettre à la raison. » [EIP, VI, 4, p. 460]

On peut présumer que de tels sceptiques sont rares. En tout cas, force est de reconnaître que, face à un auditoire qui non seulement professe le scepticisme, mais aussi vit son scepticisme, aucun argument ne peut faire quoi que ce soit.

> « Si un sceptique construisait son scepticisme sur ce fondement, que tous nos pouvoirs de raisonner et de juger sont trompeurs dans leur nature, ou décidait

[438] La contradiction est entre l'énonciation et le contenu de l'énoncé, ce que Jaffro nomme « autophagie » [2008, p. 12].

> au moins de suspendre son assentiment jusqu'à ce qu'il soit prouvé qu'ils ne le sont pas ; il serait impossible – *par l'argument* – de le déloger de cette emprise, et on devrait même le laisser s'abandonner tout à fait à son scepticisme. » [EIP, VI, 5, p. 480, l. 31-5, mes italiques][439]

L'argumentation rationnelle n'a donc aucun effet sur un sceptique radical. Par contre, un sceptique modéré comme Hume constitue un interlocuteur privilégié pour le philosophe du sens commun[440]. La raison en est que Hume, bien qu'insistant sur l'impossibilité d'établir par voie argumentative le statut épistémique positif de certaines croyances fondamentales, insiste également sur le caractère instinctif et irrésistible de ces croyances. Dans ces conditions, il n'y a pas de contradiction entre l'entame et la poursuite d'une discussion d'un côté, et l'affirmation selon laquelle les principes qui sous-tendent cette discussion ne constituent pas des connaissances d'un autre côté. L'accusation d'inconséquence, qui souligne l'incompatibilité entre le moment de l'analyse et le moment de la vie ordinaire, n'est pas non plus une accusation qui peut atteindre un tel sceptique. Comme l'explique Hume :

> « Ma pratique réfute mes doutes, dites-vous. Mais vous vous méprenez sur le sens de ma question. Dans mon action, j'ai pleine satisfaction sur ce point ; mais, comme philosophe qui a sa part de curiosité, je ne dirai pas de scepticisme, je désire apprendre le fondement de cette inférence [l'inférence entre les qualités sensibles et les pouvoirs cachés]. » [1748, section IV, 2ième partie, p. 98]

Autrement dit, défendre un propos sceptique n'implique pas d'adopter un comportement sceptique. Soutenir que l'on ne peut pas rendre raison de certaines inférences n'implique pas d'endosser l'attitude absurde qui consisterait à ne plus effectuer ces inférences. Tout ce qu'un tel sceptique affirme, c'est que les croyances fondamentales et irrésistibles sur lesquelles notre conduite (actions, discours, pensées) s'appuie, ne sont pas justifiées. Il revient à l'adversaire de lui fournir un argument adéquat, c'est-à-dire non circulaire.

Reid ne peut satisfaire une telle demande. Dans la mesure où l'ensemble de son propos peut se résumer à sa fidélité à la thèse aristotélicienne, selon laquelle il faut distinguer les propositions qui ont besoin de preuves de celles qui n'en ont pas besoin, Reid récuse toute demande *générale* de démonstration. Il ne supporte pas le regard *uniformisant* que ses adversaires posent sur l'ensemble des parties de notre système épistémique. Sa réponse consiste à leur ouvrir les yeux sur le caractère diversifié de nos croyances et de leurs statuts épistémiques. L'argument de Reid sera faible d'un certain point de vue (du point de vue de la demande initiale du sceptique), mais pas nul pour autant.

---

[439] On trouve une réaction similaire chez Locke : « Celui qui en est à se demander s'il est quelque chose ou non, je ne lui parle pas, pas plus que je ne discuterais avec un pur rien, ou que je ne tenterais de convaincre le Néant qu'il est quelque chose. Si quelqu'un prétend être suffisamment sceptique pour nier sa propre existence (car en douter réellement est manifestement impossible), laissez-le, je vous prie, jouir du bonheur chéri d'être rien, jusqu'à ce que la faim ou quelqu'autre douleur le convainque du contraire. » [*Essai*, IV, 10, §2]

[440] [IHM, V, 7, p. 71] : Reid distingue les "*semi-sceptics*" des "*thorough and consistent sceptics*".

> « Tout type de raisonnement pour la véracité de nos facultés ne revient à rien de plus qu'à prendre leur témoignage comme un gage de leur véracité ; et c'est ainsi que nous devons faire implicitement, jusqu'à ce que Dieu nous ait donné de nouvelles facultés pour prononcer un jugement sur les anciennes ; et la raison pour laquelle Descartes fût satisfait avec un argument *si faible* pour la véracité de ses facultés était fort probablement qu'il n'en avait jamais sérieusement douté. » [EIP, VI, 5, p. 481, l. 11-6, mes italiques]

Selon Reid, l'argument de Descartes est faible s'il prétend établir de manière non circulaire la vérité du principe selon lequel nos facultés sont fiables, mais il n'est pas totalement inefficace si sa finalité est bien comprise. Une telle preuve peut mouvoir le sceptique en lui faisant prendre conscience, non pas qu'il présuppose les principes mêmes dont il dit douter (Hume en convient sans discuter), mais qu'il sait ce dont il dit douter. La défense des principes du sens commun a une utilité même quand une telle justification s'adresse au sceptique qui, préalablement à cet argument, émet un doute à l'égard de ces principes. La raison en est que, *ce dont le sceptique doute, ce n'est pas du principe lui-même, mais c'est de la possibilité qu'il puisse faire l'objet d'un savoir*. Un sceptique comme Hume ne doute ni du principe d'induction, ni du principe affirmant que « le cours de la nature est régulier ». Ces principes font l'objet de convictions indéfectibles. Il doute qu' « *il sait que* le cours de la nature est régulier ». Cependant, le fait qu'avant le début de la preuve l'interlocuteur doute que la conclusion puisse faire l'objet d'un savoir, ne constitue pas un obstacle au fonctionnement de la preuve. Nous pouvons douter que « nous savons que nos facultés sont fiables » tout en prenant pour accordée la fiabilité de nos facultés. Dans ces conditions, la preuve peut démarrer.

Cette distinction entre « douter que *p* » et « douter que l'on sait que *p* » permet de résoudre une difficulté majeure qui se pose aux preuves des principes du sens commun : les défenseurs d'une conception libérale de l'autorisation épistémique considèrent que ces preuves ne peuvent transmettre la justification des prémisses à la conclusion que si elles s'adressent à une catégorie restreinte d'interlocuteurs, à savoir ceux qui ne doutent pas de la conclusion avant que la preuve ne leur soit présentée. Ce n'est que dans cette mesure qu'ils acceptent les prémisses. Maintenant, il apparaît que ces preuves peuvent s'adresser aux sceptiques déclarés, sans être totalement inopérantes. Si ce dont le sceptique doute, c'est qu' « il sait que ses facultés sont fiables », alors ce doute circonscrit ne l'empêche pas d'accepter les prémisses. En effet, un sujet peut douter qu' « il sait que *P* » (« ma perception est fiable ») tout en sachant que *P*. S'il sait que *P*, alors il accepte les prémisses (qui prennent la forme de jugements perceptifs immédiats), ce qui permet d'entamer la discussion.

Pour comprendre ce point, distinguons deux sens auxquels une proposition peut être considérée comme « indubitable ». Cela peut être :

1. une proposition dont on ne peut douter ;
2. une proposition connue.

Comme le remarque Moore [1928-9], une proposition qui est indubitable, au sens où l'on ne peut pas ne pas la connaître, n'est pas forcément une proposition que l'on ne peut pas ne pas mettre en doute. Inversement, une proposition à laquelle on ne peut pas s'empêcher de donner son assentiment n'est pas forcément une proposition dont on considère qu'on la connaît.

Dans le premier cas, nous pouvons douter de choses sans que cela implique qu'elles ne soient pas sues. La raison en est que le doute et le savoir ne portent pas sur le même niveau de notre structure épistémique. Ce dont il y a savoir n'est *pas* le type de savoir qui est mis en doute. Dans ces conditions, il n'y a pas incompatibilité entre douter que l'on sait que *P* (*P* désignant une présupposition du sens commun) et savoir que *P*. Pour le comprendre, il faut partir de l'idée selon laquelle « l'assertion implique la connaissance ». En disant que *P*, un sujet implique qu' « il sait que *P* »[441]. Le savoir impliqué par l'assertion est un savoir qui doit répondre aux normes internalistes de la justification. Si je dis que *p*, je m'expose à la question de savoir comment je sais que *p*. Je dois me tenir prêt à donner des justifications en faveur de la vérité de *p*. Cela fait partie des conditions d'assertabilité de la proposition.

Quand un sceptique de la trempe humienne dit qu'il doute que *P*, il affirme en réalité qu'il doute « savoir que *P* ». Il doute de la possibilité qu'il puisse y avoir un savoir que *P*, étant entendu que selon lui, si savoir que *P* il y a, il faut pouvoir en rendre raison par des arguments non circulaires. Quand il dit qu'il doute que *P*, le sceptique ne veut sûrement pas dire que *P* n'est pas indubitable au premier sens. La croyance que « nos facultés sont fiables » s'imprime avec autant de force et vigueur sur notre esprit que sur l'esprit du sceptique. Par contre, il lui semble que cette croyance n'est pas indubitable au second sens. La raison en est qu'il n'arrive pas à se représenter les raisons qui pourraient justifier son savoir que *P*.

Nous pouvons lui répondre que s'il échoue à remplir cette exigence internaliste, cela n'implique pas qu'il ne sait pas que *P* : il sait faire des jugements perceptifs vrais, et cette compétence se manifeste par la confiance minimale qu'il place en la fiabilité de sa faculté de perception sensible. De même qu'il est possible de savoir que *P* sans savoir que « nous savons que *P* », il est possible de savoir que *P* tout en doutant « savoir que *P* ». C'est faute de prendre en compte les différents degrés de savoir possibles que le sceptique conclut de façon radicale qu'il ne sait pas que *P*.

Dans “Four forms of Scepticism” (p. 198-9), Moore indique que c'est une erreur de penser que « si un homme croit sincèrement qu'une chose est douteuse, il doit en douter ». Cette distinction entre ce dont un homme croit douter et ce dont il doute effectivement s'intègre dans le cadre d'une stratégie de réfutation du scepticisme qui souligne l'incohérence du sceptique (ce qu'il dit est contraire à ce qu'il fait). Il apparaît que la distinction entre le doute proclamé et le doute effectif, qui s'accompagne de la distinction entre savoir et savoir que l'on sait, est ce qui permet au contraire de donner une certaine crédibilité au sceptique. En effet, il

[441] Sur ce point, voir [Engel 2007, p. 58].

devient possible de savoir tout en ne sachant pas que l'on sait, de proclamer un doute (portant sur une connaissance de second ordre) tout en ne doutant pas (relativement à la connaissance de premier ordre), sans qu'une telle attitude ne soit taxée d'absurdité. L'attitude du sceptique, qui consiste à dire qu'il doute que *P*, alors même que ses actes, jugements et pensées attestent qu'il croit que *P*, et même qu'il le sait (il s'agit d'un savoir caractéristique de l'exercice d'un savoir-faire), loin d'être totalement incohérente, est une attitude intelligible. C'est même une attitude subtile en ce qu'elle révèle les différents niveaux de connaissance que l'on peut avoir d'un même objet. Là où le sceptique manque de finesse, c'est quand – de l'impossibilité de donner des raisons non circulaires de croire que *P* – il conclut au fait qu'il ne sait pas *du tout* que *P* ; c'est quand il affirme qu'il est douteux que *P* alors même qu'il sait que *P*. Or un doute exprimé ne détruit pas un savoir effectif, dans la mesure où ce doute et ce savoir ne portent pas sur les mêmes niveaux de notre structure épistémique. Le doute sceptique est un doute de second niveau, qui porte sur le « savoir que *P* », alors que le savoir existant est un savoir de premier niveau, qui porte sur *P*.

S'il est possible de douter que « l'on sait que *P* » tout en sachant que *P*, c'est parce que, pour savoir que *P*, il n'est pas nécessaire d'avoir préalablement éliminé toutes les alternatives dont on sait qu'elles sont incompatibles avec le savoir que « l'on sait que *P* ». La possibilité de préserver le savoir que *P*, alors même que l'on a des raisons de douter que « l'on sait que *P* », est due à l'abandon de deux principes :

1. le principe KK, selon lequel K*p* ⊃ KK*p* (Si S sait que *p*, alors S sait qu' « il sait que *p* ») ;
2. le principe d'exclusion, selon lequel, pour savoir que *p*, S doit exclure toute proposition dont il sait qu'elle est incompatible avec *p*.

L'acceptation du premier principe est un terrain favorable à l'acceptation du second principe. En effet, si – quand un sujet sait que *p* – il sait qu' « il sait que *p* », alors cela suppose que sont exclues les propositions dont il sait qu'elles ne sont pas compatibles avec *p*. Ainsi, si – quand je sais que *p* (« ceci est un crayon ») – je sais que je sais que *p*, cela suppose que, par exemple, je sais aussi que non *sh* (« je suis un cerveau dans une cuve »). Or pour savoir que non *sh*, il faut que j'établisse de manière concluante la fausseté de cette hypothèse sceptique, ce dont je ne suis pas capable. Au niveau de la connaissance de base, l'abandon du principe KK facilite l'abandon du principe d'exclusion[442]. Dans ces conditions, si je sais que *p* (« ceci est un crayon »), alors (selon le principe de clôture épistémique) je sais que *P* (« ma perception sensible est fiable », il s'agit d'un savoir propre à l'exercice de mes compétences perceptives) ; mais cela n'implique pas que je sois capable d'exclure

[442] Ce n'est pas la stratégie anti-sceptique de Moore : Moore considère qu'il sait qu' « il ne rêve pas ». Il accepte le principe d'exclusion, mais au lieu de conclure qu'il sait que « ceci est un crayon » à partir de son savoir qu' « il ne rêve pas » (ainsi que l'exige le sceptique), il conclut qu'il sait qu' « il ne rêve pas » à partir de son savoir que « ceci est un crayon ». Le savoir que « ceci est un crayon » est un savoir de base, dont la spécificité est que nous le connaissons sans preuve (bien que nous puissions avoir en sa faveur un certain type d'évidence, comme l'évidence sensible).

de manière concluante la possibilité d'une hypothèse sceptique. Je peux donc savoir que *p* sans savoir que « je sais que *p* ». Si l'hypothèse sceptique est incompatible avec un savoir de second ordre, sa non exclusion ne remet pas en cause un savoir de premier ordre. Il est tout à fait possible que je sache que « ceci est un crayon » sans que je puisse dire pourquoi l'hypothèse sceptique est fausse[443].

Dans ces conditions, bien que le sceptique sache que *P*, il ne s'en suit pas qu'il se considère autorisé à *affirmer* que *P*. S'il faisait une telle assertion, cela impliquerait que – selon les canons de la discussion qu'il accepte – il réponde à la demande justificative de son interlocuteur. Ne sachant pas comment la satisfaire, le sceptique considère qu'il ne sait *pas du tout* que *P*, alors qu'il devrait se contenter de conclure qu' « il ne sait pas s'il sait que *P* ou non » (il doute savoir que *P*). Mais n'étant pas sensible aux différents degrés de connaissance, il « nivelle » sa structure épistémique et répercute au premier niveau son manque de savoir au second niveau.

Cette dissociation du savoir que *P* et du savoir que l'on sait que *P* fournit une raison supplémentaire de se désolidariser un peu plus de la conception libérale de l'autorisation épistémique. Selon cette conception, les preuves des principes du sens commun sont inopérantes pour les sujets qui, avant que la preuve ne démarre, ont des raisons de douter de la conclusion. La raison en serait que celui qui doute de la conclusion ne peut pas accepter les prémisses de l'argument. Or cette explication n'est pas valable : en effet, le sceptique ne doute pas de la conclusion. Comme tout le monde, il est emporté par une conviction irrésistible à son égard. Ce dont il doute, c'est qu'il connaît la conclusion. Dans cette perspective, les preuves des principes du sens commun ont un rôle à jouer auprès du sceptique. Moore lui-même indique que des preuves de ce genre « résolvent définitivement certaines questions, à propos desquelles des doutes étaient soulevés » [1939, p. 147]. Il juge que sa preuve est en mesure de résorber des doutes : ces doutes ne portent pas sur la vérité de la proposition : « il y a un monde extérieur », mais sur la vérité de la proposition : « je sais qu'il y a un monde extérieur ». La réhabilitation des preuves des principes du sens commun s'accompagne d'une réévaluation de la portée du scepticisme : loin de dissoudre toute connaissance, le doute sceptique porte sur la

[443] La connaissance instinctive exige l'abandon du principe d'exclusion, puisque ce principe exige du sujet qu'il soit capable de donner des raisons de croire la fausseté des hypothèses sceptiques. Mais il n'exige pas l'abandon du principe de clôture épistémique, si ce principe n'exige pas que nous soyons capables de donner des raisons de croire la vérité des propositions impliquées. Par contre, le principe d'exclusion et le principe de clôture épistémique sont maintenus au niveau de la connaissance réflexive. Dans ces conditions, il apparaît que la connaissance réflexive, contrairement à la connaissance instinctive, correspond davantage aux canons de la représentation de la connaissance qui en fait un accomplissement cognitif. Il y a « accomplissement » car un travail est réalisé, celui consistant à éliminer des possibilités d'erreur. La difficulté de ce travail explique pourquoi la connaissance réflexive est rare. Par contre, on maintient l'idée d'une connaissance sans accomplissement épistémique au niveau de la connaissance naturelle (*a priori*) des principes premiers des vérités contingentes. En ce sens, on rejoint l'idée de Lewis [1996] selon laquelle il existe une « connaissance par ignorance », c'est-à-dire une connaissance que le sujet posséderait sans qu'il n'ait eu à éliminer la moindre possibilité d'erreur (en ignorant les hypothèses sceptiques qui postulent une erreur massive). Pour une critique de la thèse de Lewis, voir la thèse de Lihoreau [2005, chapitre 9], qui qualifie cette connaissance de « connaissance bas de gamme », « instable », voire de « rustine théorique ». Nous considérons au contraire que l'élimination des alternatives pertinentes, et plus radicalement l'élimination de l'ensemble des hypothèses sceptiques, ne constitue une exigence que pour un certain degré de connaissance (la connaissance réflexive), qui est indissociable de l'*énoncé* de connaissances.

connaissance de second ordre, connaissance qui porte sur des propositions épistémiques (de type « je sais que *p* ») et dont la mise en doute n'emporte pas avec elle la connaissance de premier ordre, qui porte sur des propositions non épistémiques (de type *p*). Finalement, le sceptique diffère de nous non pas en ce qu'il ne connaîtrait pas ce que nous connaissons, mais en ce qu'il croit ne pas connaître ce qu'il connaît. Comme le remarque Reid, de tels doutes théoriques, portant sur ce que le sceptique considère connaître, sont sans effet sur le fait que, dans la pratique, il connaît.

