

Sommaire

Avant propos : CE QUE SAVAIT ANSELL	7
Chapitre I : THÉORIES DE LA JUSTIFICATION	21
La définition néo-classique de la connaissance.....	21
Le problème de Gettier	27
Internalisme et externalisme	32
Fondationnalisme et cohérentisme	34
La définition contrefactuelle de la connaissance	42
Connaissance et fiabilité	45
Peut-on définir la justification ?.....	51
Chapitre II : SCEPTICISME ET CONTEXTUALISME	55
Les mains sales et le propre du savoir	55
Clôture épistémique et alternatives pertinentes	63
Connaissance, assertion et loteries.....	69
Le contextualisme	72
Problèmes pour le contextualisme	80
L'invariantisme sensible	88
Chapitre III : CHOSES SUES	95
La priorité de la connaissance.....	96
Sécurité, marge d'erreur et luminosité	104
Scepticisme, sous-détermination et indiscernabilité	110
Le retour de Moore	115
Clôture et internalisme.....	120
Chapitre IV : JUSQU'OU VA LA RESPONSABILITÉ ÉPISTÉMIQUE ?	125
Connaissance et normativité	125
La conception déontologique de la justification	129
Le volontarisme doxastique est-il possible ?	134
La justification est-elle affaire de déontologie ?	142
Vertu et connaissance	147
Chapitre V : LA JUSTIFICATION <i>PRIMA FACIE</i>	155
Un néo-mooréanisme internaliste	155

Transmission de la garantie.....	157
L'autorisation par témoignage.....	163
Perception et contenu non conceptuel.....	174
Néo-dogmatisme et autorisation épistémique	191
Chapitre VI : L 'A PRIORI	201
Le problème de la connaissance <i>a priori</i>	201
Quine contre <i>l'a priori</i>	205
Rationalisme modéré.....	210
<i>L'a priori</i> à bon marché ?	215
Normes épistémiques.....	219
Conclusion : CE QUE SAVAIT MAISIE	225
Appendice : UNE LISTE D'ARGUMENTS ET DE PRINCIPES	233
Bibliographie	237
Index	253

Avant-propos

Ce que savait Ansell

*Chez les Béotiens, autrement dit
là où les gens ne sont pas habiles à parler
Platon, Banquet 182c*

« La vache est là », dit Ansell, en allumant une allumette et en la tenant en suspens au dessus du tapis. Personne ne disait mot. Il attendit que le bout de l'allumette tombe. Alors il se remit à parler. « Elle est là, la vache. Là maintenant. »

« Vous ne l'avez pas prouvé », émit une voix.

« Je me le suis prouvé à moi-même. »

« Je me suis prouvé à moi-même qu'elle n'est pas là », dit la voix. « La vache n'est pas là. » Ansell fronça les sourcils et alluma une autre allumette.

« Elle est là pour moi », déclara-t-il. « Je me moque qu'elle soit là pour vous ou non. Que je sois à Cambridge ou en Islande ou mort, la vache sera là. »

C'était de la philosophie. Ils discutaient de l'existence des objets.¹

Le véritable George Edward Moore, que le personnage du roman de E. M. Forster *Le plus long des voyages* incarne sous les traits d'Ansell, s'avance, lève l'une de ses mains et dit :

« Voici une main »

Il tend la seconde et dit :

« Et en voici une autre »

En faisant cela, nous dit Moore, j'ai prouvé l'existence de deux choses du monde extérieur, et donc l'existence du monde extérieur. Il ajoute, non sans feinte naïveté, que sa preuve est aussi rigoureuse que peut l'être une preuve : les prémisses diffèrent de la conclusion, la conclusion s'ensuit des prémisses, et les prémisses expriment quelque chose que je *sais*.² La preuve en question est la suivante :

1. E. M. Foster, *The longest Journey*, tr. fr. *Le plus long des voyages*, Paris, 10/18, p. 1. Cité par Baldwin 1990.

2. Moore, « Proof of an External World », 1939, in Moore 1993, 147-170, tr.fr. partielle in Moore 1985, et in Dutant et Engel 2005, p. 345-51. (1)-(3) exprime ce que

- (1) Voici deux mains
- (2) Si deux mains existent, alors le monde extérieur existe
- (3) Par conséquent, le monde extérieur existe.

Moore prétend ainsi avoir réglé le problème de l'existence des choses en dehors de nous dont Kant disait que c'était un « scandale de la philosophie et de la raison humaine universelle que de devoir [les] admettre simplement sous la forme d'une croyance » (KRV, BXL). Mais sa preuve ne convainc le plus souvent ni les philosophes ni le sens commun dont elle est supposée se réclamer. On a mis d'abord en question ce que Moore prétend savoir de manière parfaitement certaine, à savoir sa prémisse (1) qu'il y a là deux mains. Ne pourrait-il être victime d'une illusion ? Une anecdote, due à quelque moderne Diogène Laërce, raconte que Moore, donnant sa conférence à l'université de Berkeley, la bien nommée, choisit de désigner une fenêtre dans l'amphithéâtre plutôt qu'une de ses mains, et qu'il suscita l'hilarité de son auditoire, car la fenêtre en question était un trompe-l'œil. Mais on peut aussi critiquer la prémisse (1) et le passage à la conclusion (3). Certains philosophes contemporains soutiennent qu'il y a un glissement entre la prémisse et la conclusion d'un contexte quotidien et banal, où tout le monde peut admettre (1), à un contexte philosophique et strict, où l'on réfléchit sur la nature de la connaissance et sur la réalité du monde extérieur, et où par conséquent les enjeux épistémiques sont bien plus élevés. En passant de (1) à (3), on change subrepticement de contexte, et le savoir exprimé par chaque énoncé n'a plus le même sens, un peu comme quand Foster nous avertit après coup : « Ils discutaient de l'existence des objets ». Une variante de cette objection était celle que formulait Wittgenstein contre Moore dans *Über Gewissheit* : dans les contextes usuels, nous ne disons même pas que *nous savons* que nous avons deux mains, ces propositions sont trop évidentes, ou trop des « charnières » de l'ensemble de notre discours pour être mises en cause : cela n'a même pas de sens de les affirmer ou de les nier. D'autres philosophes ont un problème avec la prémisse (2). Ils se demandent comment le fait de savoir qu'on a deux mains peut impliquer qu'on sait qu'il y a un monde extérieur. Ils contestent le principe, dit de « clôture épistémique », selon lequel si l'on sait que P, et si l'on sait que P implique Q, alors on sait que Q, et soutiennent qu'il n'est pas valable en la circonstance, ou encore ils soutiennent que la justification ou la garantie que nous avons pour dire « J'ai deux mains » ne se « transmet » pas à la proposition selon laquelle le monde extérieur existe. Les sceptiques au contraire, admettent le principe de clôture épistémique qui leur permet justement de formuler ce qu'on appelle *l'argument de l'ignorance* :

