

Que répondre au sceptique ?

Julien Dutant, TP du cours de P. Engel

Version du 21 mai 2011

Notes de cours. Toute suggestion ou question permettant de les améliorer est plus que bienvenue.

Ecrivez-moi à julien point dutant à unige point ch.

Table des Matières

1 Ne pas savoir, ne pas croire, ne pas accepter	2
1.1 Introduction	3
1.2 Cibles des arguments sceptiques	3
1.3 Croire et accepter	6
1.4 Contraste entre quelques positions sceptiques	12
2 Aspects dialectiques du scepticisme : l'attitude pyrrhonienne extrême	12
2.1 Pourquoi devrais-je accepter cela ?	12
2.2 Reactions	16
2.3 Leçons	17
2.4 Comment est-ce que je saurais	17
2.5 Conclusion : l'attitude pyrrhonienne extrême	17
3 Réponses rapides aux arguments sceptiques	18
3.1 Réponses rhétoriques : le sceptique est ridicule	18
3.2 Réponses pragmatiques : Le sceptique ne croit pas sa propre conclusion, et nous non plus	19
3.3 Le sceptique se contredit	20
4 L'argument sceptique classique	22
4.1 Version simple	22
4.2 Formulation générale de l'argument	23
4.3 Généralisation au passé et futur	27
4.4 Défense de la prémisse sceptique	27
4.5 Version sur la croyance raisonnable	29
4.6 Connaissances non touchées	30

5	Le nouvel argument sceptique	30
5.1	L'argument par la certitude	30
5.2	L'argument par le droit d'être certain	31
5.3	Quelques implications de l'absence de connaissance (ou : non, je ne regrette rien)	33
6	Scepticisme sur la rationalité	33
6.1	Arguments directs pour le scepticisme sur la rationalité : problèmes	34
6.2	Un scepticisme modéré	35
6.3	Argument par la connaissance	35
6.4	On ne doit rien affirmer	37
7	Réponses néo-Mooréennes au scepticisme	37
7.1	Trois types de réponses à l'argument classique	38
7.2	Réponses néo-Mooréennes	39
7.3	Deux types de réponses néo-Mooréennes	45
7.4	Réponses modérées (faillibilistes)	46
7.5	Réponse radicale (infallibiliste)	52
7.6	Conclusion	60
8	Réponses qui nient la clôture	61
8.1	Dretske : le cas des mules maquillées en zèbres	62
8.2	Nozick : La connaissance comme suivre la vérité à la trace (<i>tracking</i>)	62
8.3	Sensibilité, rejet de la clôture et scepticisme	68
8.4	Problèmes pour la condition de sensibilité	73
9	Réponse contextualiste	75
9.1	Motivations	76
9.2	Le contextualisme de DeRose	77
9.3	Problèmes pour le contextualisme	87

1 Ne pas savoir, ne pas croire, ne pas accepter

Dans cette section on distingue plusieurs conclusions possibles d'arguments sceptiques.

1.1 Introduction

Ce TP porte sur le débat contemporain sur les arguments sceptiques. On peut symboliquement dater le début de ce débat à la date de parution de Unger (1975), une défense puissante du scepticisme. Ce fut la première de l'après-guerre et la plus influente.

Les arguments sceptiques sont fascinants parce qu'ils sont aussi faciles à comprendre que difficiles à accepter. Par exemple :

1. Si tu sais que p , tu peux parier la vie de ta mère contre un centime sur le fait que p .
2. Tu ne peux pas parier la vie de ta mère contre un centime sur le fait que p .
3. Donc, tu ne sais pas que p .

Leur discussion est un exercice analytique par excellence. Elle requiert beaucoup de clarté et de précision, peu de connaissances d'arrière-plan.

Examen : exercices sur table les 15 avril et 3 juin.

1.2 Cibles des arguments sceptiques

1.2.1 Vue d'ensemble

Il est en premier lieu important d'être au clair sur *les différentes conclusions* que des arguments sceptiques peuvent viser. Le tableau ci-dessous résume les distinctions que je veux introduire aujourd'hui :

	fait <i>descriptif</i>	valeur <i>évaluatif, axiologique</i>	norme <i>normatif, prescriptif</i>
savoir	tu ne sais pas		
croire		il n'est pas bien de croire	tu ne dois pas croire
accepter		il n'est pas bien d'accepter	tu ne dois pas accepter

Les arguments peuvent viser le savoir, la croyance ou l'acceptation. Ils peuvent remettre en question l'existence ou la valeur, ou faire une recommandation. Par exemple, on peut remplacer "tu sais que" par "il est bien que tu croies que" dans l'argument présenté plus haut.