> « De nombreux sceptiques ont nié chaque principe *général* du savoir, sauf peut-être l'existence de nos pensées actuelles ; cependant ces hommes raisonnent, réfutent et prouvent, donnent leur assentiment et le refusent dans les *cas particuliers*. (...) de nombreux sceptiques ont soutenu, d'un point de vue *général*, que les sens sont trompeurs ; cependant on n'a jamais trouvé un homme si sceptique qu'il ne se fiait pas à ses sens dans les *cas particuliers* quand la sécurité l'exigeait ; et on peut remarquer à propos de ceux qui *professaient* le scepticisme, que leur scepticisme valait *en général*, alors que dans les *cas particuliers*, ils n'étaient pas moins dogmatiques que les autres. » [EIP, VI, 5, p. 482, mes italiques]

Lorsque les principes du sens commun sont présupposés, ce n'est pas le principe général qui est pris pour accordé, mais son occurrence dans un contexte particulier. Dans sa généralité, le principe n'est accepté qu'à la suite d'une réflexion sur ses différentes occurrences. Reid montre que les doutes généraux, abstraits (« de papier »), sont compatibles avec une connaissance immédiate de faits particuliers. Pour lui, c'est une preuve de l'incohérence et de l'inanité de la position sceptique. Nous considérons au contraire que la possibilité d'une telle dissociation donne un sens aux preuves des principes du sens commun. La compatibilité d'un doute réflexif (qui constitue une posture philosophique sur ce que nous connaissons) et d'une connaissance de base est la condition d'intelligibilité des preuves des principes du sens commun. Le doute des sceptiques porte sur ce qu'ils se représentent connaître, sur la formulation générale des principes épistémiques, mais il n'est pas corrosif au point d'emporter avec lui ces principes tels qu'ils gouvernent *au cas par cas* l'usage adéquat de leurs facultés. Au moment même où les sceptiques doutent, ces principes ne laissent pas de produire leurs effets :

> « Et comme nous disposons de cette croyance [que nos facultés sont fiables] par la constitution de notre nature, sans aucun effort de notre part, aucun effort de notre part ne pourra la renverser. Le sceptique peut peut-être se persuader lui-même *en général* qu'il n'a aucune raison de croire ses sens ou sa mémoire. Mais *dans les cas particuliers* qui le concernent, son incrédulité disparaît, et il se voit contraint de croire les deux. » [EIP, VI, 1, p. 412, mes italiques]

Nous pouvons en conclure que les preuves des principes du sens commun sont opérationnelles sur les « demi-sceptiques ». Cela constitue un progrès par rapport à la conception libérale de l'autorisation épistémique, qui ne leur reconnaît pas le pouvoir de convaincre *quiconque exprime des doutes* à l'égard de ces

principes. Or il apparaît que ces preuves ont une efficacité auprès d'un auditoire qui, bien que *disant* douter d'un principe, en possède une certaine connaissance[444].

II.3.b) Pour le philosophe : une opportunité pour améliorer sa connaissance

On a vu que même si le sceptique affirme douter d'un principe du sens commun, il peut tout à fait accepter les prémisses de la preuve sans être pour autant accusé d'inconséquence. La raison en est que le doute professé et le savoir possédé ne s'exercent pas aux mêmes niveaux. Dans ces conditions, la finalité des preuves des principes du sens commun est de présenter au sceptique les prémisses susceptibles de contribuer à l'amélioration de son savoir du principe. On peut distinguer trois façons de réagir au sceptique, selon son degré d'écoute et selon la radicalité de son propos :

1. La stratégie de l'argumentation rationnelle : on commence par multiplier les raisons qui apportent des éclairages différents et complémentaires sur la proposition à prouver.
2. Si le sceptique est insensible à cette convergence de points de vue, on met en place une méthode plus abrupte. Ainsi Wittgenstein recommande la stratégie de la « conversion » : il s'agit de contraindre l'interlocuteur, par la force de la persuasion, à détourner son esprit de ce qui jusqu'ici constitue l'échafaudage de ses pensées. Il faut le « réprimander », employer des « slogans » [1951, § 92, § 495, § 609-610]. Reid ne mentionne pas cette stratégie de propagande, d'endoctrinement.
3. La stratégie de l'abandon : si le sceptique reste sourd à toutes les précédentes tentatives, il faut s'en détourner, l'abandonner à sa folie.

Détecter quelle est la meilleure stratégie à adopter suppose de la part de celui qui défend les principes du sens commun une attention au contexte et aux dispositions intellectuelles de l'interlocuteur. La défense des propositions du sens commun est d'autant plus efficace qu'elle est à l'écoute de l'interlocuteur. Son déroulement n'est pas codifié par un ensemble de règles : tout dépend des réactions de l'interlocuteur. Le philosophe du sens commun ne peut donc pas se contenter d'asséner des évidences. Il doit faire preuve de disponibilité d'esprit et de finesse pour décider de la stratégie à mettre en place.

[444] Alston aboutit à la même conclusion, mais en distinguant l'acceptation *théorique* d'une présupposition de son acceptation *pratique*. Dans son analyse de la preuve de la fiabilité de notre perception sensible, il montre qu'une telle preuve ne peut conduire personne d'une situation dans laquelle il n'accepte la conclusion « *d'aucune manière* » (“*in any way*”) à une situation dans laquelle il l'accepte [1986, p. 15-16]. Autrement dit, si cet argument est convaincant, ce n'est que pour ceux qui, d'une part, avant la preuve, acceptaient la conclusion en pratique et en théorie, et que pour ceux qui, d'autre part, bien que n'acceptant pas la conclusion en théorie, l'acceptaient en pratique. A notre avis, la notion de confiance permet d'aller plus loin que celle d' « acceptation pratique » : attachée à l'exercice d'un savoir-faire, elle introduit une dimension épistémique qui fait défaut à celle d' « acceptation pratique ».

Reid recommande la stratégie de l'argumentation rationnelle. Elle consiste à rétablir les conditions adéquates à l'appréhension d'une proposition évidente. Il ne s'agit pas tant de dégager des raisons inédites de croire un principe du sens commun, que de réactualiser les conditions nécessaires à sa saisie, mises à mal soit à cause de l'emprise d'un préjugé, soit à cause d'un dysfonctionnement. La mise en place d'un contexte épistémique favorable à la saisie des principes du sens commun s'effectue à l'aide d'arguments qui « illustrent » les principes du sens commun, les « placent sous un point de vue adéquat, qui leur convient » :

> « Bien que cela ne soit pas habituel, je pense qu'il peut être néanmoins utile de désigner certaines des choses que je prendrai pour accordées, que je considérerai comme des principes premiers en traitant de l'esprit et de ses facultés. C'est d'autant plus le moment de le faire que des hommes très ingénieux, comme Descartes, Malebranche, Arnauld, Locke, et bien d'autres, ont gaspillé beaucoup de force en ne distinguant pas les choses qui ont besoin d'une preuve, des choses qui – bien qu'elles puissent être *illustrées* – étant évidentes par elles-mêmes, n'admettent cependant pas de preuve. Quand des hommes essaient de déduire de tels principes évidents d'autres principes encore plus évidents, ils tombent toujours dans des raisonnements non concluants. Et la conséquence en a été que d'autres, comme Berkeley et Hume, jugeant que les arguments apportés pour juger de tels principes premiers étaient faibles et non concluants, ont été tentés tout d'abord d'en douter, puis de les nier.
>
> C'est tellement ennuyeux de raisonner avec ceux qui nient les principes premiers, que généralement les hommes sages refusent de le faire. Cependant il n'est pas impossible que ce qui n'est qu'un vulgaire préjugé puisse être pris pour un principe premier. Il n'est pas non plus impossible que ce qui est vraiment un principe premier puisse, par l'enchantement des mots, être enrobé d'un tel brouillard, que son évidence soit cachée et qu'un honnête homme en doute. De tels cas se produisent encore plus fréquemment dans cette science [la science de l'esprit humain] que dans toute autre science ; mais ils ne sont pas totalement sans remèdes. Il y a des façons dont l'évidence des principes premiers peut être *rendue plus visible* quand ils sont contestés ; mais ils exigent d'être *maniés d'une manière qui leur soit propre*. Leur évidence n'est pas démonstrative, mais intuitive. Ils n'exigent pas de preuve, mais d'être *placés sous un point de vue adéquat*. » [EIP, I, 2, p. 41, mes italiques]

Ce passage milite clairement en faveur d'un raisonnement qui confirme les principes premiers dans leur statut de principes premiers. La description de cette démarche alternative reste vague : ce qui compte, c'est de respecter son « *esprit* ». Il s'agit de trouver les prémisses qui conviennent, celles qui fournissent au principe le bon éclairage. Le philosophe du sens commun, en fonction de son interlocuteur et du contexte, doit détecter quelles sont les propositions dont la juxtaposition « appellera » le principe du sens commun qu'il souhaite mettre en évidence. Cela peut prendre du temps : cela requiert de « tourner les principes du sens commun dans tous les sens », jusqu'à ce que soit trouvée la perspective adéquate, qui dissipera les préjugés et les mauvaises habitudes intellectuelles de l'interlocuteur, et

qui le mettra en condition pour reconnaître le principe pour ce qu'il est. A cet égard, il n'est pas anodin que Reid cite cet extrait des *Trois dialogues* de Berkeley :

> « De même, une démonstration pourra être aussi solidement fondée et aussi correctement présentée que possible, pourtant, si l'entendement est encore obscurci par quelque préjugé ou s'il a pris quelque mauvais pli, peut-on s'attendre à ce qu'il perçoive clairement la vérité tout de suite et s'y attache avec fermeté ? Non, il y est besoin de temps et d'efforts ; l'attention doit être éveillée et fixée par la *répétition fréquente de la même chose, placée tantôt sous le même jour et tantôt sous un jour différent*. » [*Deuxième dialogue*, p. 164-5, mes italiques]

Reid enchaîne de la sorte :

> « Il était donc nécessaire de s'étendre là-dessus, de le tourner dans tous les sens jusqu'à ce qu'il devienne familier, d'étudier toutes ses conséquences et de parer à tout préjugé et prévention qui pourraient empêcher son acceptation. » [EIP, II, 10, p. 143]

Certes, dans ce passage, il est question des conditions qui favorisent l'acceptation d'un système philosophique (celui de Berkeley). Néanmoins, les différents moyens pour y parvenir correspondent à ce qu'il faut effectuer pour qu'un principe premier apparaisse dans toute son évidence. L'exercice de cette stratégie suppose de nombreuses vertus intellectuelles chez le philosophe : la patience, l'honnêteté, l'impartialité, la sagacité, l'ampleur. Par conséquent, entreprendre de répondre au sceptique n'est pas une perte de temps. Bien au contraire, c'est une occasion d'améliorer sa propre connaissance. Cette amélioration ne se traduit pas nécessairement par un gain de connaissance. Peut-être qu'au cours de cette entreprise, nous sommes conduits à réviser nos jugements et à considérer que ce que nous considérions connaître parfaitement n'est en fait qu'une connaissance qui aurait pu facilement être défaite, ou qui est peu implantée dans notre système épistémique. Toujours est-il que notre connaissance ne sort pas indemne de la confrontation avec le sceptique. Plus consciente d'elle-même (de ses limites, comme de son étendue), elle est en quelque sorte « rehaussée ». La défense de ces « platitudes » que sont les principes du sens commun n'ôte donc pas de valeur à la connaissance : elle lui donne au contraire du relief. Le paradoxe sceptique a un côté salutaire dans la mesure où il enjoint le philosophe à dégager les principes qui sont constamment présupposés dans notre pratique du jugement, et à faire le ménage dans les systèmes philosophiques (en rejetant la « voie des idées », par exemple). Comme le remarque Schultess : « le sens commun se révèle lorsqu'il est attaqué » [1983, p. 73].

La défense des principes du sens commun, loin d'être une activité à la portée de tous et d'être un condensé de lapalissades, incite le philosophe à déployer des vertus intellectuelles. Il doit être capable de déterminer quelles sont les différentes propositions qui, présentées ensemble, conduiront l'interlocuteur vers un principe. Cette capacité exige de lui anticipation et synthèse : le philosophe voit plus loin que

ce qui est directement donné et « ramasse » en une seule vue différentes données. L'ensemble de ces capacités sont développées par qui s'exerce au raisonnement :

> « Au cours d'un raisonnement, l'évidence de chaque étape – où rien n'est laissé à la bonne grâce du lecteur ou de l'auditeur – doit pouvoir être immédiatement discernée par tout homme doté d'un entendement mûr, qui a une compréhension distincte des prémisses et de la conclusion, et qui les compare entre elles. Être capable d'embrasser d'un seul coup d'œil une combinaison d'étapes de ce type, est plus difficile et semble requérir une capacité naturelle supérieure. En tout, elle peut être beaucoup améliorée par l'habitude.
> Mais le plus grand talent dans le raisonnement consiste dans l'invention de preuves, grâce auxquelles les vérités qui sont éloignées des prémisses sont mises en lumière. Dans tous les usages de l'entendement, l'invention est ce qui est le plus loué ; elle exige une vue étendue de ce qui se rapporte au sujet, et une rapidité dans le discernement de ces affinités et de ces relations qui peuvent conduire là où nous voulons.
> Dans toute invention il doit y avoir un but en vue. La sagacité dans la découverte du chemin qui conduit à cette fin est, je pense, ce que nous appelons invention. C'est principalement en ceci, tel que je le comprends, ainsi que dans les conceptions claires et distinctes, que consiste cette supériorité de l'entendement que nous appelons *génie*. » [EIP, VII, 1, p. 544, je souligne]

La défense des principes du sens commun est une tâche difficile et ingrate : cela suppose une connaissance à la fois globale et précise des relations qu'entretiennent les différentes parties de la structure épistémique commune aux hommes, ainsi que de l'endurance intellectuelle pour contrer les assauts répétés des sceptiques et leur proposer d'autres « chemins » par lesquels la vérité recherchée pourra être mise en lumière. Cela demande aussi une forme de courage et d'audace pour explorer des voies inconnues, tester des mises en perspective inédites. Toutes ces différentes qualités sont mobilisées vers un seul objectif : *mettre en scène* les principes du sens commun. Le philosophe se voit attribuer des vertus intellectuelles très prisées, à la tête desquelles la capacité d'invention. Loin de l'étiquette de dogmatisme qu'on persiste à lui accoler, on se rapproche de la manière dont Wittgenstein décrit le travail de l'authentique philosophe :

> « Chaque phrase que j'écris vise toujours déjà le tout, donc toujours à nouveau la même chose, et toutes ne sont pour ainsi dire que des aspects d'un objet considéré sous des angles différents.
>
> Je pourrais dire : Si le lieu auquel je veux parvenir ne pouvait être atteint qu'en montant sur une échelle, j'y renoncerais. Car là où je dois véritablement aller, là il faut déjà qu'à proprement parler je sois.
> Ce que l'on peut atteindre avec l'aide d'une échelle ne m'intéresse pas.
>
> Le premier mouvement enfile les pensées comme des perles, l'autre tend toujours à nouveau au même lieu.
>
> Le premier mouvement construit et ajoute pierre sur pierre, l'autre cherche à saisir toujours à nouveau la même chose. » [*Remarques mêlées*, p. 59-60]

Loin de se plier à la dictature de l'opinion, quand on entreprend de défendre les principes du sens commun, on effectue un travail *proprement philosophique*. Ce travail ne consiste pas à nous conduire vers quelque chose de nouveau, il ne procède pas selon la démarche verticale propre à la démonstration, démarche qui masque la diversité des rapports existant entre les différentes parties de notre structure épistémique. Ce travail philosophique fonctionne par détours, par vues synoptiques : quel que soit le point de vue adopté, il s'agit à chaque fois de revenir vers le même point, à savoir vers ce que l'on a sous les yeux (« la toile de fond »), mais qu'on ne voit pas faute de ne pas avoir adopté la bonne perspective. Le philosophe doit créer une atmosphère propice à la saisie de ce qui est commun, il doit « dresser des panneaux qui indiquent les endroits dangereux » [1933*a*, p. 33], trouver « une nouvelle et fructueuse manière de voir » [1977, p. 73), celle qui permettra au sceptique de s'acclimater à ce que, jusqu'à présent, il refusait de voir. La mise en place de cet environnement favorable procède par descriptions successives : quand ce qu'on cherche à mettre en lumière n'est pas réductible à quelque chose de plus primitif (c'est le cas des principes du sens commun), quand il est vain d'égrener les « constituants » d'un objet premier, alors il ne reste plus qu'à décrire cet objet en situation et à multiplier les descriptions[445]. Le philosophe est celui qui fait preuve de courage, en refusant d'appliquer servilement la démarche visant à faire entrer l'ensemble des rapports épistémiques dans le seul et unique moule de la transmission de la justification. Les principes du sens commun ne se prêtent pas à un tel maniement. Ils débordent de ce carcan. Pour les montrer, il s'agit d' « inventer de nouvelles comparaisons » (*ibid.,* p. 74). Guider le sceptique dans son retour au sens commun est une activité délicate qui suppose que celui qui prend en main ce voyage soit un génie.

Conclusion

Conscient de la circularité épistémique en jeu dans tout argument visant à prouver les principes du sens commun, Reid leur attribue malgré tout une utilité incontestable[446]. De ses remarques, on peut tirer le diagnostic suivant : la raison pour laquelle on accuse ces preuves de commettre des pétitions de principe rédhibitoires tient au fait que leur fonction est mal comprise. Ces preuves n'ont pas pour finalité d'établir la vérité des principes, et ce faisant de nous faire connaître ce que nous ignorions auparavant. Leur visée est de donner au sceptique des raisons qui renforcent des connaissances déjà en place, mais qui ne se savent pas, et qui de ce fait sont peu assurées.

[445] Sur la méthode philosophique qui procède par « manifestation descriptive » (qui consiste à réunir des exemples), voir [Nelson 2005].

[446] Ce que remarque également Lemos [2004, chap. 4] : Reid soutient que la connaissance des principes premiers est immédiate(e), et rejette l'idée selon laquelle la *seule* manière satisfaisante de savoir que nos facultés sont fiables consiste à en faire la conclusion d'un raisonnement non circulaire. Cette position est compatible avec le fait que Reid accepte que l'on sache *aussi* – sur la base d'une faculté – que cette faculté est fiable.

La circularité épistémique présente dans ce type de preuves est bénigne. La raison en est qu'elle n'est pas complète : la connaissance de sens commun est un savoir qui se manifeste de différentes manières. Il est susceptible d'une expression théorique générale, mais il s'agit d'abord d'un ensemble de capacités naturelles de l'esprit qui se manifestent par la production de jugements particuliers. Le principe du sens commun qui se manifeste au niveau de la présupposition et celui qui se manifeste au niveau de la conclusion, bien qu'étant à certains égards « les mêmes », sont à d'autres égards différents[447]. Il s'agit tout d'abord d'une capacité dispositionnelle de l'esprit, en la fiabilité de laquelle nous avons confiance ; puis il s'agit d'une proposition générale formée par la raison réflexive.

- Au niveau de la présupposition, nous disposons d'un savoir-faire en exercice.
- Au niveau des prémisses, nous présentons différentes applications de ce savoir-faire. Ces prémisses sont justifiées *prima facie* au sens où il n'est pas exigé de connaissance *préalable* des principes du sens commun. La connaissance des principes *accompagne* les production des jugements. Plus précisément, elle en constitue l'expression caractéristique et, d'une certaine manière, le « milieu ambiant » en dehors duquel la vérité de ces jugements ne serait qu'accidentelle. Au niveau des prémisses, nous connaissons les principes au sens où nous maîtrisons la pratique du jugement qu'ils codifient.
- Enfin, au niveau de la conclusion, suite à la mise en perspective des jugements issus de l'exercice de ce savoir-faire, nous extrayons la règle commune dont ils sont les applications. La collection et la comparaison des différentes applications du savoir-faire constituent une justification *inédite* pour le principe du sens commun, qui *assoit* et « sur-détermine » son évidence.

[447] Jaffro souligne également cette « dualité dans la conception reidienne du sens commun » : la justification dialectique des principes du sens commun suppose de distinguer « une partie ou un niveau informel du sens commun » (ce que nous avons qualifié de capacités dispositionnelles) et « un ensemble de premiers principes ou d'intuitions communes fondamentales » (qui correspondent à la forme propositionnelle des principes) [2008, p. 5].