sait Moore, et donc peuvent être chacun préfixés d'un « je le sais ». On revient dans ce livre sur ce lien entre assertion et connaissance.

Je ne sais pas que je ne suis pas trompé par un Malin Génie
 Si je ne sais pas que je ne suis pas trompé par un Malin Génie, alors je
 ne sais pas que j'ai deux mains
 Donc je ne sais pas que j'ai deux mains.

Et dans la « preuve » (1)-(3), ils raisonnent de manière symétrique inverse par rapport à Moore. Ils admettent la prémisse (2) que si Moore sait qu'il a deux mains alors il sait qu'il y a un monde extérieur, mais ils nient la prémisse (1), que les expériences perceptives de Moore lui donnent la moindre justification à croire qu'il a deux mains, et donc à tirer la conclusion qu'il y a un monde extérieur.

Ce n'est pas le seul argument mooréen dont ait hérité la philosophie contemporaine. Il y en a un autre très voisin, qui part de la même prémisse, en affirmant qu'on sait qu'il y a là deux mains, pour conclure que l'on sait que l'on n'est pas dans l'une des situations hyperboliques imaginées par les sceptiques.

Je sais que j'ai deux mains
 Si je ne sais pas que je ne suis pas victime d'un Malin Génie, je ne sais
 pas que j'ai deux mains
 Donc je sais que je ne suis pas victime d'un Malin Génie.

Cet argument, que j'appellerai *argument béotien*, est le renversement de l'argument sceptique *princeps* énoncé ci-dessus, l'argument dit « de l'ignorance ». L'argument de l'ignorance n'est pas un trope ou mode classique du scepticisme, mais une adaptation contemporaine, issue à la fois du « scénario cartésien » du Malin Génie et de l'argument de Moore. Il prend, comme c'est souvent le cas, la forme d'un paradoxe : les prémisses semblent vraies, le raisonnement semble valide, mais la conclusion – je ne sais pas que j'ai deux mains – est manifestement fausse. Mais il y a aussi quelque chose de paradoxal même dans l'affirmation par Moore de ses certitudes de sens commun. L'argument béotien semble faire au mieux match nul contre l'argument sceptique puisqu'il consiste simplement à le renverser (en faisant un *modus tollens* là où le sceptique fait un *modus ponens*, confirmant ainsi l'adage que le *modus ponens* d'un philosophe est le *modus tollens* d'un autre). Il semble également faire une pétition de principe contre le sceptique, puisqu'il affirme savoir ce que le sceptique précisément nie. Quant à l'argument sceptique de l'ignorance, il semble tout autant faire une pétition de principe, puisqu'il nous invite à considérer comme plausible, et même comme tout à fait envisageable, une hypothèse parfaitement tirée par les cheveux.

Ce livre est organisé autour de ces trois arguments et de quelques autres qui sont apparus dans leur voisinage (on en trouvera une liste en appendice). La discussion de ces arguments et paradoxes forme un vaste chapitre

de l'épistémologie³ contemporaine, ou pour parler comme les philosophes de l'époque hellénistique, de la dialectique, qui ne semble à cet égard pas moins active aujourd'hui qu'elle ne le fut à cette époque. Comme le montre le livre classique de Popkin (1960), la redécouverte des arguments et des tropes sceptiques est un phénomène constant dans l'histoire de la philosophie, à la Renaissance, à l'Age classique, dans les Lumières écossaises avec Hume et Thomas Reid, dans l'idéalisme allemand (Schultze, Fichte) et ses critiques (Jacob Friedrich Fries, Leonard Nelson⁴), jusqu'à la tradition inaugurée par Moore, qui n'est en un sens que l'héritière de celle de Reid. Mais on ne trouvera pas ici de perspectives historiques sur le scepticisme, ni de références aux versions anciennes des paradoxes examinés ici. Cela a été fort bien fait ailleurs, et en abondance, et je ne me suis occupé que de discussions contemporaines, qu'on peut appeler à bien des égards *post-mooréennes*. On peut dire qu'il y a eu deux vagues successives.⁵ La première est partie du contexte britannique, avec la discussion par Wittgenstein, Malcolm et Austin des thèses de Moore dans les années 1950. La seconde vague est américaine. Les deux acteurs principaux du renouveau de l'épistémologie contemporaine ont été Quine et Chisholm, le premier défendant un naturalisme qui prétendait officiellement évacuer toute théorie de la connaissance, le second s'engageant au contraire dans le sens d'un fondationnalisme radical. Malgré le slogan officiel des quiniens selon lequel l'épistémologie n'était plus un sujet digne d'intérêt, la discussion épistémologique n'a pas cessé. Un article de Edmund Gettier (1963), qui entendait montrer que la définition traditionnelle de la connaissance comme croyance vraie justifiée était fautive suscita un flot de discussions et de tentatives pour donner des conditions nécessaires et suffisantes de la connaissance, qui a pris le nom de « gettierologie »⁶. C'est dans ce contexte que quelques philosophes ont cherché à défendre à nouveaux frais le scepticisme doctrinal. Mais ces philosophes sont très différents les uns des autres. Certains soutiennent qu'il n'est pas possible d'argumenter contre le scepticisme, qui est une espèce de résidu inéliminable de toute interrogation sur la connaissance humaine (Stroud 1984, 1988, Nagel 1986)⁷.