1.2.2 Distinctions

Supposons qu'on soit convaincu par un argument sceptique que *l'on ne sait pas* que p , pour quelque p . Suit-il qu'il serait bien de *suspendre mon*

jugement? Cela ne va pas de soi. Quelqu'un pourrait penser que je ne *sais* pas que Napoléon a existé, mais qu'il est néanmoins parfaitement justifié de le croire, et que ce ne serait pas bon de suspendre mon jugement à ce sujet.

Supposons qu'on soit convaincu qu'il n'est pas bien que je croie que je ne suis pas en train de rêver. Suit-il que *je ne dois pas le croire*? Pas forcément. Il y a des choses qui sont mauvaises, mais auxquelles on ne peut rien faire. Il est mauvais qu'il y ait des tsunamis, mais il n'est (semble-t-il) pas vrai qu'on *devrait arrêter* les tsunamis, parce qu'on ne le peut pas. Les tsunamis sont des choses mauvaises mais inévitables. De la même façon, quelqu'un pourrait soutenir qu'il m'est impossible de ne pas croire que je ne suis pas en train de rêver, et qu'en conséquence il est faux que je *devrais* ne pas le croire, mais qu'il est néanmoins *mauvais* que je le croie. La croyance serait une faiblesse humaine regrettable mais inévitable.

La discussion peut donc porter sur un *constat* (qu'on sait ou non), une *évaluation* (s'il est bon ou mal de croire), ou une *recommandation* (s'il faut ou non croire).¹

Dans les deux derniers cas, il est en outre utile de distinguer deux états qu'on peut évaluer ou recommander : la croyance et l'acceptation.

1.2.3 Versions dure et douce

J'ai uniquement considéré des versions fortes des conclusions sceptiques axiologiques et normatives :

- Il est mal de croire/d'accepter.
- Tu ne dois pas croire/d'accepter. Autrement dit : il est interdit de croire/d'accepter.

On peut envisager des versions plus faibles :

- Il n'est pas mal de ne pas croire/d'accepter.
- Il est permis de ne pas croire/d'accepter.

On peut appeler un scepticisme du premier type un scepticisme *dur*. Il est dur avec ceux qui croient ou acceptent quelque chose : ce qu'ils font est mal, ou n'est pas à faire. Par opposition, un scepticisme du second type est *doux* : il ne dit pas que ceux qui croient font quelque chose de mal, ni

1. Il est largement admis que la connaissance a de la valeur. Par conséquent, la conclusion selon laquelle on ne sait pas n'est pas simplement une conclusion factuelle, mais une conclusion évaluative : les choses ne sont pas aussi bien qu'elle seraient si on savait. La différence entre les conclusions de la première et deuxième colonnes n'est donc pas une simple opposition factuel *vs.* évaluatif. C'est la suivante. Dans la première, il est (normalement) admis que savoir est un bien, mais le sceptique discute si on sait. Dans la seconde, il est admis qu'on croit, mais le sceptique discute si c'est un bien.

qu'ils font quelque chose qu'ils ne devrait pas faire. Il dit seulement que si tu ne crois rien, ce n'est pas un mal, ou tu ne fais rien que ne devrais pas faire. (Comparez par exemple quelqu'un qui pense qu'il *ne faut pas* se vacciner avec quelqu'un qui pense *qu'il est permis* de ne pas se vacciner.)

Une remarque sur les formulations. Le langage ordinaire (français ou autre) exprime ces idées d'une façon qui prête à confusion. Quand on dit "tu ne dois pas traverser au feu rouge", ce qu'on veut dire en réalité est "*tu dois : ne pas traverser au feu rouge*".² Autrement dit, qu'il est interdit de traverser au feu rouge. On ne veut *pas* simplement dire : "il n'est pas le cas que tu dois traverser au feu rouge", autrement dit, que tu n'es *pas obligé* de traverser au feu rouge. Il faut donc bien voir que la formulation ordinaire "tu ne dois pas croire que *p*" dans le tableau correspond à la conclusion normative forte, à savoir, il est *interdit* de croire que *p*. Et pas à la conclusion faible, à savoir, qu'on n'est pas obligé de croire que *p*.