Conclusion

La recherche d'une solution au problème du critère, tel qu'il se pose pour la connaissance de base, a été l'occasion de nous interroger sur la nature et la fonction à accorder aux principes du sens commun, et plus particulièrement aux principes que Reid nomme « principes premiers des vérités contingentes ». Le problème du critère naît de la difficulté à satisfaire le principe de critère tout en reconnaissant l'existence d'une connaissance de base, c'est-à-dire d'une connaissance non fondée. Dans sa version stricte, le principe du critère pose l'exigence d'une connaissance préalable de la fiabilité d'une faculté, pour que les croyances produites par cette faculté puissent constituer des cas de connaissance :

> *Version forte du principe du critère*
> $(KR)^s$ Une source potentielle de connaissance K ne peut produire de la connaissance pour un sujet S que si S sait *préalablement* que K est fiable (il *fait appel* au principe énonçant que « K est fiable »).

Le problème est qu'il semble également que nous ne pouvons savoir que K est fiable qu'en partant de ses productions doxastiques, dont nous faisons une sorte de « bilan épistémique ». Dans ces conditions, aucune connaissance préalable de la fiabilité de K n'est possible, ce qui laisse le champ libre au scepticisme.

Cependant, c'est sans compter qu'il y a de nombreuses choses que nous connaissons sans « preuves » (“*evidence*”). Afin de ménager une place favorable à une connaissance de base, c'est-à-dire à l'ensemble de nos jugements naturels justifiés *prima facie*, il pourrait sembler qu'il est nécessaire d'atténuer les réquisits posés par le principe du critère, conformément à cette version :

> *Version faible du principe du critère*
> $(KR)^w$ Pour qu'une source potentielle de connaissance K produise de la connaissance pour un sujet S, il suffit que S *satisfasse* le critère de la fiabilité de ses facultés.

Dans ces conditions, il suffit que nos croyances naturelles soient produites

par des facultés fiables, sans que nous ayons spécifiquement connaissance de cette fiabilité. D'une certaine manière, les croyances sont causées par le principe général qui pose la fiabilité de nos facultés, mais sans que nous ayons besoin d'avoir ce principe explicitement à l'esprit. Ce principe est simplement présupposé. A la rigueur, nous pouvons dire que le fait que nous soyons disposés, à propos de toutes les choses que nous percevons distinctement, à croire qu'elles existent telles que nous les percevons, implique que nous croyons implicitement le cinquième principe premier des vérités contingentes (qui affirme que « les choses que nous percevons distinctement par nos sens existent vraiment et sont telles que nous les percevons »). Mais affirmer cela ne revient certainement pas à dégager une croyance générale à l'égard de laquelle nous entretiendrions une attitude doxastique spécifique. Cela revient simplement à décrire une disposition, en l'occurrence le fait que l'homme est constitué de telle sorte que, à chaque fois qu'il perçoit que *p*, il croit que *p*. Même s'il n'a pas à l'esprit le cinquième principe des vérités contingentes, ses croyances obéissent à ce principe[448]. Autrement dit, ce principe est opérationnel, mais nous n'en avons pas connaissance.

Dans ces conditions, nous pouvons nous accorder la possession d'une connaissance de base, ainsi que la possibilité d'acquérir par voie inductive la connaissance de la fiabilité de nos facultés. Le problème est qu'une telle lecture du principe du critère s'accompagne d'une lecture particulariste des principes du sens commun, selon laquelle les principes se réduisent à leurs instanciations. Or il n'est pas sûr qu'une solution au problème sceptique s'inscrivant dans la voie du sens commun puisse s'accommoder d'une telle lecture. La stratégie anti-sceptique du « sens commun » affirme en effet que nous avons une connaissance immédiate des principes du sens commun, que (comme nos jugements naturels) ils sont évidents par eux-mêmes. La question est alors de savoir comment nous pouvons concilier cette spécificité de la réponse du sens commun avec la prise en compte du principe du critère.

Van Cleve, qui défend une lecture particulariste, combinée à l'adoption d'une version faible du principe du critère, justifie sa position en arguant qu'il n'est pas possible d'avoir une connaissance immédiate de propositions qui sont tout à la fois *générales* et *contingentes*. Par conséquent, selon lui, les principes premiers des vérités contingentes (dont Reid dit qu'ils sont évidents par eux-mêmes) ne peuvent pas être des propositions générales et contingentes. Et sur ce point (toujours selon Van Cleve), là où Lehrer se trompe, c'est quand il attribue à Reid l'idée selon laquelle les principes premiers ne peuvent fournir de savoir que s'ils sont eux-mêmes connus, et que si la connaissance dont ils font l'objet est une connaissance de type internaliste.

Nous avons pris nos distances avec ces deux lectures, et ce pour deux raisons : contre Van Cleve, nous faisons la place à une connaissance immédiate des principes premiers (généraux et contingents) ; et contre Lehrer, nous ne considérons

[448] Voir [Armstrong 1973, chap. 6] pour l'idée selon laquelle une croyance générale (de type « F*x* → G*x* ») n'est rien de plus qu'une disposition à croire, à propos de choses particulières dont on croit qu'elles sont des F, qu'elles sont des G.

pas que cette connaissance immédiate des principes premiers doive être une connaissance consciente d'elle-même. Nous avons montré qu'il est possible de tenir ensemble ces exigences si nous partons du fait que, chez Reid, les principes du sens commun constituent davantage des pouvoirs de l'esprit que des propositions qui feraient l'objet d'une attitude doxastique spécifique. Les pouvoirs naturels de l'esprit (que sont la conscience, la mémoire, la perception, la faculté à nous fier au témoignage, la faculté à nous fier à l'uniformité de la nature) possèdent les caractéristiques précédemment énoncées : tout d'abord, ils sont généraux et contingents. Ils sont généraux au sens où un pouvoir – bien que n'ayant d'existence qu'à travers ses occurrences – ne se réduit pas à ses exercices particuliers. Ils sont contingents au sens où, d'une part, il aurait très bien pu se faire que nous soyons dotés d'autres pouvoirs, et au sens où, d'autre part, ils sont la source de jugements portant sur des vérités contingentes. Ils sont également contingents au sens où il ne s'agit pas de pouvoirs infaillibles. Enfin, ces pouvoirs de l'esprit constituent eux-mêmes un savoir.

En effet, la connaissance doit être comprise comme étant non pas un certain type de croyance, qui serait l'aboutissement réussi de l'exercice de facultés fiables, mais comme étant elle-même une capacité, dont les manifestations sont multiples. La connaissance est fondamentalement un savoir-faire : savoir que *p*, c'est être capable de faire quelque chose avec le fait que *p*, que ce soit en répondant correctement à une question ou en adaptant son comportement de telle sorte que cela intègre le fait que *p* (le fait que *p* étant une évidence pouvant fonctionner sous le mode externaliste).

Ainsi comprise, la connaissance constitue le terme de toute explication. Elle est la condition de toute croyance, et non pas une espèce de croyance. Cette réévaluation des rapports entre la croyance et la connaissance permet de résoudre le problème des fondements, duquel nous sommes partis. Ce problème nous confronte à un dilemme : d'un côté, si seule une croyance est en mesure de justifier quoi que ce soit, alors il semble qu'elle doive elle-même être justifiée, et nous nous heurtons à l'objection de la régression à l'infini, à laquelle peut s'adjoindre celle selon laquelle nous sommes pris dans un « cercle doxastique » ; d'un autre côté, si nous considérons que quelque chose qui n'est pas une croyance (un contenu de conscience, une sensation) peut constituer une justification, alors – bien que nous échappions aux objections précédentes – ce fondement non justifié est considéré comme trop faible d'un point de vue épistémique pour pouvoir assumer une telle fonction.

La solution consiste à la fois à briser le cercle, donc à sortir du cadre des croyances, tout en proposant quelque chose de « plus fort » que des contenus non propositionnels, c'est-à-dire quelque chose dont le statut épistémique n'a pas besoin d'être établi : seule la connaissance, comprise comme capacité, est à même de remplir ces deux fonctions. L'introduction de la notion de connaissance à ce niveau de l'analyse est la seule manière de résoudre le problème des fondements. L'alternative entre le « fondement connu » (qui, de ce fait, appelle une justification)

et le « fondement non connu » (sans statut épistémique positif) n'est pas exhaustive. Il existe une autre voie, que nous nous sommes attachée à explorer : celle d'une « connaissance non fondée », c'est-à-dire d'une connaissance qui n'est pas analysable en termes de « croyance vraie justifiée ». La défense de cette voie revient à établir la thèse selon laquelle, « au fondement de la croyance bien fondée », on trouve non pas « une croyance non fondée » (*De la certitude*, § 253), mais du savoir, de la *connaissance non fondée*. La mise en avant de ce type de connaissance constitue le seul moyen d'éviter la régression à l'infini dans l'ordre de la justification, tout en fournissant une assise sûre à notre structure épistémique.

Cette position n'est pas sans susciter des difficultés. Ainsi, il se pose immédiatement la question de savoir comment quelque chose de non propositionnel (une capacité) peut être relié à quelque chose de propositionnel (nos jugements naturels), et le « fonder ». Reprenant à notre compte la leçon de Davidson [1981], nous pourrions en effet nous alarmer de voir un ensemble de savoir-faire au fondement de nos croyances, et rappeler que les premiers ne peuvent entretenir qu'un rapport causal avec les secondes. Comment quelque chose qui n'est pas une croyance pourrait-il constituer une bonne raison de croire que *p* ? Cependant, il apparaît maintenant qu'à ce niveau le rapport n'est justement pas de nature « fondationnelle ». Les jugements produits par les pouvoirs naturels de notre esprit sont justifiés *prima facie*. La relation qu'ils entretiennent avec les pouvoirs de l'esprit n'est réductible ni à une relation causale, ni à une relation justificative : la relation en jeu est une relation « constitutive » (ou « critériologique »). Les exercices d'une capacité ne peuvent être réduits aux simples effets d'une capacité qui leur préexisterait : ils en sont le mode d'être. Dans ces conditions, les capacités ne sont pas des fondements plus ou moins arbitraires de nos jugements naturels, elles en sont le « milieu vital », l'arrière-plan logique, en dehors duquel nous pourrions soupçonner ces jugements vrais d'avoir été obtenus par hasard et de ne pas être suffisamment sécurisés.

Nous avons également montré que la fiabilité des facultés, dont nos jugements naturels constituent les manifestations, ne suffit pas à faire de ces jugements des cas de connaissance. Il ne suffit pas de maîtriser une technique pour qu'on puisse nous l'attribuer et pour qu'on soit considérés comme responsables des succès de ses exercices. Cette remarque permet de prendre en compte les cas de hasard réflexif, dont les cas *Maud* et *Norman* constituent les paradigmes, et auxquels nous résistons à attribuer un savoir[449]. Pour connaître, il ne faut pas simplement exercer des facultés fiables, il faut aussi que nous soyons *sensibles, réceptifs* à la fiabilité de nos facultés. Autrement dit, il faut que – d'une certaine manière – nous sachions que nos facultés sont fiables, mais sans que cela passe par la formation de la méta-croyance que « nos facultés sont fiables », ou par la conscience de cette fiabilité. Ces deux derniers réquisits constitueraient en effet des exigences trop fortes.

[449] Cf. chapitre 1, IV.2.a : les croyances de Maud et Norman sont produites par une faculté fiable, mais Norman ne croit pas qu'il dispose d'une telle faculté, et Maud et Norman ont même de raisons de croire qu'une telle faculté n'existe pas.

A première vue, l'espace pour une solution adéquate semble extrêmement réduit. A quoi peut bien ressembler une telle attitude psychologique à l'égard de la fiabilité de nos facultés ? Concilier toutes ces exigences ne revient-il pas à adopter une position d'équilibriste ? Il faudrait pouvoir mettre en évidence l'existence d'une attitude psychologique positive, forte, *robuste*, à l'égard de la présupposition que nos facultés sont fiables (afin de parer aux limites de la conception libérale de l'autorisation épistémique), mais sans que ne soit exigé que nous soyons *autorisés* à faire une telle présupposition (afin d'éviter l'objection de la circularité, faite à la conception conservatrice de l'autorisation épistémique).

Reid nous offre précisément les moyens de répondre à ces questions : quand nous prenons pour accordée la fiabilité de nos facultés, l'attitude psychologique en jeu est celle de la confiance[450]. Il ne s'agit pas d'une confiance autorisée, qui aurait besoin d'être justifiée, ni d'une confiance réfléchie, c'est-à-dire d'un engagement conscient et volontaire en faveur de cette fiabilité. Il s'agit d'une confiance spontanée, propre à l'exercice des pouvoirs naturels de notre esprit. Nous avons confiance en la fiabilité de nos facultés, en tout cas à chaque fois que nous en faisons usage. Cette confiance n'est pas qu'un penchant, un « biais » de notre esprit : il s'agit également d'une posture normative. En témoigne le fait que cette confiance ne se manifeste pas seulement lors des exercices réussis que nous faisons de nos différentes capacités naturelles ; elle est également présente quand, suite à des erreurs de jugements, loin d'être totalement démunis et de perdre toute confiance en nos facultés, il s'avère que nous sommes capables de nous reprendre et d'en tirer les enseignements adéquats ; nous disposons de la marge de manœuvre nécessaire et suffisante pour nous corriger. Il en résulte l'adoption du principe du critère suivant :

> *Principe du critère**
> (KR)* Une source potentielle de connaissance K ne peut produire de la connaissance pour un sujet S que si S sait que K est fiable. S sait immédiatement$^{(e)}$ que K est fiable, mais il ne sait pas qu'il le sait.

Nous avons une connaissance immédiate de la fiabilité de nos facultés, mais il ne s'agit pas ni d'une connaissance préalable à la formation des jugements produits par nos facultés, ni d'une connaissance qui s'ajoute à l'exercice de nos facultés. Il s'agit d'une connaissance qui prend la forme d'une expérience caractéristique de l'exercice d'un savoir-faire : nous avons confiance en la fiabilité de nos facultés (de la même manière que, lorsque nous faisons du vélo, nous avons

[450] Dans [2009], Coliva dessine également l'espace pour une troisième voie entre la position libérale et la position conservatrice de l'autorisation épistémique : une voie wittgensteinienne. Ainsi que nous avons pu le voir au cours de notre étude, cette voie comporte effectivement un incontestable air de famille avec la position reidienne que nous avons dégagée. Cependant, consciente de la nécessité de disposer d'une acceptation de la présupposition qui soit à la fois « positive » mais « pas trop forte » (c'est-à-dire qui ne prenne pas la forme d'une croyance qu'il faudrait justifier), elle admet que la notion d'acceptation avec laquelle elle travaille est « très mince psychologiquement », c'est-à-dire *modeste*. Nous considérons au contraire que l'attitude qui consiste à prendre pour accordée la fiabilité de nos facultés est une attitude psychologique « forte ». Ceci sans compter qu'il s'agit d'une attitude de type *épistémique*, propre à l'exercice de capacités intellectuelles, qualification que ne ferait pas Wittgenstein.

confiance en notre maîtrise de la technique du vélo, et on peut nous attribuer – en plus de ce savoir-faire pratique – le savoir que « nous savons faire du vélo », le savoir que « notre maîtrise de la technique du vélo est fiable »). La possibilité de nous attribuer une telle connaissance de la fiabilité de nos facultés indique que nous maintenons le principe de clôture épistémique dès le niveau de la connaissance instinctive. Contrairement à S. Cohen, qui proposait de ne le conserver qu'au niveau de la connaissance réflexive, la mise en évidence d'une forte continuité entre les différents niveaux de connaissance (correspondant à autant de degrés de maîtrise d'un savoir-faire) nous encourage à appliquer ce principe dès que l'exercice d'une capacité cognitive est en jeu.

Dans ces conditions, les preuves des présuppositions du sens commun acquièrent une intelligibilité et une utilité. En effet, posséder une connaissance immédiate de la fiabilité de nos facultés n'implique pas que, parallèlement, nous ne puissions pas en faire l'acquisition d'une autre manière, ou plus précisément que nous ne puissions pas la mettre en évidence, et ce faisant l'améliorer par une autre voie. Le développement de cette voie alternative pour connaître les principes du sens commun nécessite le développement de vertus intellectuelles, telles que nous pouvons annuler les réticences de ceux qui craignaient que nous fassions trop facilement l'acquisition de la connaissance de ces principes : d'une part, nous ne faisons l'acquisition que d'une connaissance *réflexive* de ces principes (et pas d'une connaissance tout court) ; d'autre part, cette acquisition nécessite le développement de qualités intellectuelles exigeantes pour extraire, formuler les principes de nos pratiques et les mettre en valeur.

Cette possibilité est l'occasion de prendre en compte la question sceptique de second ordre, question qui génère le problème du méta-critère. Il s'agit de présenter au sceptique une bonne raison de croire que « nous savons que nos facultés sont fiables ». Nous avons vu que la difficulté tient au fait que, quelle que soit la réponse apportée, nous nous heurtons à l'objection de la circularité épistémique, puisqu'il faut bien que nous présupposions les principes mêmes auxquels nous voulons conclure. Mais il apparaît finalement que, loin d'être stérile, l'entreprise qui consiste à articuler explicitement ces principes contribue à rendre plus assurée notre connaissance de ces principes. C'est la légitimité philosophique du travail sur les propositions du sens commun qui est ainsi établie. Les preuves des principes du sens commun contribuent à améliorer tout autant la connaissance de l'interlocuteur que celle de celui qui conduit la preuve.

En ce sens, l'entreprise qui consiste à défendre le sens commun n'est pas contradictoire avec l' « esprit du sens commun ». Bien entendu, si nous comprenions cette défense comme une justification « classique », comme l'apport de raisons de croire qui mettraient un terme à un doute et feraient basculer la croyance dans le « sérail » de la connaissance, alors en ce sens cette entreprise serait effectivement absurde. Mais contrairement à la croyance, la capacité n'est pas susceptible d'être « mise en défaut » d'un point de vue épistémique. Une croyance peut être fausse, ou vraie par accident, ce qui suscite la recherche d'un moyen pour

sécuriser le lien entre la croyance vraie et la connaissance. Par contre, bien que nous ne puissions pas délimiter un ensemble de conditions nécessaires et suffisantes à la possession d'une capacité, il est clair que soit nous la possédons (à un degré plus ou moins élevé), soit nous ne la possédons pas. La capacité se suffit à elle-même, elle n'a pas besoin d'être renforcée par un élément externe pour pouvoir compter comme un savoir. L'apport de « consolidations » n'intervient qu'une fois le savoir-faire acquis, lorsqu'il s'agit de l'affermir, de l'améliorer. C'est à ce niveau que les preuves des principes du sens commun trouvent une utilité. Si nous comprenons la défense du sens commun à la lumière de la conception alternative de la justification que nous avons dégagée, alors cette entreprise a un sens. Justifier la connaissance de base ne consiste pas à établir *de novo* la vérité de principes immédiatement connus, mais elle consiste à améliorer la connaissance que nous en avons, à transformer notre connaissance instinctive de ces principes en une connaissance réflexive. Prouver la fiabilité de nos facultés est utile, même si ce n'est pas une condition nécessaire pour connaître. En ce sens, prendre au sérieux les questions du sceptique nous permet de faire un gain épistémique.