3. J'entends « épistémologie » au sens de « théorie générale de la connaissance » ou « philosophie de la connaissance » et non pas au sens d'une philosophie, historique ou non, des sciences. cf. Dutant et Engel 2005, préface.

4. Dans la descendance de Fries et de Nelson il y a Popper, dont les doctrines sont souvent proches de celle du scepticisme, notamment quand il nie qu'il y ait de *bonnes raisons* de croire (e.g. Miller 1994 : 59-60).

5. Je renvoie à l'avant-propos de Tiercelin 2005, pour une présentation du « renouveau sceptique ».

6. On en a une idée en lisant Shope 1983, qui ne porte pourtant que sur 10 ans de gettierologie.

7. Williams 1991 les appelle « néo-humiens » parce qu'ils partent, ou parviennent en définitive, comme Strawson dans ses derniers écrits (1985) à une forme de naturalisme humien.

D'autres, comme Stanley Cavell (1979), adoptent une attitude thérapeutique à la Wittgenstein, répugnent à dire que le scepticisme a tort autant qu'à dire qu'il a raison et penchent, tels des poussahs, dans un sens ou dans un autre. D'autres encore prennent le sceptique au sérieux et avancent des arguments en bonne et due forme en faveur du scepticisme⁸. C'est le cas de Peter Unger dans *Ignorance* (1975). On peut trouver bien peu pyrrhonienne la manière dont Unger entend « argumenter de manière convaincante en faveur du scepticisme », mais ses analyses ont profondément influencé la génération suivante, qui s'est intéressée très précisément aux contextes d'emploi du mot « savoir ». Deux autres acteurs essentiels ont été Fred Dretske (1970) et Robert Nozick (1981) qui ont formulé des conditions contrefactuelles de la connaissance et fixé les formulations contemporaines. Les discussions sur le contextualisme en constituent l'héritage.

Beaucoup de ces discussions prennent l'allure de tentatives de réfutation ou de défense des positions sceptiques, avec leurs *paraphernalia* d'hypothèses et d'expériences de pensée tirées par les cheveux, tels que cerveaux dans des cuves de formol activés par des électrodes et manipulés par quelque savant fou ou quelque mafia de la Matrice, d'exemples où des jumeaux volent en même temps des livres identiques dans des bibliothèques symétriques, de paysages composés de fausses granges, etc. Mais la question importante n'est pas tant celle de savoir quelle réponse donner au scepticisme, que personne ne prend vraiment au sérieux, que de savoir quelle sorte d'analyse donner de la connaissance et de la justification des croyances. C'est là que se trouve l'enjeu véritable, dans la mesure où le sceptique lui-même présuppose certaines conceptions de la connaissance qu'il partage avec le dogmatique, ou qu'il entend miner chez ce dernier, en dépit de son souci de ne pas « dogmatiser » (à cet égard le trilemme d'Agrippa est bien plus important que les scénarios sceptiques radicaux). Depuis le *Théétète*, et malgré trois décennies de gettierologie, nous ne savons pas encore très bien comment analyser la notion de connaissance.

Le trilemme d'Agrippa est l'un des modes du scepticisme ancien (Sextus, *H.P.*, I.15), qui nous donne le choix entre tomber dans une régression à l'infini en cherchant un fondement à nos connaissances, nous arrêter dans une certitude dogmatique, ou bien tomber dans un cercle. Le problème du cercle, ou de la roue, a de nombreuses versions, mais l'une d'elles est bien connue. Roderick Chisholm (1973) propose de diviser les questions épistémologiques en deux catégories :

- (a) celles qui portent sur ce que nous savons et l'étendue de notre connaissance.
- (b) celles qui portent sur nos critères de connaissance.

8. Les premiers à avancer cette idée durant cette période furent sans doute Keith Lehrer (1971) et Thomson Clarke (1972).