Reid nous offre donc les moyens de résoudre le problème du critère, si nous nous efforçons d'élucider ce qu'il entend par « sens commun », « principes premiers de vérités contingentes » ou « croyances naturelles ». Certes, nous avons procédé à une *reconstruction* de ses arguments. Mais en procédant à une telle lecture, il nous semble d'une part que nous donnons davantage de force et de cohérence à ses propos, et d'autre part que nous disposons de l'artillerie conceptuelle nécessaire et suffisante pour répondre au sceptique de manière non dogmatique. La distinction des deux manières dont les principes du sens commun œuvrent à la connaissance (d'abord en tant que capacités dispositionnelles, et ensuite – de façon subsidiaire – en tant que propositions philosophiques[451]) ouvre la voie à une légitimation épistémique de ces principes. Cette entreprise de légitimation n'est pas complètement circulaire, et la circularité présente est vertueuse dans la mesure où l'activité de légitimation exige le développement de vertus épistémiques[452]. Nous trouvons dans la philosophie du sens commun une bien meilleure réponse au sceptique que celle qui se contenterait d'arguer que, puisque la circularité épistémique est incontournable, il ne nous reste plus qu'à adopter une position de repli, en croisant les doigts pour que nos jugements touchent effectivement cette cible qu'est la vérité.

[451] Comme nous l'avons indiqué (chapitre 6, II.2.b), nous trouvons chez Pollock [1986, p. 131] cette articulation entre le savoir-faire (savoir raisonner, c'est – dans des circonstances variées – savoir quoi faire en raisonnant), et le dégagement de normes épistémiques qui décrivent cette connaissance procédurale. Ces normes décrivent des modèles de comportement intériorisés, que nous suivons automatiquement, qui nous guident, sans que nous nous les représentions.

[452] C'est pourquoi nous pouvons parler d'une circularité « ascendante ».

Bibliographie

ALSTON, W. P. (1955) “Pragmatism and the Verifiability Theory of Meaning”, *Philosophical Studies*, vol. VI, n°5, p. 65-71.

- (1978) “Meta-Ethics and Meta-Epistemology”, *Values and Morals*, (éd.) A. I. Goldman, J. Kim, D. Reidel Publishing Company (Dordrecht, Holland), p. 275-97.
- (1980) “Some Remarks on Chisholm's Epistemology”, *Noûs*, 14, p. 565-86.
- (1983) “The role of reason in the regulation of belief”, *in* [Hart, Van der Hoeven, Wolterstorff], p. 135-170.
- (1985) “Thomas Reid on Epistemic Principles”, *History of Philosophy Quarterly*, vol. 2, n°4, p. 435-52.
- (1988) “A “Doxastic Practice” Approach to Epistemology”, *Knowledge and Skepticism*, (éd.) M. Clay, K. Lehrer, Westview, (Boulder, CO).
- (1989*a*) *Epistemic Justification – Essays in the Theory of Knowledge*, Cornell University Press (Ithaca and London).
  - (1976) “Two Types of Foundationalism”.
  - (1986) “Epistemic Circularity”.
- (1989*b*) *Divine Nature and Human Language : Essays in Philosophical Theory*, Cornell University Press (Ithaca, N.Y. and London).
- (1989*c*) “Reid on Perception and Conception”, *in* [Dalgarno, Matthews], p. 35-47.
- (1991) *Perceiving God – The Epistemology of Religious Experience*, Cornell University Press (Ithaca and London).
- (1992) “Foundationalism”, “Incorrigibility”, “Indubitability”, “Infallibility”, “Principle of Credulity”, *in* [Dancy, Sosa].
- (1993*a*) *The Reliability of Sense Perception*, Cornell University Press (Ithaca and London).
- (1993*b*) “Review of Ernest Sosa *Knowledge in Perspective”*, *Mind*, vol. 102, n°405, p. 199-203.
- (1995) “How to think about Reliability”, *in* [Sosa, Kim 2000], p. 354-371.
- (1996) *A Realist Conception of Truth*, Cornell University Press (Ithaca and London).
- (1997) “Chisholm on the Epistemology of Perception”, *in* [Hahn], p. 107-25.
- (1998) “Perception and Conception”, *Pragmatism, Reason and Norms : a realistic assessment*, K. R. Westphal (éd.), Fordham University Press.
- (1999*a*) “Back to the Theory of Appearing”, *Philosophical Perspectives*, 13,

Epistemology, p. 181-203.
- (1999*b*) “Perceptual Knowledge”, *in* [Greco, Sosa], p. 223-42.
- (2000) “Virtue and Knowledge”, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LX, n°1, p. 185-9.
- (2001*a*) *A Sensible Metaphysical Realism*, Marquette University Press (Milwaukee : WI).
- (2001*b*) “Doing Epistemology without Justification”, *Philosophical Topics*, vol. 29, n°1 et 2, p. 1-18.
- (2002*a*) *Realism and Antirealism* (éd.), Cornell University Press (Ithaca and London).
  - “What Metaphysical Realism is not” (p. 97-115).
- (2002*b*) “Sellars and the “Myth of the Given””, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 65, p. 69-86.
- (2005*a*) *Beyond “Justification” – Dimensions of Epistemic Evaluation*, Cornell University Press (Ithaca and London).
- (2005*b*) “Perception and Representation”, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LXX, n° 2.
- (2005*c*) “Responses to Ginet, BonJour, Greco, Goldman”, *in* [Battaly, Lynch].

AMICO, R. (1993) *The Problem of the Criterion*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

ARISTOTE (1991) *Métaphysique*, trad. J. Tricot, Vrin (Paris).

ARMENGAUD, F. (1983) « « Je crois que »/« Je sais que » », *in* (éd.) H. Parret, *On Believing, Epistemological and Semiotic Approaches*, éd. De Gruyter (Berlin, New York).
- (1985) *G. E. Moore et la genèse de la philosophie analytique*, Klincksieck (Paris).

ARMSTRONG, D. M. (1973) *Belief, Truth and Knowledge*, Cambridge University Press.

ARNAULD, A., NICOLE, P. (1662) *La logique ou l'art de penser*, Gallimard (Paris) (1992).

AUDI, R. (1983) “Foundationalism, epistemic dependence and defeasibility”, *Synthese*, vol. 55, n°1, p. 119-139.
- (1993) *The Structure of Justification*, Cambridge University Press (Cambridge and New York).
- (1994) “Dispositional Beliefs and Dispositions to Believe”, *Noûs*, vol. 28, n°4, p. 419-434.
- (2001) *The Architecture of Reason: The Structure and Substance of Rationality,* Oxford University Press (Oxford and New York).
- (2004) “Intellectual Virtue and Epistemic Power”, *in* [Greco 2004], p. 3-16.
- (2007) “Testimony, Credulity and Veracity”, *in* [Lackey, Sosa], p. 25-49.

AUSTIN, J. L. (1946) « Autrui », *Écrits philosophiques*, Paris, Seuil (1994), p. 45-91.
- (1962) *Le langage de la perception*, Paris, Vrin (2007).

AYER, A. J. (1940) *The Foundations of Empirical Knowledge,* The Macmillan Company (New York).
- (1956) *The Problem of Knowledge*, Penguin Books (London).

BAKER, G. P., HACKER, P. M. S. (1984) *Scepticism, Rules and Language*, Basil Blackwell (Oxford).

BALDWIN, T. (1990) *G.E. Moore*, Routledge (London, New York).

BARKER, S., F. BEAUCHAMP (1976), (éd.), *Thomas Reid : Critical Interpretations*, Temple University Press (Philadelphia, PA).

BATTALY H. D., LYNCH M. P. (2005), (éd.), *Perspectives on the Philosophy of William P. Alston*, Rowman and Littlefield Publishers, Inc. (Lanham).

BAUMANN, P. (2002) "The Scottish Pragmatist ? The Dilemma of Common Sense and the Pragmatist Way Out", *Reid Studies*, vol. 2, n°2, p. 47-57.

BEANBLOSSOM, R. (1978) "Russell's Indebtedness to Reid", *The Monist*, vol. 61, n°2, p. 192-204.

BENATOUÏL, T. (2003) « Sommes-nous dans la Matrice ? », *in Matrix, Machine philosophique* [A. Badiou, T. Bénatouïl, E. During, P. Maniglier, D. Rabouin, J.-P. Zarader], Ellipses (Paris), 2003, p. 109-119.

BENNETT, N. R., HACKER, P. M. S. (2003) *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Blackwell Publishing (Oxford).

BERGMANN, M. (2004) "Epistemic Circularity : Malignant and Benign", *Philosophy and Phenomenological Research*, n°69, p. 709-727.

- (2005) "Defeaters and Higher-Level Requirements", *The Philosophical Quarterly*, n°55, p. 419-36.
- (2006*a*) *Justification without awareness*, Clarendon Press (Oxford).
- (2006*b*) "Epistemic Circularity and Common Sense : A Reply to Reed", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LXXIII, n° 1, p. 198-207.
- (2007) "Reidian Externalism", *New Waves in Epistemology*, (éd.) V. Hendricks, D. Pritchard, Palgrave Macmillan. Disponible sur : http://web.ics.purdue.edu/~bergmann/ReidianExternalism.htm
- (2008) "Externalist Responses to Skepticism", *in* [Greco 2008], p. 504-32.

BERKELEY, G. (1713) *Trois dialogues entre Hylas et Philonous*, trad. G. Brykman et R. Dégremont, Flammarion (Paris) (1998).

BERKELEY, I. S. N. (2002) "Gilbert Ryle and the Chinese Skeptic : Do Epistemologists Need to Know How To ?", *The Electronic Journal of Analytical Philosophy*, Issue 7.

BERNECKER, S. (2006) "Prospects for Epistemic Compatibilism", *Philosophical Studies*, n°130, p. 81-104.

- (2008) "Agent Reliabilism and the Problem of Clairvoyance", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LXXVI, n°1, p. 164-72.

BEYSSADE, J.-M. (1992) *La philosophie première de Descartes*, Flammarion (Paris).

- (2001) *Études sur Descartes – L'histoire d'un esprit*, Seuil (Paris).

BLACK, T. (2008) "Solving the problem of easy knowledge", *The Philosophical Quarterly*, vol. 58, n° 233, p. 597-617.

BLANCHÉ, R. (1973) *Le raisonnement*, PUF (Paris).

BLAAUW, M. (2008) "Epistemic Value, Achievements and Questions", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume LXXXII, p. 43-57.

BONJOUR, L. (1980) "Externalist theories of empirical knowledge", *Midwest studies in philosophy*, 5, p. 53-73. *In* [Dutant, Engel], [Kornblith 2001].
- (1985) *The Structure of Empirical Knowledge*, Harvard University Press (Cambridge : MA).
- (1999*a*) "Foundationalism and the External World", *Philosophical Perspectives*, 13, Epistemology, p. 229-249.
- (1999*b*) "The Dialectic of Foundationalism and Coherentism", *in* [Greco, Sosa], p. 117-142.
- (2002) *Epistemology : Classic Problems and Contemporary Responses*, Rowman and Littlefield Publishers, Inc.
- (2005) "Sense Perception, Epistemic Practices and Skepticism", *in* [Battaly, Lynch], p. 61-83.

BONJOUR, L., SOSA, E. (2003) *Epistemic Justification – Internalism vs. Externalism, Foundations vs. Virtues*, Blackwell Publishing (Malden : MA).

BOULTER, S. (2007) *The Rediscovery of Common Sense Philosophy*, Palgrave Macmillan (New York).

BOUVERESSE, J. (1987) *Le mythe de l'intériorité - Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Éditions de Minuit (Paris).
- (1995) *Langage, Perception et réalité – Tome 1 : la perception et le jugement*, éd. J. Chambon.

BOUVERESSE, J., LAUGIER, S., ROSAT, J.-J. (2002) (éd.), *Wittgenstein, dernières pensées*, Agone (Marseille).

BRANDOM, R. (1994) *Making it Explicit – Reasoning, Representing and Discursive Commitment*, Harvard University Press (Cambridge, MA).

BREYER, D., GRECO, J. (2008) "Cognitive Integration and the Ownership of Belief : Response to Bernecker", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LXXVI, n°1, p. 173-84.

BROADIE, A. (2003) "The mind and its powers" *in The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, (éd.), Cambridge University Press, p. 60-78.

BRUECKNER, A. (2007) "Hinge propositions and epistemic justification", *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 88, p. 285-7.

BURAS, T. (2003) “The Problem with Reid's Direct Realism”, *in* [Haldane, Read].
- (2008), “Three Grades of Immediate Perception : Thomas Reid's Distinction”, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LXXVI, n°3, p. 603-632.
- (2009) “The Function of Sensations in Reid”, *Journal of the History of Philosophy,* vol. 47, n°3, p. 329-53.

BURNYEAT, M. (1978) “Examples in Epistemology : Socrates, Theaetetus and G. E. Moore”, *Philosophy*, n°52, p. 381-98.
- (1990) *Introduction au Théétète de Platon*, trad. de M. Narcy, Puf (Paris) (1998).
- (1991) « Socrate et le jury : de quelques aspects paradoxaux de la distinction platonicienne entre connaissance et opinion vraie », *in Les paradoxes de la connaissance*, essais sur le *Ménon* de Platon recueillis et présentés par M. Canto-Sperber, éd. O. Jacob, p. 237-55.

CAVELL, S. (1979) *The Claim of Reason – Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, Oxford University Press (Oxford, New York).

CHISHOLM, R. (1957) *Perceiving : A Philosophical Study*, Cornell University Press (Ithaca, New York).
- (1969) “The Loose and Popular and the Strict and Philosophical Senses of Identity”, *in Perception and Personal Identity : Proceedings of the 1967 Oberlin Colloquium in Philosophy*, (éd.) N. S. Care, R. H. Grimm, Press of Case Western Reserve University (Cleveland), p. 82-106.
- (1977) *Theory of Knowledge*, 2ème édition, Prentice-Hall, Inc. (Englewood Cliffs, New Jersey).
- (1982) *The Foundations of Knowing*, The Harvester Press (Brighton, Sussex).
- (1989) *Theory of Knowledge*, 3ème édition, Prentice-Hall, Inc. (Englewood Cliffs, New Jersey).
- (1990*a*) “Keith Lehrer and Thomas Reid”, *Philosophical Studies*, vol. 60, n°1-2, p. 33-38.
- (1990*b*) “The Status of Epistemic Principles”, *Noûs*, vol. 209-215.

CICERON (1962) « Premiers Académiques, Livre II », *in Les Stoïciens*, E. Bréhier (trad.), P.-M. Schuhl (éd.), Gallimard (Paris).

CLARK, A., CHALMERS, D. (1988) “The Extended Mind”, *Analysis*, 58, p. 7-19.

COHEN, L. J. (1992) *An Essay on Belief and Acceptance*, Clarendon Press (Oxford).

COHEN, S. (2002) “Basic Knowledge and the Problem of Easy Knowledge”, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LXV, n°2, p. 309-329.
- (2005) “Why Basic Knowledge is Easy Knowledge”, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LXX, n°2, p. 417-430.

COLIVA, A. (2009) “Moore's Proof, liberals and conservatives – Is there a (Wittgensteinian) third way ?”, *in Wittgenstein, Epistemology and Mind: Themes from the Philosophy of Crispin Wright*, (éd.), Oxford University Press (Oxford). Disponible sur : http://cdm.unimo.it/home/dipslc/coliva.annalisa/online_papers.html

CONANT, J. (2002) « Le premier, le second et le dernier Wittgenstein », *in* [Bouveresse, Laugier, Rosat], p. 49-88.

CONEE, E., FELDMAN, R. (2004) *Evidentialism : Essays in Epistemology,* Oxford University Press (Oxford).

CUNEO, T., VAN WOUDENBERG, R. (2004) *The Cambridge Companion to Thomas Reid*, (éd.), Cambridge University Press (Cambridge).

CURLEY, E. (1978), *Descartes Against the Skeptics*, Harvard University Press (Cambridge, Mass.).

DALGARNO, M., MATTHEWS, E. (1989) *The Philosophy of Thomas Reid*, (éd.), Kluwer Academic Publishers (Dordrecht).

DANCY, J., SOSA, E. (1992) *A Companion to Epistemology*, (éd.), Blackwell Publishing (Malden : MA).

DANIELS, N. (1974) *Thomas Reid's Inquiry – The Geometry of Visibles and the Case for Realism*, Stanford University Press.

DAVAL, R. (1997) *Moore et la philosophie analytique*, PUF (Paris).

DAVIDSON, D. (1981) "A coherence theory of truth and knowledge", *in* D.Henrich (éd.), *Kant oder Hegel ?*, Klett-Cotta (Stuttgart).

DAVIES, M. (2004) "Epistemic Entitlement, Warrant Transmission and Easy Knowledge", *Supplement to the Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 78, n°1, p. 213-245.

- (2009) "Two Purposes of Arguing and Two Epistemic Projects", *Frank Jackson and His Critics*, (éd.) I. Ravenscroft, Oxford University Press.

De BARY, P. (2000) "Thomas Reid's Metaprinciple", *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. LXXIV, n°3, p. 373-83.

- (2002) *Thomas Reid and Scepticism – His reliabilist response*, Routledge (London and New York).

De LARA, P. (2001) « Grammaire et métaphysique des capacités », *in Wittgenstein : les mots de l'esprit. Philosophie de la psychologie*, C. Chauviré, S. Laugier, J.-J. Rosat (éd.), Vrin (Paris).

- (2005) *L'expérience du langage, Wittgenstein philosophe de la subjectivité*, Ellipses (Paris).

DELLA ROCCA, M. (2005) "Descartes, the Cartesian Circle and Epistemology without God", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LXX, n°1, p. 1-33.

DePAUL, M. (1988) "The Problem of the Criterion and Coherence Methods in Ethics", *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 18, n°1, p. 67-86.

- (1993) *Balance and Refinement: Beyond Coherentism in Moral Inquiry*, Routledge (London, New York).
- (2001) *Resurrecting Old-Fashioned Foundationalism*, (éd.), Rowman & Littlefield (Lanham, Md.).

DePAUL, M., ZAGZEBSKI, L. (2003) *Intellectual Virtue – Perspectives from Ethics and Epistemology*, Oxford University Press Inc. (New York).

DeROSE, K. (1989) "Reid's Anti-Sensationalism and His Realism", *The Philosophical Review*, vol. XCVIII, n°3, p. 313-48.
- (1992) "Descartes, Epistemic Principles, Epistemic Circularity, and *Scientia*", *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 73, p. 220-38.
- (1995) "Solving the Skeptical Problem", *in* [Sosa, Kim 2000], p. 482-502.
- (2000) "How Can We Know that We're Not Brains in Vats ?", *The Southern Journal of Philosophy*, vol. XXXVIII, Supplement, p. 121-148.

DESCARTES, R. (1999) *Œuvres Philosophiques*, Tomes I, II, III ; édition de F. Alquié, Classiques Garnier (Paris).

DESCOMBES, V. (1995) *La denrée mentale*, Les éditions de Minuit (Paris).
- (2002) « L'idée d'un sens commun », *Philosophia Scientiae*, vol. 6, Cahier 2, p. 147-61.
- (2008) « Le consensus humain décide-t-il du vrai et du faux ? », *in* Rigal, E. (éd.) *Wittgenstein, état des lieux*, Vrin (Paris).

DIAMOND, C. (1991) *The Realistic Spirit – Wittgenstein, Philosophy and the Mind*, MIT Press (Cambridge, Mass. ; London).
- (1999) "How Old are these Bones ? Putnam, Wittgenstein and Verification", *Supplementary Volumes, Aristotelian Society*, vol. 73, p. 99-134.

DOKIC, J. (2004) *Qu'est-ce que la perception ?*, Vrin (Paris).

DOMENACH, E. (2006) « Scepticisme, sens commun et langage ordinaire : le difficile héritage du « furieux sens commun de Moore » dans la philosophie américaine contemporaine », *Revue de métaphysique et de morale*, n°3, p. 385-97.

DONEY, W. (1970) "Descartes's Conception of Perfect Knowledge", *Journal of the History of Philosophy*, vol. 8, p. 387-403.

DRETSKE, F. (1981*a*) *Knowledge and the Flow of Information*, Bradford Books.
- (2000*a*) *Perception, Knowledge and Belief – Selected Essays*, Cambridge University Press (Cambridge).
  - (1970) "Epistemic Operators".
  - (1971) "Conclusive Reasons".
  - (1981*b*) "The Pragmatic Dimension of Knowledge".
  - (1990) "The Epistemology of Belief".
  - (1991) "Two Conceptions of Knowledge : Rational vs. Reliable Belief".
- (2000*b*) "Entitlement : Epistemic Right without Epistemic Duties ?", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LX, n°3, p. 591-606.

- (2005) “The Case against Closure”, *in* [Steup, Sosa], p.13-25.

DUGGAN, T. (1978) “Ayer and Reid : Responses to the Skeptic”, *The Monist*, vol. 61, p. 205-219.

DUTANT, J., ENGEL, P. (2005) *Philosophie de la connaissance – Croyance, connaissance, justification*, Vrin (Paris).

EGRE, P. (2004) *Attitudes propositionnelles et paradoxes épistémiques*, thèse de doctorat, Université Paris I.
- (2006) Commentaires adressés à Paul Gochet sur « La formalisation du savoir-faire », *in* T. Martin et P. Mongin (éd.), (2008) *Conférences Pierre Duhem 2006 de la Société de Philosophie des Sciences : I. Logique, P. Gochet, P. de Rouilhan*, Éd. Vuibert (Paris). Disponible sur : http://jeannicod.ccsd.cnrs.fr/ijn_00078845

EGRE, P., DOKIC, J. (2009) “Margin for error and the transparency of knowledge”, *Synthese*, vol. 166, no1, p. 1-20.

ELGIN, C. (2005) “Non-foundationalist Epistemology : Holism, Coherence, and Tenability”, *in* [Steup, Sosa], p. 156-67.

ENGEL, P. (1995) « Les croyances », *Notions de philosophie*, D. Kambouchner (dir.), Gallimard (Paris).
- (2002) « La grammaire de l'assentiment revisitée », *in Analyse et théorlogie – Croyances religieuses et rationalité*, S. Bourgeois-Gironde, B. Gnassounou, R. Pouivet (éd.), Vrin (Paris).
- (2003) « Le contenu de la perception est-il conceptuel ? », *in Philosophies de la perception, Phénoménologie, grammaire et sciences cognitives*, J. Bouveresse, J.-J. Rosat (dir.), Odile Jacob.
- (2007) *Va savoir ! - De la connaissance en général*, Hermann éditeurs (Paris).

FALKENSTEIN, L. (2004) “Nativism and the Nature of Thought in Reid's Account of Our Knowledge of the External World”, *in* [Cuneo, Van Woudenberg], p. 156-179.

FANTL, J. (2008) “Knowing-How and Knowing-That”, *Philosophy Compass*, n°3, p. 451-470.

FELDMAN, R. (1985) “Reliability and Justification”, *The Monist*, 68, p. 159-74.

FELDMAN, R., CONEE, E. (1998) “The Generality Problem for Reliabilism”, *in* [Sosa, Kim], p. 372-386.

FOGELIN, R. J. (1994) *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*, Oxford UP.

FOURNY-ETCHEGARAY, C. (2008) *La croyance naturelle chez David Hume et Thomas Reid : Scepticisme et Réalisme*, Thèse de doctorat, Université Blaise Pascal de Clermont-Ferrand.

FRANKFURT, H. (1970) *Démons, rêveurs et fous – La défense de la raison dans les Méditations de Descartes*, Puf (Paris) (1989).

FUMERTON, R. (1995) *Metaepistemology and Skepticism*, Rowman and Littlefield (Lanham, MD).
- (2008) "The Problem of the Criterion", *in* [Greco 2008b], p. 34-52.

GALLIE, R. D. (1989) *Thomas Reid and "The Way of Ideas"*, Kluwer Academic Publishers (Dordrecht).

GANSON, T. S. (2008) "Reid's Rejection of Intentionalism", in D. Garber, S. Nadler (éd), *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, vol. IV, Clarendon Press (Oxford), p. 245-63.

GARNIER, A. (2007) *Critique de la philosophie de Thomas Reid* (thèse soutenue en 1840) ; avec un texte de T. JOUFFROY (1836), *Préface à l'œuvre de Thomas Reid*, L'Harmattan, Collection Encyclopédie Psychologique (Paris).

GETTIER, E. (1963) "Is True Justified Belief Knowledge ?", *Analysis*, XXIII.6, n°96, p. 121-3. *In* [Sosa, Kim], [Dutant, Engel].

GEWIRTH, A. (1941) "The Cartesian Circle", *The Philosophical Review*, vol. 50, p. 368-395.

GLOCK, H.-J. (1996) *Dictionnaire de Wittgenstein*, Gallimard (Paris) (2003).
- (2004) "Knowledge, Certainty and Scepticism: in Moore's Defence", *in* [Moyal-Sharrock 2004], p. 63-78.

GNASSOUNOU, B., KISTLER, M. (2005) *Causes, pouvoirs, dispositions en philosophie – Le retour des vertus dormitives*, Puf (Paris).

GOLDMAN, A. I. (1967) "A Causal Theory of Knowing", *The Journal of Philosophy*, vol. LXIV, n°12, p. 357-72.
- (1976) "Discrimination and Perceptual Knowledge", *The Journal of Philosophy*, vol. LXXIII, n°20, p. 771-91.
- (1979) "What is justified belief ?", G. S. Pappas, (éd.), *Justification and Knowledge,* D. Reidel (Dordrecht), p. 1-23. *In* [Sosa, Kim], [Dutant, Engel].
- (1986) *Epistemology and Cognition*, Cambridge, Massachussetts et London, England, Harvard University Press.
- (1992) "Epistemic Folkways and Scientific Epistemology", *Liaisons : Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences*, MIT Press (Cambridge). *In* [Sosa, Kim], p. 438-44.
- (1999) *Knowledge in a Social World*, Clarendon Press (Oxford).

GOODMAN, N. (1984) *Faits, fictions et prédictions*, éd. de Minuit (Paris).

GOODMAN, N., ELGIN, C. Z. (1994) *Reconceptions en philosophie*, Puf (Paris).

GOUHIER, H. (1962) *La pensée métaphysique de Descartes*, Vrin (Paris).

GRANDI, G. B. (2008) “Reid on Ridicule and Common Sense”, *The Journal of Scottish Philosophy*, vol. 6, n°1, p. 71-90.

GRAVE (1960) *The Scottish Philosophy of Common Sense*, Clarendon Press (Oxford).

GRAYLING, A. C. (2008) *Scepticism and the Possibility of Knowledge*, Continuum (London, New York).

GRECO, J. (1992) “Virtue Epistemology”, *in* [Dancy, Sosa] p. 520-22.
- (1993) “Virtues and Vices of Virtue Epistemology”, *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 23, n°3, p. 413-32. *In* [Sosa, Kim, p. 468-75].
- (1995) “Reid's Critique of Berkeley and Hume : What's the Big Idea ?”, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LV, n°2, p. 279-296.
- (2000*a*) *Putting Skeptics in their Place – The Nature of Skeptical Arguments and their Role in Philosophical Inquiry*, Cambridge University Press (Cambridge).
- (2000*b*) “Two Kinds of Intellectual Virtue”, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LX, n°1, p. 179-84.
- (2003*a*) “How to Reid Moore”, *in* [Haldane, Read], p. 131-150.
- (2003*b*) “Knowledge as Credit for True Belief”, *in* [DePaul, Zagzebski], p. 111-34.
- (2003*c*) “Further Thoughts on Agent Reliabilism”, *Philosophy and Phenomenological Research*, n°66, p. 466-80.
- (2004*a*) “Reid's Reply to the Skeptic”, *in* [Cuneo, Van Woudenberg], p. 134-55.
- (2004*b*) *Ernest Sosa and his Critics*, (éd.), Blackwell Publishing.
  “How to Preserve your Virtue while Losing your Perspective”, p. 96-105.
- (2005*a*) “Review of Noah Lemos' *Common Sense : A Contemporary Defense*””, Notre Dame Philosophical Reviews.
- (2005*b*) “Alston's Epistemology of Perception”, *in* [Battaly, Lynch].
- (2007*a*) “The Nature of Ability and the Purpose of Knowledge”, *Philosophical Issues*, vol. 17, p. 57-69.
- (2007*b*) “External World Skepticism”, *Philosophy Compass*, vol. 2, n°4, p. 625-49.
- (2008) (éd.), *The Oxford Handbook of Skepticism*, Oxford UP.
- (2010) *Achieving Knowledge, A Virtue-Theoretic Account of Epistemic Normativity*, Cambridge University Press (Cambridge).

GRECO, J., SOSA, E. (1999) *The Blackwell Guide to Epistemology*, (éd.), Blackwell (Oxford).

GREENLEAF BRICE, R. (2009) “Recognizing Targets : Wittgenstein's Exploration of a New Kind of Foundationalism in *On Certainty*”, *Philosophical Investigations*, 32, n°1, 1-22.

GRICE, H. P. (1979) « Logique et conversation », *Communications*, n° spécial 30, Seuil, (Paris), p. 57-72.

HAACK, S. (1993) *Evidence and Inquiry – Towards Reconstruction in Epistemology*, Blackwell Publishers (Oxford, Malden/MA).

HACKER, P. M. S. (2004) “Of the ontology of belief”, M. Siebel, M. Textor (éd.), *Semantik und Ontologie,* Ontos Verlag (Frankfurt), p. 185-222.

- (2007) *Human Nature : The Categorical Framework*, Blackwell Publishing.

HAHN, L. E. (1997) *The Philosophy of Roderick M. Chisholm*, (éd.), The Library of Living Philosophers (Chicago, La Salle, Illinois).

HALDANE, J. (1989) "Reid, Scholasticism and Current Philosophy of Mind", *in* [Dalgarno, Matthews], p. 285-204.

HALDANE, J., READ, S. (2003) *The Philosophy of Thomas Reid – A Collection of Essays*, Blackwell Publishing Ltd (Malden, MA : USA).

HART, H., VAN DER HOEVEN, J., WOLTERSTORFF, N. (1983), (éd.), *Rationality in the Calvinian Tradition*, University Press of America (Lanham, Md.).

HARTLAND-SWANN, J. (1956) "The Logical Status of "Knowing That"", *Analysis*, 16, p. 111-5.
- (1957) ""Knowing That" – A Reply to Mr. Ammerman", *Analysis*, 17, p. 69-71.

HAZLETT, A. (2006) "How to defeat belief in the external world", *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 87, p. 198-212.

HECK, R. (2000) "Nonconceptual Content and the "Space of Reasons"", *Philosophical Review*, 109, n°4, p. 483-523.

HETHERINGTON, S. (2001) *Good Knowledge, Bad Knowledge : On Two Dogmas of Epistemology*, Clarendon Press (Oxford).
- (2006*a*) (éd.), *Epistemology Futures*, Clarendon Press (Oxford).
  - "Introduction : Epistemological Progress".
  - "How to Know (that Knowledge-that is Knowledge-how)".
- (2006*b*) "Knowledge's Boundary Problem", *Synthese*, 150, p. 41-56.
- (2007) "Is This a World Where Knowledge Has to Include Justification ?", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LXXV, n°1, p. 41-69.

HINTIKKA, J. (1962) ""*Cogito, ergo sum*": inference or performance", *Philosophical Review*, 71, p. 3-32.
- (1975) "Different Constructions in Terms of the Basic Epistemological Verbs", *in* *The Intentions of Intentionality and Other New Models for Modalities*, Reidel (Dordrecht), p. 1-25.

HOUSTON, J. (2004), (éd.), *Thomas Reid, Context, Influence and Significance*, Dunedin Academic Press (Edinburgh).

HOWARD-SNYDER, D. (2005) "Alston, William Payne (1921-)", *The Dictionary of Modern American Philosophers*, (éd.) J. R. Shook, Thoemmes Press (New York).
- (2006) "William P. Alston's Bibliography", disponible sur : http://www.ac.wwu.edu/~howardd/alston/bibliographies/writingsbyalston/writingsbyalston.htm

HUEMER, M. (2001) *Skepticism and the Veil of Perception*, Rowman & Littlefield

Publishers, Inc. (USA).

HUME, D. (1748) *Enquête sur l'entendement humain*, trad. A. Leroy, Flammarion, Paris (1983).

HYMAN, J. (1999) "How Knowledge Works", *The Philosophical Quarterly*, vol. 49, n°197, p. 433-51
- (2006) "Knowledge and Evidence", *Mind*, vol. 115, n°460, p. 891-916.

JAFFRO, L. (2004) « Les recours philosophiques au sens commun dans les Lumières britanniques », *Le sens commun*, (éd.) P. Guénancia, J. P. Sylvestre, Dijon, p. 19-45.
- (2008) « La rétorsion du sens commun et la possibilité du scepticisme. Contre Reid », http://hal.archives-ouvertes.fr

JENKINS, C. S. (2007) "Entitlement and Rationality", *Synthese*, vol. 157, p. 25-45.

KANT, E. (1783) *Prolégomènes à toute métaphysique future*, trad. L. Guillermit, Vrin (Paris) (1996).

KENNY, A. (1975) *Will, Freedom and Power*, Basil Blackwell (Oxford).
- (1989) *The Metaphysics of Mind*, Oxford University Press (Oxford, New York).
- (1992) *What is faith ? Essays in the Philosophy of Religion*, Oxford University Press (New York).

KELLY, T. (Fall 2006 Edition) "Evidence", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), http://plato.stanford.edu/entries/evidence/
- (2008) "Evidence : Fundamental Concepts and the Phenomenal Conception", *Philosophy Compass* 3/5, p. 933-55.

KLEIN, P. (2005) "Infinitism is the solution to the regress Problem", *in* [Steup, Sosa], p. 131-40.

KOBER, M. (1996) "Certainties of a world-picture : The epistemological investigations of *On Certainty*", *in* H. Sluga, D.G. Stern, *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, p. 411-441, Cambridge University Press (Cambridge).
- (2007) ""In the Beginning was the Deed" : Wittgenstein on Knowledge and Religion", *in* [Moyal-Sharrock, Brenner], p. 225-250.

KORNBLITH, H. (1994) *Naturalizing Epistemology*, (éd.), MIT Press (Cambridge/MA ; London).
- (2001) (éd.) *Epistemology : Internalism and Externalism*, Blackwell Publishers (Malden/MA ; Oxford).
- (2002) *Knowledge and its place in Nature*, Oxford University Press.
- (2004) "Sosa on Human and Animal Knowledge", *in* [Greco 2004], p. 126-34.

KRIPKE, S. (1982) *Règles et langage privé – Introduction au paradoxe de Wittgenstein*, Paris, Seuil (1996).

KVANVIG, J. (1996) *Warrant in Contemporary Epistemology – Essays in Honor of*

Plantinga's Theory of Knowledge, (éd.), Rowman and Littlefield Publishers, Inc.
- (2003) *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding*, Cambridge University Press (Cambridge).

LACKEY, J. (2007) "Why we don't deserve credit for everything we know", *Synthese*, vol. 158, p. 345-361.

LACKEY, J., SOSA, E. (2007) (éd.), *The Epistemology of Testimony*, Oxford University Press (New York).

LAMMENRANTA, M. (1996) "Reliabilism and Circularity", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 56, n°1, p. 111-24.

LAUGIER, S. (2006) « L'idéalisme et le mythe du donné : Sellars, McDowell, Austin, Travis », *in* [Ong-Van-Cung 2006], p. 229-47.

LEHRER, K. (1965) "Knowledge, Truth and Evidence", *Analysis*, 25, p. 168-75.
- (1968) "Belief and Knowledge", *The Philosophical Review*, vol. LXXVII, p. 491-9.
- (1976) "Reid's Influence on Contemporary American and British Philosophy", *in* [Barker, Beauchamp], p. 1-7.
- (1989*a*) *Thomas Reid*, Routledge (London and New York).
- (1989*b*) "Reid on Evidence and Conception", *in* [Dalgarno, Matthews], p. 121-43.
- (1990*a*) "Chisholm, Reid and the Problem of the Epistemic Surd", *Philosophical Studies*, vol. 60, p. 39-45.
- (1990*b*) *Theory of Knowledge*, Westview Press (Boulder, CO).
- (1998) "Reid, Hume and Common Sense", *Reid Studies*, vol. 2, n°1, p. 15-25.
- (2000) "Discursive Knowledge", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LX, n°3, p. 637-53.

LEHRER, K., WARNER, B. (2000) "Reid, God and Epistemology", *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. LXXIV, n°3, p. 357-72.

LEMOS, N. (1997) "Chisholm, The *A Priori* and the Epistemic Principles", *in* [Hahn], p. 609-628.
- (2004) *Common Sense – A Contemporary Defense*, Cambridge University Press (Cambridge).
- (2007) *An Introduction to the theory of Knowledge*, Cambridge University Press (New York).
- (2009) "Sosa on Epistemic Circularity and Reflective Knowledge", *Metaphilosophy*, vol. 40, n°2, p. 187-94.

LEWIS, D. K. (1996) "Elusive Knowledge", *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 74, n°4, p. 549-67. *In* [Sosa, Kim], [Dutant, Engel].

LIHOREAU, F. (2005) *Scepticisme, contextualisme et clôture épistémique – La connaissance en contexte*, thèse de doctorat soutenue à l'Université de Rennes 1.

LOCKE, J. (1700) *Essai sur l'entendement humain*, trad. de J. M. Vienne, Vrin (Paris)

(Livres I et II : 2001, Livres III et IV : 2006).

LOEB, L. (1992) “The Cartesian Circle”, *in The Cambridge Companion to Descartes* (éd.) J. Cottingham, p. 200-235, Cambridge University Press (Cambridge).

LUNDESTAD, E. (2006) “The Skeptic and the Madman : The Proto-Pragmatism of Thomas Reid”, *The Journal of Scottish Philosophy*, vol. 4, n°2, p. 125-137.

MALHERBE, M. (1991) « Reid et la possibilité d'une philosophie du sens commun », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 96, n°4, p. 551-71.

MARCIL-LACOSTE L. (1975) « Dieu garant de véracité ou Reid critique de Descartes », *Dialogue*, vol. 14, p. 584-605.
- (1982) *Claude Buffier and Thomas Reid, Two Common Sense Philosophers*, McGuill-Queen's University Press.

MARKIE, P. J. (2005) “Easy Knowledge”, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LXX, n°2, p. 406-16.

MAVRODES, G. I. (1970) *Belief in God – A Study in the Epistemology of Religion*, Random House (New York).

McDOWELL, J. (1996) *Mind and World*, Harvard University Press (Cambridge/MA).
- (1998) *Meaning, Knowledge and Reality*, Harvard UP (Cambridge/MA).
  - (1982) “Criteria, Defeasibility, and Knowledge”.
  - (1995) “Knowledge and the Internal”.

McGINN, M. (1989) *Sense and Certainty – A Dissolution of Scepticism*, Basil Blackwell (Oxford).
- (2002) « Wittgenstein et l'*a priori* », *in* [Bouveresse, Laugier, Rosat], p. 29-47.

McMANUS, D. (2004) (éd.) *Wittgenstein and Scepticism*, Routledge (London, New York).