Chisholm appelle « méthodistes » ceux qui pensent avoir une réponse à (b) et l'utilisent pour répondre à (a) et « particularistes » ceux qui pensent avoir une réponse à (a) et l'utilisent pour répondre à (b). Il tient les sceptiques pour des gens qui soutiennent que toute réponse à l'une de ces questions présuppose une réponse à l'autre question et que nous sommes engagés dans un cercle. Dans une large mesure la démarche des épistémologues contemporains est particulariste : ils supposent qu'il y a des choses que nous savons, et que nous avons certaines préconceptions quant à la nature du savoir, et ils appliquent leurs « intuitions » à ces cas. Les sceptiques objectent que ces intuitions sont lourdement chargées et présupposent ce qui est en question.⁹

La démarche adoptée ici est également particulariste au sens de Chisholm¹⁰. On part de l'idée qu'on sait beaucoup de choses, au moins en apparence, et on essaie d'expliquer pourquoi.¹¹ Il y a tout un ensemble de connaissances empiriques quotidiennes, que l'on peut appeler des « faits mooréens » : on a deux mains, l'eau est transparente, De Gaulle a été président de la République, Genève est en Suisse, les chats ont des poils, etc. On confond souvent les faits mooréens de ce type avec les propositions « charnières » dont parle Wittgenstein dans *De la certitude*, telles que « Je respire » ou « je suis à la surface de la Terre ». Mais les faits mooréens ne sont pas nécessairement des choses que l'on sait de manière *absolument certaine* ou qui sont si enracinées dans notre vie qu'elles ne sont pas des savoirs, mais des présuppositions de tout savoir. Ce sont seulement des choses que l'on sait avec sécurité, au sens où l'on ne pourrait pas aisément se tromper dessus. Ce ne sont pas non plus des croyances sans fondement mais douées de certitude primitive ; ce sont des connaissances. Comme le dit David Lewis, « C'est un fait au sens de

9. Une version récente de cette objection a été fournie par Stich *et alii* 2003 qui soutiennent que si nous testons les « intuitions » épistémologiques de sujets non européens, nous aurons des résultats bien différents de ceux des philosophes qui se sont agités sur les exemples de Gettier. *Contra* : Williamson 2003, Engel à paraître.

10. On ne confondra pas le particularisme dont il est question ici avec la thèse selon laquelle il n'y a pas de principes en éthique, défendue par des auteurs comme Jonathan Dancy. Si l'on devait transposer le particularisme éthique dans le domaine épistémologique la thèse obtenue serait sans doute une forme de scepticisme.

11. Selon Paul Mathias (2006 : 97), la fameuse question de Montaigne « Que sais-je ? » ne consiste pas « interrogativement à se demander si l'on sait bien quelque chose – on « sait bien » qu'on a les pieds sur terre et la tête sur les épaules – mais c'est reprendre, donc assumer, donc interroger, donc scruter, donc révoquer l'ensemble des connaissances auprès desquelles on trouve une sorte de réconfort épistémique ou pratique – pour révoquer cette révocation même. » Le scepticisme dont il est question dans ce livre met réellement en cause le fait qu'on « sache bien ». Il est, selon la terminologie adoptée ici, invariantiste, et, selon celle de Jonathan Barnes (1982) urbain plutôt que rustique. Mais si les guillemets sont nécessaires, c'est quand même que la notion de savoir ne va pas de soi, à moins que Paul Mathias ne veuille attribuer à Montaigne une forme de contextualisme relativiste.

Moore que nous savons beaucoup de choses. Savoir cela mieux que toute prémisses à n'importe quel argument philosophique impliquant le contraire fait partie de ces choses-là. » (Lewis 1996 : 418, tr.fr.354).

En fait la plupart des philosophes contemporains de la connaissance sont néo-mooréens en ce sens. Le néo-mooréanisme est, comme le bon sens selon Descartes, la chose du monde la mieux partagée en épistémologie contemporaine. Comme le dit Kit Fine :

En cet âge de modestie post-mooréenne nous sommes beaucoup à douter que la philosophie possède des arguments qui puissent authentiquement servir à ébranler nos croyances ordinaires. On peut concéder que les arguments du sceptique semblent être parfaitement convaincants, mais les mooréens soutiendront que la plausibilité même de nos croyances ordinaires est une raison suffisante pour supposer qu'il *doit* y avoir quelque chose qui ne va pas dans les arguments sceptiques, même si nous sommes incapables de dire quoi. Dans la mesure, donc, où les prétentions de la philosophie à nous fournir une image du monde reposent sur sa revendication à tenir le haut du pavé épistémologique, il vaut mieux abandonner ces prétentions (Fine 2001 : 2).

Tenir le haut du pavé épistémologique est le projet du sceptique comme celui du cartésien quand ils recherchent respectivement à nous laisser dans l'incertitude absolue et à nous procurer la certitude la plus absolue. Mais un modeste néo-mooréen se contente de moins. Les démons, savants fous et autres scénarios d'après lesquels le monde aurait à notre insu été créé il y a cinq minutes le laissent froid, tout comme les palais épistémologiques bâtis sur du granite. Il est parfaitement heureux de savoir qu'il a deux mains, a pris son petit déjeuner ce matin, que Cécilia est revenue avec Nicolas, que les colchiques poussent à la fin de l'été, et que la nuit succède au jour.

L'argument béotien est donc correct. Mais une fois cela dit, on n'a pas dit grand chose, parce qu'il y a plusieurs manières de comprendre en quel sens il est correct, et en quoi consistent exactement les connaissances de sens commun que les mooréens revendiquent. Il y a en fait, outre la position de Moore lui-même, plusieurs sortes de positions néo-mooréennes. C'est l'un de mes objectifs dans ce livre d'essayer d'expliquer en quoi elles diffèrent et de défendre la version du béotianisme dogmatique (ainsi pourrait-on appeler la conception qui a ma faveur) qui me paraît la meilleure. En fait je prête beaucoup plus d'attention aux diverses formes de néo-mooréanisme qu'aux différentes formes de scepticisme, et malgré les apparences, cet ouvrage ne porte pas tant sur le scepticisme que sur les diverses manières d'être un béotien.