MOORE, G.E. (1922) *Philosophical Studies*, Routledge and Kegan (London).
  - (1909) “Hume's Philosophy”.
  - (1913-4) “The Status of *Sense-Data*”.
  - (1918-1919) “Some Judgments of Perception”.
- (1928-9) *Lectures on Philosophy*, C. Lewy (éd.), Allen & Unwin (London).
- (1953) *Some Main Problems of Philosophy*, Routledge (Oxon).
- (1959) *Philosophical Papers*, George Allen & Unwin (London).
  - (1925) “A Defence of Common Sense”.
  - (1939) “Proof of an External World”, *in* [Dutant, Engel].
  - (1940-44) “Four Forms of Scepticism”.
  - (1941) “Certainty”.
  - “Wittgenstein's Lectures in 1930-33”, *in* [Wittgenstein 1930-33].

MORAWETZ, T. (2007) “The Contexts of Knowing”, *in* [Moyal-Sharrock, Brenner], p. 165-88.

MOSER, P. K. (2002) *The Oxford Handbook of Epistemology*, (éd.), Oxford University Press.

MOUNCE, H. O. (2007) "Wittgenstein and Classical Realism", *in* [Moyal-Sharrock, Brenner], p. 103-21.

MOYAL-SHARROCK, D. (2004) (éd.), *The Third Wittgenstein, the Post-Investigations Works*, Ashgate (Aldershot, UK).

- "The Idea of a *Third* Wittgenstein".
- "*On Certainty* and the Grammaticalization of Experience".

– (2007) "Unravelling Certainty", *in* [Moyal-Sharrock, Brenner], p.76-99.

MOYAL-SHARROCK, D., BRENNER, H. (2007) (éd.), *Readings of Wittgenstein's On Certainty*, Palgrave Macmillan (New York).

NAGEL, T. (1986) *Le point de vue de nulle part*, éd. de l'Éclat (Paris) (1993).

NELSON, M. T. (2002) "What Justification Could Not Be", *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 10 (3), p. 265-81.

– (2005) "Telling it Like it is : Philosophy as Descriptive Manifestation", *American Philosophical Quarterly*, vol. 42, n°3, p. 141-56.
– (2007) "Rossian Epistemology : Outline of a Pluralist, Intuitionist, Permissivist Theory of Epistemic Justification" (article présenté à la conférence "The Value of Knowledge", Vrije Universiteit, Amsterdam).

NETA, R. (2007) "Fixing the Transmission : The New Mooreans", *in* [Nuccetelli, Seay], p. 62-83.

– (2008) "What evidence do you have ?", *British Society for the Philosophy of Science*, vol. 59, p. 89-119.

NETA, R., ROHRBAUGH, G. (2004) "Luminosity and the Safety of Knowledge", *Pacific Philosophical Quarterly*, LXXV, p. 396-406.

NEWMAN, J. H. (1850) *Discours sur la théorie de la croyance religieuse, prononcés devant l'Université d'Oxford*, trad. Abbé Deferrière, Sagnier & Bray (Paris).

– (1870) *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, University of Notre Dame Press (Notre Dame) (1979).
– (1973) *Letters and Diaries of John Henry Newman*, C. S. Dessain, T. Gornall (éd.), The Clarendon Press (Oxford).

NICHOLS, R. (2002) "Learning and Conceptual Content in Reid's Theory of Perception", *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 10, n°4, p. 561-590.

– (2007) *Thomas Reid's Theory of Perception*, Clarendon Press (Oxford).

NOZICK, R. (1981) *Philosophical Explanations*, Harvard University Press (Cambridge MA), *in* [Sosa, Kim 2000].

NUCCETELLI, S., SEAY, G. (2007) (éd.), *Themes from G.E. Moore : New Essays in Epistemology and Ethics*, Oxford University Press (New York).

OGIEN, R. (1995) *Les causes et les raisons*, éd. Jacqueline Chambon (Nîmes).

OLSSON, E. J. (2005) "Not giving the Skeptic a Hearing : Pragmatism and Radical Doubt", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LXX, p. 98-126.

ONG-VAN-CUNG, K.-S. (2004) « L' « argument de l'illusion » et la philosophie cartésienne des idées », *Revue de métaphysique et de morale*, n°2, p. 217-33.
- (2006) *La voie des idées ? Le statut de la représentation du XVII*ème *au XX*ème *siècles* (dir.), CNRS éditions (Paris).

ORIGGI, G. (2008*a*) "What's in my Common Sense ?", *The Philosophical Forum*, vol. 39, n°3, p. 327-35.
- (2008*b*) *Qu'est-ce que la confiance ?*, Vrin (Paris).

PASCAL, B. (1962) *Pensées*, texte établi par L. Lafuma, éd. du Seuil (Paris).
- (1985) *De l'esprit géométrique, Écrits sur la Grâce et autres textes*, GF (Paris).

PEACOCKE, C. (1992) "Scenarios, concepts and perception", *in* Tim Crane (éd.), *The contents of experience. Essays on perception*, Cambridge University Press.

PEIRCE, C. S. (1905) « Les enjeux du pragmaticisme », *in Pragmatisme et sciences normatives, Œuvres II*, C. Tiercelin, P. Thibaud (dir.), éd. Du Cerf (Paris) (2003), p. 47-68.

PERELMAN, C., OLBRECHTS-TYTECA, L. (1970) *Traité de l'argumentation, la nouvelle rhétorique*, 4ième édition, Éditions de l'Université de Bruxelles (Bruxelles).

PLANT, B. (2003) "Our Natural Constitution : Wolterstorff on Reid and Wittgenstein", *The Journal of Scottish Philosophy*, vol. 1, n°2, p. 157-70.

PLANTINGA, A. (1988) "Positive Epistemic Status and Proper Function", *Philosophical Perspectives* 2, *Epistemology*, (éd.) J. Tomberlin, Ridgeview Publishing Co. (Atascadero).
- (1993*a*) *Warrant : The Current Debate*, Oxford University Press (New York, Oxford).
- (1993*b*) *Warrant and Proper Function*, Oxford University Press (New York, Oxford).
- (2000) *Warranted Christian Belief*, Oxford University Press (New York, Oxford).

PLANTINGA, A., WOLTERSTORFF, N. (1983) *Faith and Rationality : Reason and Belief in God*, University of Notre Dame Press (Notre Dame).

PLATON (1993), *Ménon,* trad. M. Canto-Sperber, Flammarion (Paris).
- (1995), *Théétète,* trad. M. Narcy, Flammarion (Paris).
- (2008) *République*, Livre I, *in Platon, Œuvres Complètes*, L. Brisson (dir.), Flammarion (Paris).

POLLOCK, J. (1986) *Contemporary Theories of Knowledge*, Rowman and Littlefield (Totowa, N.J.).
- (2001) "Nondoxastic foundationalism", *in* [DePaul], p. 41-57.

POPPER, K. (1979) *La connaissance objective*, Champs Flammarion (Paris) (1999).

POSTON, T. (2009) "Know how to be Gettiered ?", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LXXIX, n°3, p. 743-7.

POUIVET, R. (2003) *Qu'est-ce que croire ?*, Vrin (Paris).
- (2005) « L'épistémologie du témoignage et les vertus », *Philosophie*, n°88, p. 11-27.
- (2006*a*) *Le réalisme esthétique*, Puf (Paris).
- (2006*b*) « Pourquoi les hommes ont-ils besoin des vertus épistémiques ? », *Le retour des vertus intellectuelles*, T. Bénatouïl, M. Le Du (éd.), Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg, p. 143-178.
- (2006*c*) « Wittgenstein et les croyances religieuses », *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, tome 86, n°3, p. 357-75.
- (2009) "Epistemic Circles, Common Sense, and Epistemic Virtues", *in Scientific Knowledge and Common Knowledge*, D. Łukasiewicz, R. Pouivet (éd.), Kazimierz Wielki University Press (Poland), p. 15-24.
- (2010) « Les vertus académiques sont-elles chrétiennes ? », *in* P.-E. Bour, M. Rebuschi, L. Rollet (éds.), *Construction*, p. 607-17.

PRICE, H. H. (1932) *Perception*, Methuen (London).
- (1969) *Belief*, George Allen and Unwin Ltd (London).

PRITCHARD, D. (2000) "Is "God Exists" a "Hinge Proposition" of Religious Belief ?", *International Journal for Philosophy of Religion*, 47, p. 129-40.
- (2001) "Radical Scepticism, Epistemological Externalism and "Hinge" Propositions", *Wittgenstein-Jahrbuch 2001/2002*, (éd.) D. Salehi, Peter Lang (Frankfurt/M., Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien), p. 97-122.
- (2003) "Reforming Reformed Epistemology", *International Philosophical Quarterly*, 43, p.43-66. *In The Epistemology of Basic Belief*, R. Rood, R. van Woudenberg (éd.), (Rodopi, 2004).
- (2005) *Epistemic Luck*, Oxford University Press (Oxford).
- (2006) *What is this thing called Knowledge ?*, Routledge (2nde édition : 2010).
- (2007*a*) "Wittgenstein's *On Certainty* and Contemporary Anti-scepticism", *in* [Moyal-Sharrock, Brenner].
- (2007*b*) "Sosa on Epistemic Value". Disponible sur : http://experimentalphilosophy.typepad.com/2nd_annual_online_philoso/2007/05/ernest_sosa.html
- (2007*c*) "Recent Work on Epistemic Value", *American Philosophical Quarterly*, vol. 44, n°2, 85-110.
- (2008*a*) "Radical Scepticism, Epistemic Luck and Epistemic Value", *Proceedings of the Aristotelian Society,* Supplementary Volume 82, p. 19–41.
- (2008*b*) "Virtue Epistemology and Epistemic Luck, Revisited", *Metaphilosophy,* 39, p. 66-88.
- (2008*c*) "Greco on Knowledge : Virtues, Contexts, Achievements", *The Philosophical Quarterly*, volume 58, n° 232, p. 437-47.
- (2009) "The Value of Knowledge", *The Harvard Review of Philosophy,* 16, p. 2-19.

- (A paraître *a*) “Wittgenstein on Scepticism”, *in Oxford Handbook to Wittgenstein*, (éd.) M. McGinn, Oxford University Press (Oxford). Disponible sur : http://www.philosophy.ed.ac.uk/people/full-academic/duncan-pritchard.html#publications
- (A paraître *b*) “Cognitive ability and the extended cognition thesis”, *Synthese*. Disponible sur : http://www.philosophy.ed.ac.uk/people/full-academic/duncan-pritchard.html#publications

PRITCHARD, D., MILLAR, A., HADDOCK, A. (2010) *The Nature and Value of Knowledge : Three Investigations*, Oxford University Press.

PRYOR, J. (2000) “The Skeptic and the Dogmatist”, *Noûs*, vol. 34, n°4, p. 517-549.
- (2004) “What's wrong with Moore's argument ?”, *Philosophical Issues*, 14, *Epistemology*, p. 349-378.
- (2009) “When Warrant Transmits”, *in Wittgenstein, Epistemology and Mind: Themes from the Philosophy of Crispin Wright*, (éd). A. Coliva, Oxford University Press (Oxford).

PUTNAM, H. (1981) *Raison, vérité et histoire*, Paris, Éd. de Minuit (1984).
- (1999) *The Threefold Cord – Mind, Body and World*, Columbia University Press (New York).
- (2001*a*) “When “Evidence-Transcendence” is not Malign : a Reply to Crispin Wright”, *The Journal of Philosophy, Inc.*, vol. XCVIII, n°11, p. 594-600.
- (2001*b*) “Was Wittgenstein *Really* an Anti-realist about Mathematics ?”, *Wittgenstein in America*, (éd.) T. McCarthy, S. C. Stidd, Clarendon Press (Oxford), p. 140-94.
- (2002) « Wittgenstein, le réalisme et les mathématiques », *in* [Bouveresse, Laugier, Rosat], p. 289-313.

QUINE, W. V. O (1969) “Epistemology Naturalized”, *in* [Kornblith 1994]. Trad. de J. Largeaut, *in La relativité de l’ontologie et quelques autres essais*, Aubier (Paris) (1977).

RAID, L. (2002) « Entre le non-sens et le déraisonnable », *in* [Bouveresse, Laugier, Rosat], p. 113-137.

RAWLS, J. (1971) *Théorie de la justice*, éd. du Seuil (Paris) (1997).

REED, B. (2006) “Epistemic Cicularity Squared ? Skepticism about Common Sense”, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LXXIII, n°1, p. 186-197.
- (2007) “The Long Road to Skepticism”, *The Journal of Philosophy*, vol. CIV, n°5, p. 236-262.

REID, T. (1764) *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, (éd.) Derek R. Brookes, University Park, The Pennsylvania State University Press (1997).
- (1785) *Essays on the Intellectual Powers of Man,* (éd.) Derek R. Brookes, University Park, The Pennsylvania State University Press (2002).
- (1788) *Essays on the Active Powers of the Human Mind*, The MIT Press (Cambridge : Massachusetts ; London : England) (1969).
- (2002) *The Correspondence of Thomas Reid*, (éd.) P. Wood, University Park, The

Pennsylvania State University Press.
- (2007) *Essais sur les facultés intellectuelles de l'homme*, éd. L'Harmattan (Paris) ; reproduction de l'édition de 1844, établie par l'abbé Mabire, d'après le texte établi et traduit par Jouffroy.
- (2009) *Essais sur les pouvoirs actifs de l'homme*, trad. de G. Kervoas et E. Le Jallé, Vrin (Paris).

REYNOLDS, S. L. (1991) "Knowing How to Believe With Justification", *Philosophical Studies*, 64, n°3, p. 273-92. *In Epistemology, An Anthology*, 2nde édition, E. Sosa, J. Kim, J. Fantl, M. McGrath (éd.), Blackwell Publishers (2008).

RIGAL, E. (2004) (éd.), *Wittgenstein et les mathématiques*, TER (Mauvezin).

RODIS-LEWIS, G. (1971) *L'œuvre de Descartes*, Vrin (Paris).

RORTY, R. (1979) *L'homme spéculaire*, éd. du Seuil (Paris) (1990).

ROSENBERG, J. F. (2002) *Thinking about Knowing*, Clarendon Press (Oxford).

ROUSSEAU, J.-J. (1755) *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, présentation et notes par B. Bachofen et B. Bernardi, Flammarion (Paris) (2008).

RUDD, A. (2007) "Wittgenstein, Global Scepticism and the Primacy of Practice", *in* [Moyal-Sharrock, Brenner], p. 142-161.

RUSSELL, B. (1912) *Problèmes de philosophie*, éd. Payot (Paris) (1989).
- (1914) *La méthode scientifique en philosophie – Notre connaissance du monde extérieur*, Éd. Payot et Rivages (Paris) (2002).

RYLE, G. (1949) *La notion d'esprit*, Paris, éd. Payot et Rivages (2005).
- (1971), *Collected papers, Volume 2 – Collected Essays 1929-1968*, Routledge (Oxon, New York) (2009).
  - (1946) "Knowing How and Knowing That".

RYSIEW, P. (2003) "Reid and Epistemic Naturalism", *in* [Haldane, Read], p. 24-43.
- (2005) "Reidian Evidence", *Journal of Scottish Philosophy*, vol. 3, n°2, p. 107-21.
- (A paraître) "Making it Evident : Evidence and Evidentness, Justification and Belief", *Evidentialism and its Discontents*, (éd.) T. Dougherty, Oxford University Press (Oxford).

SANGER, L. (2000) *Epistemic circularity : An Essay on the Problem of Meta-Justification*, thèse de doctorat, Ohio State University. Disponible sur : http://enlightenment.supersaturated.com/essays/text/larrysanger/diss/index.html

SARTWELL, C. (1991) "Knowledge is Merely True Belief", *American Philosophical Quarterly*, 28, p. 157-65.
- (1992) "Why Knowledge is Merely True Belief", *The Journal of Philosophy*, 89, p. 167-80.

SCHMITZ, F. (1988) *Wittgenstein, la philosophie et les mathématiques*, PUF (Paris).
- (2004) « Normativité des propositions mathématiques, inconcevabilité de leur négation, irréfutabilité par l'expérience. De vieilles remarques pour une nouvelle « manière de voir » les mathématiques ? », *in* [Rigal 2004].
- (2009) *Le Cercle de Vienne*, Vrin (Paris).

SCHULTE, J. (2002) « Le lit de la rivière et les gonds », *in* [Bouveresse, Laugier, Rosat], p. 91-112.
- (2007) "Within a system", *in* [Moyal-Sharrock, Brenner], p. 59-75.

SCHULTESS, D. (1983) *Philosophie et sens commun chez Thomas Reid (1710-1796)*, éd. Peter Lang (Berne).
- (1989) "Did Reid Hold Coherentist Views ?", *in* [Dalgarno, Matthews], p. 193-203.

SEARLE, J (1969) *Les actes de langage*, Hermann (Paris) (1972).
- (1983) *L'intentionalité. Essai de philosophie des états mentaux*, Éd. De Minuit (Paris) (1985).

SELLARS, W. (1963) *Empirisme et philosophie de l'esprit*, éd. de l'Éclat (Paris) (1992).
- (1975) "The Structure of Knowledge", *Action, Knowledge and Reality, Critical Studies in Honor of Wilfrid Sellars*, (éd.) H.-N. Castaneda, The Bobbs-Merrill Company, Inc. (Indianapolis), p. 295-347.

SETH, A. (1885) *Scottish Philosophy – A Comparison of the Scottish and German Answers to Hume*, Garland Publishing, Inc. (New York, London, 1983).

SEXTUS EMPIRICUS (1997) *Esquisses pyrrhoniennes*, Éd. du Seuil (Paris).
- (2002) *Contre les Professeurs*, Éd. du Seuil (Paris).

SHOGENJI, T (2000) "The Problem of the Criterion in Rule-Following", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LX, n°3, p. 501-525.

SILINS, N. (2005) "Deception and Evidence", J. Hawthorne (éd.), *Philosophical Perspectives, vol. 19 : Epistemology*, p. 375-404.

SNOWDON, P. (2003) "Knowing How and Knowing That : A Distinction Reconsidered", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 104.1, p. 1-29.

SOSA, E. (1988) "Beyond Scepticism, to the Best of our Knowledge", *Mind*, vol. XCVII, p. 153-89.
- (1991) *Knowledge in Perspective – Selected Essays in Epistemology*, Cambridge University Press (Cambridge).
  - "Reliabilism and Intellectual Virtue".
  - (1980) "The Foundations of Foundationalism".
  - (1980) "The Raft and the Pyramid : Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge", *in* [Dutant, Engel].
  - (1985) "Knowledge and Intellectual Virtue".
  - "Intellectual Virtue in Perspective".

- (1994*a*) “Philosophical Scepticism and Epistemic Circularity”, *Supplementary Volume – Aristotelian Society*, vol. 68, p. 263-290.
- (1994*b*) “Virtue Perspectivism : A Response to Foley and Fumerton”, *Philosophical Issues*, n°5, p. 29-50.
- (1997*a*) “How to Resolve the Pyrrhonian Problematic : a Lesson from Descartes”, *Philosophical Studies*, LXXXV, p. 229-49.
- (1997*b*) “Reflective Knowledge in the Best Circles”, *The Journal of Philosophy*, 94, p. 410-30.
- (1999) “How to defeat opposition to Moore”, *Philosophical Perspectives*, 13, p. 141-154.
- (2003*a*) “The Place of Truth in Epistemology”, *in* [DePaul, Zagzebski], p. 155-79.
- (2003*b*) “Knowledge, Animal and Reflective. A reply to Michael Williams”, *Supplement to the Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 77, n°1, p. 113-130.
- (2004) “Replies”, *in* [Greco 2004], p. 275-325.
- (2007*a*) *A Virtue Epistemology – Apt Belief and Reflective Knowledge* (vol. I), Oxford University Press (Oxford).
- (2007*b*) “Moore's Proof”, *in* [Nuccetelli, Seay], p. 49-61.
- (2007*c*) “Knowing Full Well : The Normativity of Beliefs as Performances”, conférence au colloque “The Value of Knowledge”, Vrije Universiteit Amsterdam.
- (2009) *Reflective Knowledge – Apt Belief and Reflective Knowledge* (vol. II), Oxford University Press (Oxford). Citations à partir d'un fichier envoyé par l'auteur.