On a souvent comparé le scepticisme à une maladie ou à une épidémie, autour de laquelle il faut dresser un cordon sanitaire strict, et les philosophies thérapeutiques de notre époque, qui ne manquent pas, se sont portées au chevet du malade. Mais la réaction anti-sceptique des philosophes du sens commun, et l'épistémologie elle-même, au sens où elle

discute de la connaissance *en général*, c'est-à-dire au sens où elle est une métaphysique de la connaissance¹², sont souvent considérées comme des remèdes pires que le mal. Quand on s'interroge pour savoir pourquoi, on trouve d'abord un particularisme d'une autre sorte que celui mentionné plus haut. On nous dit que ce qu'il y a d'intéressant n'est pas de savoir ce que c'est que la connaissance *en général*, mais de savoir ce que c'est que savoir *en particulier*, dans tel ou tel domaine. Que nous ayons deux mains ou que la vache soit là ne sont pas des savoirs intéressants pour s'interroger sur la nature du savoir. Le savoir est multiple, spécialisé, et il a une histoire. Comment tel savoir, par exemple le savoir que les hommes ont eu sur la manière de forger des objets en fer, ou de faire des médicaments, a-t-il émergé ? Comment les savoirs scientifiques se sont-ils formés ? Comment ont-ils donné du pouvoir social à ceux qui les ont possédés ? C'est affaire d'histoire, de généalogie et d'archéologie des savoirs. On nous dit que l'épistémologie n'a plus aucun intérêt et qu'elle est même nocive, et que le problème n'est plus celui de savoir si nos croyances sont vraies, et encore moins de savoir si elles sont justifiées, mais simplement de savoir quelles croyances nous avons ou avons eues¹³.

Il serait trop facile de dénoncer ici le relativisme et le paralogisme génétique, car ces questions ne sont pas étrangères à certaines problématiques de l'épistémologie générale : on les retrouve, par exemple, chez les philosophes qui veulent axer l'épistémologie sur les vertus épistémiques et dans certaines formes de naturalisme¹⁴. Le problème est qu'on ne reconnaît pas,

12. Cette expression est employée par Jules Vuillemin, *Leçons sur la première philosophie de Russell*, Paris, A. Colin, 1968 p. 5. Mais même les métaphysiciens aujourd'hui ne réalisent pas qu'il peut y avoir une métaphysique de la connaissance.

13. Pour ne citer que quelques exemples, Stephen Shapin, dans son livre *A Social History of Truth*, (Chicago : Chicago University Press : 3) s'en prend aux « philosophes académiques » qui entendent faire une distinction entre ce qui est vrai et ce qui est simplement tenu comme vrai, qu'il appelle une notion « restrictive » de la vérité, et plaide pour une notion plus « libérale » selon laquelle la vérité est la « croyance acceptée » ; Bruno Latour : « Je considère l'épistémologie comme l'amiante. C'est un produit parfait dont on a floqué tous les bâtiments pour éviter les incendies et maintenant on s'aperçoit qu'il y a des maladies professionnelles » (*Le Monde des Livres*, 27 avril 2006) ; ou Alain Badiou : « Les philosophes français de la deuxième moitié du siècle ont voulu arracher la science au strict domaine de la philosophie de la connaissance ; en montrant quelle était plus vaste et plus profonde que la simple question de la connaissance, en tant qu'activité productrice, que création et non pas seulement réflexion ou cognition. Ils ont voulu trouver dans la science des modèles d'invention, de transformation, pour finalement inscrire la science non pas dans la révélation des phénomènes, dans leur organisation, mais comme exemple d'activité de pensée et d'activité créatrice comparable à l'activité artistique. » (« The Adventure of French Philosophy », *New Left Review*, sept 2005). On envie chez ces philosophes français la capacité à pouvoir régler aussi aisément de « simples questions » comme celle de la connaissance. Alain Badiou a bien raison de dire que c'est une aventure.

14. Craig 1991 et Williams 2003 ont exploré l'idée d'une généalogie non nietzschéenne et non foucauldienne de la connaissance (bien que Williams se dise disciple de

dans les idées qui infusent une bonne partie de la recherche sur l'histoire des savoirs, des résurgences du scepticisme lui-même. Les post-sceptiques contemporains sont obsédés en fait par le problème de la roue et considèrent que les questions portant sur la connaissance sont des questions métaphilosophiques, portant non pas sur la question de savoir si le sceptique a raison ou tort, mais sur la question de savoir si l'on a raison ou tort de se demander s'il a raison ou tort. Cette tentative est la plupart du temps motivée par un préjugé kantien selon lequel la réponse à ces questions est de toutes manières impossible, ou par des constats comme celui de Rorty (1979) pour qui la théorie de la connaissance n'est qu'une quête illusoire, qui de toute façon est devenue obsolète face à un naturalisme pragmatiste et conversationnel. Elle est aussi motivée par une sorte de méta-induction comparable à celle qui fait douter du progrès scientifique : jusqu'à présent presque toutes les tentatives pour réfuter le scepticisme ont été vaines, tout comme celles pour affirmer le dogmatisme, par conséquent pourquoi s'attendre à ce qu'une nouvelle tentative réussisse ? Pourquoi revenir encore une fois sur ces problèmes rebattus ? On nous explique que la philosophie théorique, celle qui traite de raisons et de justifications, a vécu, et qu'il vaut mieux s'occuper de questions de philosophie pratique et de philosophie politique, et surtout pas de théorie. Comme on l'a souvent remarqué, il y a en tout cela quelque affinité entre l'époque hellénistique et la nôtre. Mais le zèle avec lequel on nous rappelle que le pyrrhonisme, mais aussi les différentes écoles dogmatiques, étaient avant tout à la recherche d'un art de vivre tend à nous faire négliger une importante différence. Les sceptiques anciens, tout comme ceux de la période hellénistique, étaient très sensibles aux arguments, même quand ils prônaient la suspension du jugement. C'étaient des philosophes qui, bien qu'ils fussent des fossoyeurs de la théorie, la respectaient. Les sceptiques post-modernes se contentent de hausser les épaules et ne consentent à employer des termes tels que « scepticisme » qu'avec force guillemets.¹⁵

Nietzsche). Le problème principal des généalogistes post-modernes n'est pas qu'ils fassent de la généalogie, mais qu'ils croient, en en faisant, pouvoir se passer de la notion de vérité (cf. Engel/Rorty 2005, Engel 2006a).