SOSA, E., KIM, J. (2000) (éd.), *Epistemology – An Anthology*, Blackwell Publishing (Oxford).

SOSA, E., VAN CLEVE, J. (2001) “Thomas Reid”, *The Blackwell Guide to the Modern Philosophers – From Descartes to Nietzsche*, (éd.) S. M. Emmanuel, Blackwell Publishing (Oxford), p. 179-200.

SOSA, E., VILLANUEVA, E. (2007) (éd.), “The Metaphysics of Epistemology”, *Philosophical Issues*, vol. 17.

STANLEY, J., WILLIAMSON, T. (2001) “Knowing how”, *Journal of Philosophy*, vol. 98, p. 411-44.

STEUP, M. (1992) “Problem of the Criterion”, *in* [Dancy, Sosa], p. 378-381.

STEUP, M., SOSA, E. (2005) *Contemporary Debates in Epistemology*, Blackwell Publishing.

STRAWSON, P..F. (1985) *Skepticism and Naturalism : some Varieties*, Columbia University Press (New York).

STROLL, A. (1994) *Moore and Wittgenstein on Certainty*, Oxford UP (Oxford).
- (2004) “Wittgenstein's Foundational Metaphors”, *in* [Moyal-Sharrock], p. 13-24.
- (2007) “Why *On Certainty* Matters”, *in* [Moyal-Sharrock, Brenner], p. 33-46.

STROUD, B. (1984) *The Significance of Philosophical Scepticism*, Clarendon Press

(Oxford).
- (1989) “Understanding Human Knowledge in General”, *in* [Dutant, Engel], p. 313-344.

SUTTON, T. J. (1989) “The Scottish Kant ? A Reassessment of Reid's Epistemology”, *in* [Dalgarno, Matthiews], p. 159-192.

TIERCELIN, C. (1989) “Reid and Peirce on Belief”, *in* [Dalgarno, Matthews], p. 205-224.
- (2002) « Dans quelle mesure le langage peut-il être naturel ? (Condillac, Reid) », *in Condillac, L'origine du langage*, (coord.) A. Bertrand, Puf (Paris).
- (2005) *Le doute en question – Parades pragmatistes au défi sceptique*, éd. de L'éclat (Paris, Tel-Aviv).

TODD, D. D. (1996) “Plantinga and the Naturalized Epistemology of Thomas Reid”, *Dialogue*, vol. XXXV, p. 93-107.

TRAVIS, C. (2004) “The Silence of the Senses”, *Mind*, n°113, p. 57-94.

TUCKER, C. (A paraître *a*) “When transmission fails”, *Philosophical Review*.
- (A paraître *b*) “Transmission and Transmission Failure in Epistemology”, *in Internet Encyclopedia of Philosophy*.

UNGER, P. (1975) *Ignorance : A Case for Scepticism*, Oxford University Press (Oxford).

VAN CLEVE, J. (1979) “Foundationalism, Epistemic Principles and the Cartesian Circle”, *The Philosophical Review*, vol. 88, n°1, p. 55-91.
- (1985) “Epistemic Supervenience and the Circle of Belief”, *The Monist*, vol. 68, 90-104.
- (1999) “Reid on the First Principles of Contingent Truths”, *Reid Studies*, vol. 3, n°1, p. 3-30.
- (2003*a*) “Is Knowledge Easy – or Impossible ? Externalism as the Only Alternative to Skepticism”, *in The Skeptics*, (éd.) S. Luper, Ashgate Publishing (Aldershot), p. 45-59.
- (2003*b*) “Lehrer, Reid, and the first of all principles”, *in* E. J. Olsson (éd.), *The Epistemology of Keith Lehrer*, Kluwer Academic Publishers, p. 155-72.
- (2004) “Reid's Theory of perception”, *in* [Cuneo, Van Woudenberg], p. 101-33.
- (2007) “Reid on the Credit of Human Testimony”, *in* [Lackey, Sosa], p. 50-74.
- (2008) “Reid's Response to the Skeptic”, *in* [Greco 2008b], p. 286-309.

VAN WOUDENBERG, R. (2002) “On the Metaphysical Implications of Alethic Realism”, *in* [Alston 2002], p. 119-130.
- (2010) “Thomas Reid between Externalism and Internalism”, intervention au colloque *Thomas Reid from His Time to Ours* (Annual Conference of the British Society for the History of Philosophy).

VOGEL, J. (2000) “Reliabilism Leveled”, *The Journal of Philosophy*, 97, p. 602-25.

WETTENGEL, T., FONTANILLE, J. (1999) *Technical writing and information analysis*, PULIM (Limoges).

WHITE, A. R. (1982) *The Nature of Knowledge*, Rowman and Littlefield (Totowa, New Jersey).

WIGGINS, D. (2009) "Knowing How To and Knowing That", *in Wittgenstein and Analytic Philosophy – Essays for P. M. S. Hacker*, (éd.) H.-J. Glock, J. Hyman, Oxford University Press (Oxford, New York), p. 263-77.

WILLIAMS, M. (1977) *Groundless Belief – An Essay on the Possibility of Epistemology,* Princeton University Press (Princeton, New Jersey ; 1999 pour la seconde édition).
- (1996) *Unnatural Doubts – Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*, Princeton University Press (Princeton, New Jersey).
- (1999) "Skepticism", *in* [Greco, Sosa], p. 35-69.
- (2000) "Dretske on Epistemic Entitlement", *Philosophy and Phenomenological Research,* vol. LX, n°3, p. 607-612.
- (2003) "Mythology of the Given : Sosa, Sellars and the task of Epistemology", *Supplement to the Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 77, n°1, p. 91-112.
- (2004) "Wittgenstein's Refutation of Idealism", *in* [McManus], p. 76-96.
- (2007*a*) "Why Wittgenstein isn't a Foundationalist", *in* [Moyal-Sharrock, Brenner], p. 47-58.
- (2007*b*) "Why (Wittgensteinian) Contextualism is not Relativism", *Episteme*, vol. 4, n°1, p. 93-114.

WILLIAMSON, T. (2000*a*) *Knowledge and its Limits*, Oxford University Press (Oxford, New York).
- (2000*b*) "Scepticism and Evidence", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LX, n°3, p. 613-628.
- (2005) "Knowledge and Scepticism", *The Oxford Handbook of Contemporary Philosophy*, F. Jackson, M. Smith (éd.), Oxford University Press (Oxford), p. 681-700.

WITTGENSTEIN, L. (1921) *Tractatus Logico-Philosophicus*, traduit de l'allemand par P. Klossowski, Gallimard (Paris) (1961).
- (1930-33) « Les Cours de Wittgenstein en 1930-1933 », *Philosophica I*, traduit de l'anglais par J.P. Cometti, TER (Mauvezin) (1997).
- (1933*a*) "Big Typescript", *Philosophica I*, traduit de l'anglais par J.P. Cometti, TER (Mauvezin) (1997).
- (1933*b*) *Grammaire philosophique*, traduit de l'allemand par M.-A. Lescourret, Gallimard (Paris) (1980).
- (1933-35) *Le cahier bleu et le cahier brun*, traduit de l'anglais par G. Durand, Gallimard (Paris) (1965).
- (1937-1944) *Remarques sur les fondements des mathématiques*, traduit de l'allemand par M.-A. Lescourret, Gallimard (Paris) (1983).
- (1939) *Cours sur les fondements des mathématiques*, traduit de l'anglais par E. Rigal, TER (Mauvezin) (1995).
- (1945-1947) *Remarques sur la philosophie de la psychologie* (I), traduit de l'allemand par G. Granel, TER (Mauvezin) (1989).
- (1948) *Remarques sur la philosophie de la psychologie* (II), traduit de l'allemand par G. Granel, TER (Mauvezin) (1994).

- (1945-1948) *Fiches*, traduit de l'allemand par J. Fauve, Gallimard (Paris) (1970).
- (1948-1949) *Études préparatoires à la seconde partie des Recherches Philosophiques*, traduit de l'allemand par G. Granel, TER (Mauvezin) (1985).
- (1949-1951) *L'intérieur et l'extérieur – Derniers Écrits sur la philosophie de la psychologie, II*, traduit de l'allemand par G. Granel, TER (Mauvezin) (2000).
- (1951) *De la certitude*, traduit de l'allemand par D. Moyal-Sharrock, Gallimard (Paris) (2006).
- (1953) *Recherches Philosophiques*, traduit de l'allemand par F. Dastur, M. Elie, J.-L. Gautero, D. Janicaud et E. Rigal, Gallimard (Paris) (2004).
- (1977) *Remarques mêlées*, traduit de l'allemand par G. Granel, Flammarion (Paris) (2002).
- (1989) *Notes sur l'expérience privée et les "sense-data"*, traduit de l'anglais par E. Rigal, TER (Mauvezin).

WOLTERSTORFF, N. (1983*a*) "Thomas Reid on Rationality", *in* [Hart, Van der Hoeven, Wolterstorff], p. 43-69.
- (1983*b*) "Can Belief in God be Rational if it has no Foundations ?", *in* [Plantinga, Wolterstorff], p. 135-186.
- (2000) "Reid on common sense, with Wittgenstein's assistance", *American Catholic Philosophical Quarterly*, 74, p. 491-517.
- (2001) *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, Cambridge University Press (New York).
- (2004) "Reid on Common Sense", *in* [Cuneo, Van Woudenberg], p. 77-100.
- (2006) "What sort of Epistemological Realist was Thomas Reid ?", *The Journal of Scottish Philosophy*, vol. 4, n°2, p. 111-24.

WRIGHT, C. (2000) "Truth as Sort of Epistemic : Putnam's Peregrinations", *The Journal of Philosophy, Inc.*, vol. XCVII, n°6, p. 335-64.
- (2002) "(Anti-)Sceptics Simple and Subtle : G. E. Moore and John McDowell", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LXV, n°2, p. 330-48.
- (2004*a*) "Wittgensteinian Certainties", *in* [McManus], p. 22-55.
- (2004*b*) "Hinge Propositions and the Serenity Prayer", *Knowledge and Belief, Wissen und Glauben*, (éd.) W. Löffler, P. Weingartner, vol. 32 Wittgenstein Akten, öbvahpt (Wien).
- (2004*c*) "Warrant for Nothing (and Foundations for Free) ?", *Supplement to the Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 78, n°1, p. 167-212.
- (2007) "Rule-following without Reasons : Wittgenstein's Quietism and the Constitutive Question", *RATIO*, vol. XX, n°4, p. 481-502.

YOLTON, J. W. (1984) *Perceptual Acquaintance : from Descartes to Reid*, University of Minnesota Press (Minneapolis).

ZAGZEBSKI, L. T. (1996) *Virtues of the Mind – An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge University Press.
- (2000) "Précis of *Virtues of the Mind*", "Responses", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LX, n°1, p. 169-77 ; p. 207-19.

ZALABARDO, J. L. (2005) "Externalism, Skepticism, and the Problem of Easy Knowledge", *The Philosophical Review*, vol. 114, n°1, p. 33-61.

Index

A

Agrippa (trilemme d') : 26, 228
Alston : 72, 84, 91, 108, 109, 124, 125, 127, 138, 141, 151, 178, 203, 206, 207, 214, 220, 221, 231, 234-246, 249-251, 253, 255, 256, 270, 271, 289, 302, 368, 389
Alternatives pertinentes : 38-42, 179
Aristote : 89, 98, 301, 318, 327, 332, 359, 361, 382, 383
Armstrong : 49, 396
Attribution (principe) : 9, 10, 314-316
Audi : 139, 250, 305, 331, 350
Austin : 21, 61-63, 67, 184
Autorisation épistémique : 222-234, 247, 349, 352, 353, 384, 387, 388, 399
Ayer : 29-31, 63

B

Baker et Hacker : 278, 279
Baldwin : 47, 357
Baumann : 368
Beanblossom : 3
Bénatouïl : 368
Bennett et Hacker : 309, 311
Bergmann : 14, 126, 128-130, 137, 229, 230, 232, 255
Berkeley : 60, 296, 390, 391
Bernecker : 77
Blaauw : 311
Black : 262
Blanché : 357
BonJour : 27, 29, 30, 75, 215-220, 244, 257, 268, 367
Boulter : 5
Brandom : 67, 222
Breyer et Greco : 77, 78, 256, 354
Brueckner : 256
Buras : 88
Burnyeat : 26, 44

C

Certitude :
  objective : 149, 150, 159, 173, 187, 189, 202
  subjective : 45, 184, 186, 187, 209
Chisholm : 14, 26, 58, 66, 67, 72, 86, 89, 90, 101, 102, 106, 119, 122, 317, 356
Circularité épistémique : 15, 74, 124-126, 128-131, 136-139, 141, 207, 209, 211-213, 215, 220, 221, 224, 230, 231, 234, 236-239, 243, 253, 260, 262-266, 269, 270, 334, 352, 373, 381, 393, 394, 400
Clark et Chalmers : 324
Clôture épistémique (principe) : 12, 13, 23, 36, 38, 40, 42, 44, 80, 152, 179, 192, 194-198, 260, 262, 320, 355, 387, 400
Cohen (L. J.) : 225
Cohen (S.) : 9, 12, 22, 260, 400
Cohérence : 78, 138, 170, 213, 214, 217, 218, 244, 245, 256, 258, 259, 264, 265, 267, 268, 365
  cohérentisme : 27, 218, 242, 268, 365-369, 371, 372
Coliva : 352, 399
Conant : 163
Conee : 29, 206
Confiance : 202, 350, 351, 353-355, 374,

389, 399
Connaissance :
comme capacité : 200, 306, 308-316, 318-321, 324, 326, 327, 334, 379, 381, 397
comme croyance vraie justifiée : 26, 183, 189, 316, 343
de base : 10, 11, 13, 14, 100, 112, 139, 196, 260, 262, 276, 280, 305, 324, 395
facile (objection de la) : 12-14, 191, 223, 260, 262, 400
instinctive/réflexive : 96, 115, 116, 201, 203, 257-267, 270, 321, 340, 374, 387, 400
Constitution : 63, 164, 286, 295, 300, 302
Contextualisme : 41, 42, 80, 201
Critère :
de la vérité : 25, 69, 70, 131, 210, 213, 214
principe : 9, 22, 23, 86, 141, 206, 262, 264, 395, 399
problème : 14, 15, 71-73, 80, 118-120, 141, 395

D

Daniels : 296-299
Davidson : 29, 216, 398
Davies : 228, 231
de Bary : 48, 72, 133, 134, 287, 289, 363-366, 369, 371
Déontologisme épistémique : 86, 104-106
DePaul : 73
Dépendance épistémique : 86, 116, 121, 138, 139, 224-229, 233, 338, 352
DeRose : 40, 212, 213, 261, 381
Descartes : 2, 10, 32, 37, 63, 70, 130, 133, 138, 171, 180, 208-215, 296, 375, 381, 384, 390
Diamond : 181
Dogmatisme : 14, 26, 27, 131, 151, 215, 298, 379, 392, 401
Dokic : 30, 229
Dretske : 30, 33, 35, 38-41, 197, 223, 342
Duggan : 109

E

Egré : 115, 309
Elgin : 27, 314, 354
Engel : 30, 42, 113, 196, 229, 315, 346, 352, 385
Évidence : 29
évidentialisme externaliste : 105, 106, 109-112, 115, 116, 198, 312
évidentialisme internaliste : 30, 105, 106, 111
par soi : 98, 101-104, 107, 108
phénoménalisme : 30-32, 34, 60-62, 64, 113
pluralisme : 69-71, 112, 140
Exclusion (principe de) : 35, 36, 386, 387
Externalisme : 10, 48, 49, 72, 74, 76, 197-199, 201, 202, 207, 241, 255, 256, 397

F

Facteur Commun (principe du plus grand) : 34
Faculté (pouvoir) : 286, 294, 295, 298-301, 303-305, 327-335, 350
Falkenstein : 304
Fantl : 307
Feldman : 29, 206
Fiabilisme : 9, 50-58, 74-81, 111, 206, 207, 255, 259
Fondement : 103, 150
fondationnalisme : 28, 30, 64, 102, 129, 148, 171, 184, 186, 201, 218, 220, 287, 292, 294, 300
problème des fondements : 2, 8, 151, 152, 174, 397
Fumerton : 29, 58, 73, 256, 268

G

Gallie : 289
Ganson : 63
Garnier : 359
Généralité (problème de la) : 54, 206
Gettier (cas de) : 51, 52, 55, 76, 315-321, 323, 355
Goldman : 35, 50, 55, 127, 297, 318, 331, 332, 343
Goodman : 246
Grandi : 361
Grayling : 299
Greco : 10, 14, 45, 46, 50, 53, 56, 59, 64, 76-79, 88, 196, 256, 266, 268, 316, 319, 323, 325, 332, 354

Grice : 184

H

Hacker : 328
Haldane : 298
Hartland-Swann : 311
Hazlett : 256
Hetherington : 310, 311, 320, 339, 342, 343, 348
Hintikka : 309
Huemer : 22, 30, 46
Hume : 59, 60, 180, 196, 214, 238, 296, 298, 305, 383, 384, 390
Hyman : 311, 312

I

Idées (voie des) : 59-61, 63, 64
Ignorance (argument par) : 32, 33, 35, 36, 43, 113
Infaillibilité : 37, 41
Intégration cognitive : 77, 78, 258, 354
Internalisme : 10, 30, 41, 47, 57, 58, 72, 76, 78, 190, 195-198, 219, 224, 255, 268, 352, 385
Irréalisme psychologique (objection de) : 77, 238, 245

J

Jaffro : 359, 362, 363, 394
Jenkins : 247-249
Jeu de langage : 141, 147-152, 158, 159, 177, 178, 181, 183, 199, 202
Justification : 26, 27, 29, 52, 84, 85, 192, 235, 342-348
  demande justificative : 2, 15, 146
  justification *prima facie* : 221-230, 233, 241
  méta-justification : 118, 141, 202, 218, 221, 241, 255, 256, 354

K

Kant : 13, 296, 297, 357
Kelly : 30
Kenny : 150, 312, 328
Klein : 27
Kober : 183
Kornblith : 266, 297
Kripke : 64, 278
Kvanvig : 139, 266

L

Lackey : 305, 322, 324, 325
Laugier : 67
Lehrer : 3, 8, 53, 72, 106, 122, 132, 133, 137-139, 300, 396
Lemos : 85, 393
Lewis : 42, 387
Lihoreau : 42, 387
Locke : 94, 96, 97, 99, 104, 217, 296, 347, 383, 390
Luminosité (principe de) : 114, 115
Lundestad : 379

M

Malherbe : 381
Marcil-Lacoste : 97, 120, 297
Mavrodes : 117
McDowell : 29, 30, 34, 68, 301
McGinn : 162, 163, 173, 174
Méthodologisme : 72, 90, 98, 119-122, 139, 213, 262
Moore : 3, 4, 7, 44-47, 59, 63, 103, 141, 158, 162, 167, 174, 178, 184, 189, 191-193, 195, 196, 241, 347, 357, 362, 370, 385-387
  preuve de Moore : 193, 194, 196, 223, 224, 226, 227, 229-233, 349, 373
Moyal-Sharrock : 141, 157, 160, 173, 190

N

Nagel : 245
Nelson : 346, 393
Néo-dogmatisme : 14, 228, 229
Neta : 115, 373
Neta et Rohrbaugh : 316
Newman : 346-348
Nichols : 48, 60, 88, 91, 93, 94, 111, 298, 304
Normativité : 155, 157, 162, 286, 298, 300-302, 314, 334, 355, 377-379, 399, 401
Nozick : 33

O

Ong-Van-Kung : 63
Origgi : 5, 351

P

Particularisme : 14, 68, 71, 73, 74, 80, 83-86, 89, 90, 96-98, 100-102, 118-122, 140, 212, 262, 281, 284, 396
Pascal : 248, 358
Peacocke : 30
Peirce : 368
Perception :
  jugements de : 67, 68, 91-94, 277, 280, 329
  réalisme direct : 58, 68, 80
  réalisme indirect : 46, 47
Perelman : 358
Plant : 286
Plantinga : 51, 253, 370
Platon : 26, 332
Pollock : 379
Popper : 283
Pouivet : 53, 146, 305, 323, 332, 333
Présupposition : 6, 8, 207, 224, 225, 227-233, 236, 241, 246-248, 266, 269-271, 349, 352
Preuve : 103, 193, 356-359, 372
  mathématique : 153-155
  par induction : 124-126, 220, 223, 226, 227, 229-233, 236, 237, 242, 243, 262, 349, 368
Price : 63, 346
Pritchard : 35, 41, 45, 46, 76, 78, 179, 181, 185, 188-190, 196-198, 201, 232, 248, 316, 318, 319, 323-327
Proposition-charnière : chapitre 3, 224, 256, 348
Pryor : 14, 72, 140, 225, 227-230, 232, 233, 352, 353
Putnam : 32, 63, 181, 202, 297
Pyrrhon : 24

Q

Quine : 297

R

Raïd : 176
Raisons de croire : 116-118, 183-187, 189, 190, 192, 219, 376
Rawls : 253
Reed : 9, 14, 314, 315
Règle : 61, 63, 113, 148, 149, 155, 276, 277, 279-281, 283, 284, 286, 294, 301, 307, 308, 378, 379
  de grammaire : 160, 161, 163
Régression : 2, 25, 27, 29, 77, 131, 134, 141, 151, 202, 235, 268, 278, 287, 299, 300, 307, 347, 397
Reid : 3, 5, 6, 8, 15, 43, 48, 56-60, 62-65, 67-73, 79-81, chapitre 2, 145, 146, 174, 177, 180, 198, 203, 206, 207, 214, 222, 238, 251, 252, 281-285, 287-294, 296-300, 302-304, 310, 314, 324, 325, 327-330, 333-335, chapitre 6, 395-397, 399, 401
Responsabilité épistémique : 9, 10, 74, 76, 79, 105, 223, 255, 266, 277, 354
Reynolds : 311
Ridicule (émotion) : 129, 130, 358, 361-363
Rorty : 63
Rosenberg : 235
Rousseau : 380
Russell : 3, 52, 63, 306, 317
Ryle : 277, 306-308
Rysiew : 109, 289, 300, 301

S

Sartwell : 343
Scepticisme : 24-26, 28, 30, 31, 36, 64, 112, 113, 120, 121, 172-181, 183, 195, 200-202, 232, 244, 248, 278, 313, 315, 354, 357, 362, 364, 378, 382, 383, 385, 387-389, 391
Schmitz : 153, 156, 157
Schultess : 131, 298, 359, 361, 366, 391
Searle : 301
Sécurité (principe de) : 34, 114, 115, 197, 315, 320, 321
Sellars : 11, 29, 67, 200, 216, 288
Sens commun : 43, 120, 122, 123, 276, 333, 341, 346, 376
  argument : 44, 396
  faculté : 126-131, 136, 137
  jugements : 6, 7, 138-141
  principes/principes premiers : 7, 14, 71-74, 94-100, 110, 118, 127, 138-141, 281-

284, 286-293, 296, 322, 324, 327, 334, 335, 350, 351, 360-365, 380
propositions : 3-7, 43
Sensation : 61-63, 65, 66, 88, 89, 92
Sensibilité (principe de) : 32, 35
Seth : 297
Sextus Empiricus : 10, 24, 25
Silins : 30
Snowdon : 308, 310
Sosa : 10, 103, 139, 196, 212, 213, 255-270, 296, 316, 318, 320, 321, 331, 332, 339, 350, 351
Sosa et Van Cleve : 289, 366
Sous-détermination (principe de) : 33, 35, 36
Stanley et Williamson : 306, 308, 310, 311
Strawson : 238
Stroll : 148-151, 163
Stroud : 37, 138, 244, 255, 256
Sutton : 289, 296, 297

T

Témoignage : 79, 222, 304, 305, 322-324, 333, 369, 374
Tiercelin : 201, 354, 368
Todd : 301
Transmission de la justification : 23, 192, 193, 195, 196, 198, 224, 226, 229, 233, 236, 349, 352, 357
Travis : 63
Tucker : 23, 195, 229

U

Unger : 37

V

Van Cleve : 14, 57, 59, 72-74, 80, 85, 97, 119, 212, 213, 260, 262, 270, 271, 281, 305, 396
Van Woudenberg : 111
Vérificationnisme : 153-155, 157, 163, 181, 183
Vertu intellectuelle : 10, 53-56, 76, 78, 79, 256, 265, 315-317, 320, 325, 331-333, 370, 391, 400
Vogel : 264

W

White : 296, 311
Williams : 29, 171, 200
Williamson : 30, 112-115, 118, 340, 343
Wittgenstein : 3, 4, 7, 8, 27, 64, 66, 67, 141, chapitre 3, 207, 278, 283, 285, 301, 311, 347, 348, 389, 392, 399
Wolterstorff : 63, 107, 108, 141, 145, 286, 288-294, 297, 299, 353, 354
Wright : 180, 181, 192, 193, 195, 224-228, 232, 233, 246-248, 283, 353, 373

Y

Yolton : 63

Z

Zagzebski : 53, 56, 313, 332, 333
Zalabardo : 22

Table des matières

Introduction..... 1

i) La famille des propositions du sens commun 3
ii) Le problème du critère.....8
iii) La question de la justification des principes du sens commun.....14

PREMIÈRE PARTIE : PARTICULARISME ET CONNAISSANCE DE BASE

Chapitre 1 – Scepticisme et sens commun.....21

Introduction.....21
I - Le scepticisme : sources et remèdes..... 24
I.1) Le trilemme d'Agrippa..... 25
I.2) L'indiscernabilité des situations normales et des scénarios sceptiques.....31
I.2.a) Première prémisse de l'argument par ignorance.....32
i) Le principe de sensibilité..... 32
ii) Le principe de sous-détermination.....33
I.2.b) Seconde prémisse de l'argument par ignorance.....35
i) Le principe d'exclusion..... 35
ii) Le principe de clôture épistémique.....36
I.2.c) Conclusion de l'argument par ignorance..... 36
I.3) Les stratégies anti-sceptiques contemporaines.....38
I.3.a) La théorie des alternatives pertinentes.....38
I.3.b) Le contextualisme..... 41
I.3.c) L'évidence des propositions du sens commun 43
II - Les motivations pour une conception fiabiliste de la connaissance 48
II.1) L'externalisme simple..... 48
II.2) Le fiabilisme du processus.....50
II.2.a) Cas des processus étranges et inopinés..... 51
II.2.b) Cas de Gettier.....51

II.3) Le fiabilisme de l'agent....53
II.3.a) Le traitement des cas des processus étranges et inopinés....54
II.3.b) Le traitement des cas de Gettier....55
II.3.c) La réponse fiabiliste de Reid au sceptique....56
III - Reid et le réalisme direct de la perception....58
III.1) Critique de la théorie des idées comprise comme théorie de l'évidence....58
III.2) Jugements sur les objets perçus et jugements sur le mode d'apparaître des objets 65
IV - Une démarche particulariste....68
IV.1) Une connaissance sans critère....69
IV.1.a) Une théorie pluraliste de l'évidence....69
IV.1.b) La lecture particulariste des principes premiers....71
IV.2) Le problème de l'irresponsabilité épistémique....74
IV.2.a) Les cas de hasard réflexif....74
IV.2.b) Quelle solution pour un fiabiliste particulariste ?....78
Conclusion....80

Chapitre 2 – Reid et la connaissance immédiate....83

Introduction....83
I - La fausse route du particularisme....87
I.1) Immédiateté épistémique vs. immédiateté psychologique....87
I.1.a) L'immédiateté visée par le problème du critère....87
I.1.b) Des principes généraux et des jugements particuliers immédiatement connus 90
i) L'immédiateté des croyances perceptives....91
ii) L'immédiateté des principes....94
I.2) Évidence interne vs. évidence externe....101
I.2.a) L'évidence par soi....101
I.2.b) L'évidence sensible....106
I.2.c) Les raisons de croire que nous avons et celles que nous donnons....112
I.3) Conséquence : la particularité de la voie reidienne....118
II - Sens commun et circularité 123
II.1) La preuve par induction et l'objection de la circularité....123
II.2) Le sens commun : une faculté spécifique....126
II.2.a) Le sens commun inclus dans le principe 7....127
II.2.b) Le sens commun non inclus dans le principe 7....131
II.3) Le sens commun comme jugement....136
Conclusion....140

DEUXIÈME PARTIE : MÉTA-JUSTIFICATION
ET CIRCULARITÉ ÉPISTÉMIQUE

Chapitre 3 – Le statut des propositions-charnières chez Wittgenstein....145

Introduction....145

I - Le « jeu de langage épistémique » : problème et perspectives 147
I.1) Une ambiguïté..... 147
I.2) Les enjeux..... 151
II - Présupposés d'une lecture non épistémique des propositions-charnières..... 152
II.1) Conditions de sens et propositions « intouchables »..... 153
II.1.a) La surdétermination des propositions mathématiques..... 153
II.1.b) L'irréversibilité de certaines propositions empiriques générales..... 157
i) Ce ne sont pas des propositions..... 158
ii) Ce ne sont pas des propositions vraies..... 161
iii) Ce ne sont pas des propositions vérifiables..... 163
iv) Ce ne sont pas des propositions que l'on peut mettre en doute..... 169
II.2) Conséquence : la dissolution du problème sceptique 174
II.2.a) La leçon de Wittgenstein..... 174
II.2.b) La persistance de la question sceptique..... 177
III - Perspectives pour une lecture épistémique des propositions-charnières..... 182
III.1) Les conditions de correction d'une assertion de connaissance..... 183
III.1.a) Donner des raisons de croire plus certaines..... 183
III.1.b) Quelle stratégie adopter ?..... 190
III.2) Première stratégie : des certitudes non méritées..... 192
III.3) Deuxième stratégie : l'implication d'une connaissance non fondée et tacite..... 196
III.3.a) Le néo-mooréanisme..... 196
III.3.b) Assertion et possession de connaissance : des conditions distinctes..... 199
Conclusion..... 201

Chapitre 4 – Le caractère incontournable de la circularité épistémique..... 205

Introduction..... 206
I - Quelques preuves de la fiabilité de la perception sensible : les raisons d'un échec…. 207
I.1) Une preuve *a priori*..... 208
I.2) Une preuve basée sur sur nos états de conscience..... 215
I.2.a) L'argument de BonJour..... 215
I.2.b) Objections..... 219
I.3) Une preuve basée sur la justification *prima facie*..... 221
I.3.a) Une justification immédiate et par défaut..... 221
I.3.b) Wright et l'autorisation d'accepter la présupposition 224
I.3.c) Pryor et la justification *prima facie* des prémisses..... 226
i) Le succès de la transmission de la justification..... 226
ii) Autorisation épistémique positive et autorisation épistémique négative..... 227
iii) Difficultés pour la conception libérale de l'autorisation épistémique..... 230
I.3.d) Limite de l'argument de la justification *prima facie*..... 233
II - La stratégie d'Alston..... 234
II.1) Être justifié à croire que *p vs.* Justifier que *p*..... 234
II.2) L'argument de la rationalité pratique..... 237
II.3) L'évaluation critique de nos pratiques..... 242
II.4) Les limites de la stratégie d'Alston..... 246
II.4.a) Rationalité pratique et rationalité épistémique..... 246
i) Des raisons pratiques de croire que *P*..... 246
ii) La connexion entre rationalité pratique et rationalité épistémique..... 249
II.4.b) Des pratiques que nous ne choisissons pas d'exercer..... 250

III - L'épistémologie de la vertu et la question méta-sceptique.....254
III.1) Connaissance animale et connaissance réflexive.....255
III.2) Perspectives pour la résolution du problème du méta-critère.....260
III.2.a) Première application de la distinction 260
III.2.b) Deuxième application de la distinction 261
III.3) Difficultés pour la théorie de Sosa.....264
III.3.a) Quelle différence entre la connaissance animale et la connaissance réflexive ?.....264
III.3.b) Le rôle de la perspective épistémique sur notre système doxastique.....267
III.3.c) L'attitude du sujet à l'égard des présuppositions.....269
Conclusion.....270

TROISIÈME PARTIE : POUVOIRS INTELLECTUELS ET CIRCULARITÉ VERTUEUSE

Chapitre 5 – Les principes du sens commun : des pouvoirs intellectuels.....275

Introduction.....275
I - L'application des principes du jugement.....276
I.1) Appliquer une règle.....277
I.2) Les jugements naturels : des applications des principes premiers.....280
II - Les principes du sens commun : des codifications de nos pouvoirs de connaître.....287
II.1) Les limites de la lecture propositionnelle des principes.....287
II.1.a) La lecture de Wolterstorff.....287
II.1.b) Une alternative 294
II.2) La constitutivité des principes.....296
II.3) Les pouvoirs de l'esprit : quelques distinctions.....303
III - La connaissance comme capacité.....305
III.1) Connaissance propositionnelle et savoir-faire.....306
III.2) Capacité, scepticisme et cas de Gettier.....313
III.2.a) Cas d'exercice de capacité sans connaissance.....318
III.2.b) Cas de connaissance sans réalisation cognitive.....322
III.3) Capacités, dispositions et vertus.....327
Conclusion.....334

Chapitre 6 – Confiance et défense des principes du sens commun.....337

Introduction.....337
I - L'épistémologie de la capacité face au problème du méta-critère.....338
I.1) Connaissance pauvre et connaissance approfondie.....339
I.1.a) L'abandon de l'absolutisme épistémique.....339
I.1.b) L'abandon du justificationnisme.....342
I.1.c) La juxtaposition des raisons de croire.....345
I.2) Prendre les principes du sens commun pour accordés.....349
I.2.a) Les principes du sens commun : des capacités dispositionnelles à croire.....350
I.2.b) Des principes qui font l'objet de confiance.....352

II - De l'utilité des « preuves » des principes du sens commun.....356
II.1) Des moyens rationnels pour confirmer les principes.....356
II.1.a) Preuves, arguments et raisonnements justificatifs.....356
II.1.b) Les différentes étapes de la réponse au sceptique 360
i) Décrire un principe..... 362
ii) Identifier un principe..... 362
iii) Confirmer un principe 364
II.2) Défendre un principe du sens commun face au non sceptique 372
II.2.a) Faire prendre conscience à l'interlocuteur qu'il connaît le principe.....372
II.2.b) Fixer la connaissance du sens commun..... 377
II.2.c) Améliorer la connaissance du sens commun de l'interlocuteur.....380
II.3) Défendre un principe du sens commun face au sceptique.....382
II.3.a) Faire prendre conscience à l'interlocuteur qu'il connaît ce dont il dit douter 382
II.3.b) Pour le philosophe : une opportunité pour améliorer sa connaissance.....389
Conclusion..... 393

Conclusion.....395

Bibliographie.....403

Index..... 427

PROPOSITIONS DU SENS COMMUN ET CONNAISSANCE DE BASE
UNE SOLUTION REIDIENNE AU PROBLÈME DU CRITÈRE

Résumé : Un des arguments du sceptique consiste à dire qu'une source potentielle de connaissance ne peut produire de la connaissance pour un sujet que si et seulement si ce sujet sait que cette source est fiable. Cette exigence correspond au principe du critère. Le problème est que, d'une part, il semble impossible de la satisfaire sans passer par un raisonnement circulaire, ce qui est inacceptable pour le sceptique ; mais que, d'autre part, cette exigence paraît légitime pour qui conçoit la connaissance comme une croyance dont la vérité n'est pas due au hasard. Ce travail montre dans quelle mesure on peut souscrire au principe du critère, sans accéder à toutes les demandes du sceptique. A partir des réflexions de Thomas Reid, nous proposons une réponse qui s'organise en trois temps : nous expliquons en quel sens nous avons une connaissance immédiate de la fiabilité de nos facultés de connaître, et plus généralement de l'ensemble des principes du sens commun ; ce qui nous permet ensuite de comprendre pourquoi la circularité épistémique présente dans toute preuve par induction des principes du sens commun n'est ni vicieuse, ni la source d'une connaissance acquise bien trop facilement. Enfin, nous proposons un nouveau cadre d'analyse de la connaissance : loin d'être une réalisation épistémique admirable, causée par l'exercice de nos vertus intellectuelles dans un environnement bienveillant, la connaissance désigne un ensemble de capacités, aux manifestations variées, allant de la capacité à répondre adéquatement et en toute confiance à des données, à la capacité à extraire les principes présupposés dans notre pratique du jugement, à les formuler et à les placer sous l'éclairage épistémique adéquat.

Mots-clés : connaissance ; scepticisme ; croyance vraie justifiée ; principes du sens commun ; Thomas Reid ; facultés de connaître fiables ; savoir-faire ; circularité épistémique ; internalisme et externalisme ; particularisme et méthodologisme ; cas de Gettier.

PROPOSITIONS OF COMMON SENSE AND BASIC KNOWLEDGE
A REIDIAN SOLUTION TO THE PROBLEM OF THE CRITERION

Abstract : One of the arguments of the sceptic is to say that a potential source of knowledge can produce knowledge for a subject if and only if the subject knows that this source is reliable. This requirement corresponds to the principle of the criterion. The problem is that, on the one hand, it seems impossible to meet this demand but through a circular reasoning, which (according to the sceptic) amounts to going down the wrong path; but that, on the other hand, this requirement seems legitimate for anyone who conceives knowledge as a belief whose truth has nothing to do with chance. The aim of this work is to show to what extent we can subscribe to the principle of the criterion, without complying with every demand of the sceptic. Taking stock of Reid's analysis, we propose an answer which develops in three parts: we first explain in what sense we have an immediate knowledge of the reliability of our cognitive faculties, and more generally an immediate knowledge of the principles of common sense. It enables us to understand why the epistemic circularity involved in any proof of the principles of common sense, which proceeds by track record, is neither vicious nor the source of an all too easy knowledge. Finally, we propose a new conceptual framework for knowledge: far from being a laudable epistemic achievement, due to the exercise of our intellectual virtues in a friendly environment, knowledge consists in many capacities, whose manifestations are very diverse, ranging from the mere capacity to adequately register facts and respond to them with confidence, to the capacity to extract the presupposed principles of our natural judgements and to put them under the appropriate light.

Key-words : knowledge ; scepticism ; justified true belief ; principles of common sense ; Thomas Reid ; reliable cognitive faculties ; know-how ; epistemic circularity ; internalism and externalism ; particularism and methodism ; Gettier cases.