15. Quand je dis qu'il haussent les épaules, je n'entends pas dire qu'ils soient pyrrhoniens et pratiquent la suspension du jugement. En fait il faudrait inventer pour eux une autre catégorie que celle de sceptiques urbains, et il faudrait peut être parler de sceptiques mondains ou snobs (cf. Julien Benda, *Exercice d'un enterré vif*, in *La jeunesse d'un clerc*, Paris, Gallimard, 1969, p. 368 sq). En suivant l'analyse de Harry Frankfurt (*On Bullshit*, Princeton University Press, 2005) on peut dire que la différence entre la foutaise sceptique et relativiste et les néo-sceptiques dont il est question dans ce livre est précisément dans ce respect de l'argument qu'on trouve chez les seconds et qui est absent chez les premiers. Toute la différence tient au fait que les seconds savent ce que veulent dire les mots « vérité », « connaissance » et « justification », alors que les premiers ne s'en soucient pas.

Comment, dans ces conditions, évaluer les efforts des philosophes qui croient encore que des questions comme celles de savoir si on peut justifier nos connaissances ont un sens, et se demandent si des formes d'empirisme ou de rationalisme sont encore viables, ou même si un scepticisme généralisé est encore défendable ? Comme de simples résurgences des positions traditionnelles, venues de philosophes mal dégrossis ignorants de l'histoire de l'être et de l'histoire tout court, et vivant encore dans l'illusion que la philosophie, la métaphysique et l'épistémologie sont encore possibles, alors qu'ils sont comme ces soldats japonais dans quelque île du Pacifique qui ignorent que la guerre est finie ? Une lecture superficielle de bien des développements de la philosophie contemporaine peut donner cette impression. On assiste à des retours à des métaphysiques pré-kantiennes dans lesquelles les philosophes prétendent atteindre aux propriétés des choses en recourant à la logique et à l'intuition intellectuelle, à des retours du naturalisme qui rappellent les beaux jours du psychologisme et de l'évolutionnisme de la fin du XIX^e siècle. Que les figures traditionnelles du sceptique et du dogmatique fassent partie du lot n'étonnera personne. Bas Van Fraassen écrit qu'« aucun empirisme ne peut ressembler à ses prédécesseurs et que la tradition empiriste ne peut pas vivre si elle ne se renouvelle pas »¹⁶. Un empirisme contemporain devra nécessairement différer aussi bien des versions classiques de la thèse que de celles proposées par les positivistes. Il en sera de même pour toute forme contemporaine de rationalisme¹⁷, de scepticisme¹⁸ ou de pragmatisme¹⁹, ou comme ici de réalisme.

16. B. Van Fraassen *The Empirical Stance*, New Haven : Yale University Press, 2002, p. xviii.

17. Bonjour 1998, Peacocke 2004. cf. ci-dessous ch.VI.

18. Unger 1975.

19. Dans son livre *Le doute en question* (2005), Claudine Tiercelin a proposé un examen profond des problèmes du scepticisme contemporain qui m'a beaucoup inspiré et stimulé dans l'écriture du présent ouvrage. Ma propre réponse, inspirée à la fois par celle de Moore et par celle de contemporains comme Williamson et Peacocke, a beaucoup d'affinités avec le réalisme épistémologique pragmatiste qu'elle défend. Mais, outre le fait que j'accorde moins de place aux positions de Wittgenstein et de Peirce et que j'ai moins de patience vis-à-vis des vues de Putnam sur le réalisme naturel, ma réponse diffère sur plusieurs points de celle qu'elle donne. Je rejette le pragmatisme, du moins s'il suppose qu'il n'y ait pas de frontière nette entre raisons de croire et raisons d'agir, et dans la mesure où il se considère le plus souvent comme une théorie de la croyance rationnelle, faillible, plutôt qu'une théorie de la connaissance. Je tiens la connaissance comme première, et défends une position externaliste. Je défends le principe de sécurité plutôt que celui de sensibilité. Ma position sur la vérité est réaliste. En dépit de ma défense de la notion de justification *prima facie*, je rejette le faillibilisme et j'accepte une forme de dogmatisme fondationnaliste. Enfin, je souscris à la notion de connaissance *a priori*. Mais les labels ne veulent plus dire grand chose dans l'épistémologie d'aujourd'hui ; il faut reconstruire et redéfinir de fond en comble ces positions classiques. Je ne prétends pas l'avoir fait.

Mais il y a réalisme et réalisme. Le réalisme épistémologique défendu ici a des affinités avec la tradition de la philosophie du sens commun. Mais c'est une tradition longue et complexe, d'Aristote à Moore, en passant par Buffier, Reid, et Peirce, sans parler de ses incarnations en philosophie politique, et il y a bien des manières de se réclamer du sens commun, mis à part l'anti-scepticisme de principe qui les unit. On peut revendiquer le sens commun comme un corps de croyances et de certitude primitives, ou pour parler comme Buffier, de « premières vérités »²⁰ ; parce qu'il serait une sagesse déposée dans la tradition ou dans les textes, à la manière de la philosophie herméneutique ; parce qu'il déposerait, dans le langage ordinaire, la pluralité irréductible de nos pratiques ; ou encore on peut voir dans le sens commun un ensemble de théories naïves (une physique, une psychologie, une biologie naïve, etc.) qui sont autant de compétences naturelles que les sciences cognitives peuvent étudier et qui expliqueraient causalement la priorité épistémologique que nous donnons à certaines croyances. Chacune de ces revendications du sens commun repose en fait sur une conception bien distincte de la connaissance, et je voudrais me distancier de chacune d'elles. Il y a par exemple toute la différence du monde entre une conception comme celle de Locke, qui fait de la connaissance un certain type d'état mental primitif – de perception – et une conception comme celle d'Austin, selon laquelle « savoir » ne peut pas avoir un sens absolu, mais seulement un sens relatif, dépendant des occasions – par essence variées et labiles – dans lesquelles il est approprié de l'utiliser²¹. La position que je défends ici ne fonde pas le savoir sur des certitudes primitives qui ne seraient elles-mêmes ni vraies ni fausses, mais sur des états de connaissance, donc sur des vérités. Mais ces vérités ne forment pas une classe distinctive de propositions qui seraient comme un sol permanent, une sorte de monde familier où « rien n'est caché ». La connaissance est une condition *externe*, et non pas interne. Il n'y a pas, pour parler comme Timothy Williamson, de « chez soi cognitif » particulier, y compris dans le sens commun. Toute forme de sanctuarisation de la connaissance commune ou de l'ordinaire est suspecte²². On ne trouvera pas, dans ce qui suit, une adhésion au sens commun en tant que tel, notamment quand cette adhésion prend la forme d'une confiance ou d'une

20. Claude Buffier, *Traité des premières vérités*, Paris, 1724. cf. Louise Marcil-Lacoste, *Claude Buffier and Thomas Reid, Two Common-Sense Philosophers*, Mc Gill University Press 1982.

21. Travis 2005 expose bien tout ce qui sépare les vues d'Austin de celles de J. Cook Wilson et H.A. Prichard, représentants de la tradition lockéenne. Je reviens sur cette tradition au chapitre III.

22. Cf. Engel 2004.

piété naturelle²³. Mais mieux vaut dire ce qu'on trouve dans ce livre que ce qu'on n'y trouve pas.

Le premier chapitre dresse le décor et passe en revue les principales théories de la justification en philosophie de la connaissance contemporaine. Il part de la définition classique platonicienne de la connaissance comme croyance vraie justifiée et examine les théories de la justification à partir du problème posé par les exemples de Gettier, qu'on peut considérer comme des variantes du problème sceptique. Il conclut qu'aucune théorie de la justification n'est totalement satisfaisante, et que le défi sceptique est toujours ouvert. Ce défi est examiné au second chapitre, qui discute les analyses de Dretske et de Nozick du problème sceptique, ainsi que la réponse contextualiste, selon laquelle les attributions de connaissance de la forme « S sait que P » changent de valeur de vérité selon les contextes, et qui fait de l'argument sceptique un cas d'élévation subreptice des standards usuels de connaissance. La réponse que je défends est « invariantiste » : la notion de savoir a un sens constant indépendamment des contextes. Le chapitre III essaie de montrer qu'on ne peut donner de réponse satisfaisante au scepticisme que si l'on abandonne certains principes internalistes qu'il partage avec les théories de la justification traditionnelles, en particulier le réquisit selon lequel savoir c'est savoir que l'on sait. La réponse proposée, qui est inspirée par l'externalisme de Williamson, a une grande affinité avec celle que défendait Moore. C'est en substance le type de réponse que je préconise au scepticisme. Le sceptique nous dit : « Sais-tu vraiment si tu as deux mains ? Tu n'en sais rien. Va savoir ! » La réponse appropriée est celle de Moore : « Mais je sais que j'ai deux mains », à cette nuance près que nous n'avons même pas besoin de revendiquer ce savoir. Nous l'avons, sans qu'on nous le demande. Ce n'est pas une croyance, ni même une croyance justifiée que nous avons, mais une *connaissance*. C'est l'une des raisons pour lesquelles faut replacer la notion de connaissance en première place en épistémologie. En ce sens la démarche est à l'opposé de celle du sceptique : tu *vas* savoir, et tu sauras. *Sapere aude*.

On résiste souvent à l'externalisme épistémologique parce qu'on juge que cette thèse ne permet pas de rendre compte de plusieurs intuitions internalistes tenaces : qu'il paraît difficile de dire que nous savons quoi que ce soit sans pouvoir avoir accès à nos raisons, ce que beaucoup de philosophes associent à l'idée que nous sommes responsables de ce que nous croyons. On essaie souvent de formuler cette idée en disant que nous sommes soumis à des devoirs ou des obligations épistémiques.

23. J'ai exposé mes raisons de me distancer de la revendication herméneutique in Engel 2000 e, au particularisme néo-wittgensteinien in Engel et Mulligan 2003, et à la réduction naturaliste de la connaissance in Engel 1996.

Dans le chapitre IV, je tente de montrer que ce type de théorie ne peut pas fournir une analyse satisfaisante des conditions de la connaissance, et que l'idée qu'un agent épistémiquement responsable est un agent doué d'une certaine sorte de vertu intellectuelle ne le peut pas non plus. Dans le chapitre V, je cherche à rendre justice à un autre type d'intuition internaliste, que la conception définie au chapitre III laisse de côté : le fait que certaines de nos croyances soient susceptibles d'une justification directe et non inférentielle, appelée souvent *prima facie*, parce qu'elle est à la fois immédiate et défaisable. C'est particulièrement le cas avec nos jugements de perception et avec les croyances reçues par témoignage. J'examine d'abord l'épistémologie du témoignage. La défense de la fiabilité et de la confiance de principe que l'on doit accorder aux témoignages est l'un des articles de base de la philosophie du sens commun depuis Reid. Mais la confiance en question peut être entendue en deux sens : soit comme une forme de garantie *a priori* basée sur une foi immédiate, soit comme une forme d'évidence primitive, nullement incompatible avec le principe des Lumières selon lequel nos croyances doivent reposer sur des données et des preuves. Je défends la seconde thèse. Le cas de la perception est plus complexe. Il n'est pas facile de caractériser ce que doit être une théorie néo-mooréenne du contenu de la perception. En principe elle devrait être une forme de réalisme direct dans le style de celui de Reid, mais Moore lui-même était notoirement attaché à la notion de *sense data*, qui est en général la marque du réalisme indirect. Une chose est sûre : une conception mooréenne doit admettre l'idée que la perception apporte des connaissances. J'examine la manière dont cette question est posée par des philosophes comme McDowell et Peacocke, qui s'opposent sur la question de savoir si le contenu de la perception est conceptuel ou non conceptuel, et je défends la seconde position. L'épistémologie du témoignage et celle de la perception renforcent l'idée que certaines de nos croyances peuvent avoir une forme de justification *a priori*. Dans le chapitre VI, j'examine comment cette idée a refait surface dans l'épistémologie contemporaine, et comment elle doit violer le tabou qu'a fait peser Quine sur toute notion d'*a priori* et de nécessité conceptuelle. J'essaie de montrer en quoi une conception modérée de l'*a priori* permet de donner une place à la notion de norme épistémique, tout en restant dans le cadre externaliste.

Les livres d'épistémologie générale courent toujours le risque de dire des banalités dans un langage sophistiqué. Quand on se place sous l'invocation de Moore, le risque est encore plus grand. Peut-être aurait-on aimé que je dise plus de choses fausses (le lecteur averti du paradoxe de la préface se rassurera : j'en dis quelques unes). On trouvera aussi sans doute que je vais tantôt trop vite, tantôt trop lentement. J'ai essayé de suivre le conseil que donnait jadis John Searle à ses étudiants : en philosophie il faut souvent changer de vitesse, passer en première ou

appuyer sur l'accélérateur quand c'est nécessaire. Mais quoi qu'on fasse, écrire de la philosophie est comme conduire et connaître : toutes sortes de choses nous échappent quand nous y parvenons, et l'ajustement de notre esprit au monde est souvent un peu (mais pas beaucoup) le fait du hasard.*

* *Remerciements.* Une partie de ce livre est basée sur des enseignements en philosophie de la connaissance donnés aux Universités de Paris IV-Sorbonne, de Neuchâtel, de Tampere et de Genève entre 1998 et 2006. Sextus, qui n'aime pas les professeurs, soutient que l'expert ne peut enseigner au non-expert, ni le non-expert à l'expert (*Hyp.* III, 259, *Adv Math*, I, 31). J'ai bien souvent éprouvé que c'était faux dans un sens comme dans l'autre. Je remercie mes étudiants, ainsi que Daniel Schulthess et Leila Haaparanta pour leurs invitations. J'ai eu l'occasion d'aborder ces thèmes dans des publications que j'ai réutilisées partiellement (Engel 2000, 2000c, 2001a, 2002 a, 2003, 2005, 2005 f). J'ai bénéficié d'une Université européenne d'été du Ministère de l'Éducation sur « Connaissance et cognition » en 2002, d'un projet « Histoire des Savoirs » du CNRS et du Ministère de l'Éducation en 2003, d'un séjour en 2004 au *Center for Advanced Studies* à Oslo, et des travaux de Rationalités contemporaines à Paris IV et de l'Institut Jean Nicod. Un séminaire avec Jérôme Dokic et Paul Egré sur Williamson à Paris IV en 2003 m'a été très utile, ainsi que la confection d'un recueil de textes avec Julien Dutant (Dutant/Engel 2005), que je remercie également de sa relecture attentive du manuscrit qui m'a sauvé de plusieurs bourdes (je suis seul responsable de celles qui restent). Parmi tous ceux qui m'ont aidé et appris sur ces sujets, je remercie notamment Paul Boghossian, Jérôme Dokic, Olav Gjelsvik, Alvin Goldman, Keith Lehrer, Alan Millar, Kevin Mulligan, Paolo Leonardi, Frank Lihoreau, Christopher Peacocke, Marco Santambrogio, John Skorupski, Tim Williamson et Crispin Wright. Sans Claudine Tiercelin, qui a écrit l'un des meilleurs livres sur le scepticisme (Tiercelin 2005), je n'aurais pas eu envie de relever le gant et d'essayer de proposer mon propre traitement de ces questions. Réjean Ducharme et Jacques Rivette m'excuseront, je l'espère, d'avoir usé, à d'autres fins, de leur titre. Je remercie Ralph Heimans de m'avoir permis d'utiliser son superbe tableau « The instruments of Knowledge » pour ma couverture. J'ai une dette plus ancienne que toutes envers Peter Unger. Quand je l'ai rencontré en 1977, je l'écoutais avec incrédulité m'expliquer qu'il ne savait rien et n'existait pas. Ce n'est que plus tard que j'ai mesuré l'importance de son travail, et que j'ai compris qu'en fait je savais finalement pas mal de choses et que j'existais malgré tout.