1.2.4 Remarques sur les cases vides

J'ai laissé certaines cases du tableau vides. Il est facile de voir à quoi elles correspondent. Certaines sont laissées de côté parce qu'elles ne constituent pas des scepticismes. D'autres parce qu'elles sont des formes de scepticismes beaucoup plus rares.

1. Sur la première ligne, on aurait l'idée qu'il est *mauvais de savoir* et celle qu'on *ne devrait pas savoir*. Ces positions ne sont pas sceptiques. Par exemple, on peut penser qu'il y a des vérités qu'il est tout à fait possible de savoir mais qu'il ne vaut mieux pas savoir. (Je vous laisse trouver des exemples.)
2. Sur la première colonne, on aurait l'idée que *nous ne croyons rien* et l'idée que *nous n'acceptons rien*. On pourrait imaginer des arguments sceptiques qui visent ces conclusions. Par exemple : si tu crois *p*, tu es absolument sûr que *p* ; si tu es absolument sûr de *p*, tu parierais ta propre vie sur *p* ; mais tu ne parierais pas ta propre vie sur *p* ; donc, tu ne crois pas que *p*.³ Si de plus la connaissance requiert la croyance,

2. En linguistique, on appelle ce phénomène le "NEG-raising", ou la montée de la négation. L'idée est que, au niveau de la pensée ou du sens (sémantique), le "ne pas" porte sur le verbe enchâssé : on pense "tu dois ne pas traverser", mais que pour une raison ou une autre, au niveau de l'expression verbale (syntaxe), on "monte" la négation sur verbe devoir, ce qui donne "tu ne dois pas traverser". Ce phénomène s'observe avec d'autres verbes : "je ne crois pas qu'il est venu" veut presque toujours dire "je crois qu'il n'est pas venu", "je ne veux pas qu'il vienne" veut souvent dire "je veux qu'il ne vienne pas".

3. Un autre exemple. Unger (1975, ch.2) soutient que personne n'est véritablement certain de rien. Etre véritablement certain implique n'avoir absolument aucun doute, et

ou respectivement l'acceptation, ces arguments impliquent que nous n'avons pas de connaissance.

Mais ces formes d'arguments sceptiques sont plus rares. La plupart des arguments sceptiques admettent qu'on croit des choses, et remettent uniquement en question les idées qu'on les sache, qu'il soit bon de les croire, ou qu'on puisse les croire.

1.3 Croire et accepter

Certaines attitudes mentales impliquent qu'on *tient quelque chose pour vrai*, d'autres non. Si l'on regrette qu'il ait fait beau hier, si on s'en réjouit, ou si l'on s'en souvient, alors on *tient pour vrai* qu'il a fait beau hier. Par opposition, on peut désirer qu'il fasse soleil demain, l'espérer, ou l'imaginer sans *tenir pour vrai* qu'il fera soleil demain.

La plupart des philosophes appellent *croire* l'attitude de tenir quelque chose pour vrai. Toutefois, L. Jonathan Cohen (1989; 1992) a soutenu qu'il existait deux attitudes distinctes consistant à tenir pour vrai : croire et accepter. (Voir aussi Bratman (1993); Engel (1998).) On introduit ici cette distinction.⁴

Qu'en est-il d'attitudes moins engagées, comme *estimer* qu'il fera beau demain, *soupçonner* qu'il fera beau demain, ou *faire l'hypothèse* qu'il fera beau demain ? D'un côté elles impliquent un engagement sur la vérité de la chose en question, par opposition à désirer ou imaginer. D'un autre côté il semble trop fort de dire que celui qui a une telle attitude *tient pour vrai* la chose en question. On est plutôt tenté de dire qu'il la tient pour probable, ou qu'il l'estime vraie mais sans la tenir pour acquise. Il y a deux options terminologiques ici — à vous de choisir. 1) On distingue *tenir pour vrai*

Unger soutient que personne n'a jamais *absolument* aucun doute à propos de quoi que ce soit. Si on ajoutait à cela que la croyance requiert la certitude (être absolument sûr), on pourrait conclure que personne ne croit véritablement rien. Un autre type d'argument défendrait l'idée qu'il n'existe pas d'attitudes propositionnelles comme croire, penser, désirer, douter, etc. Cette thèse, *l'éliminativisme (à propos les attitudes)*, ou *éliminativisme matérialiste*, a été notamment défendue par Paul Churchland (1981) et Patricia Churchland (1986) — mais aussi, sous d'autres formes, par P. Feyerabend, W.V.O Quine, S. Stich, et d'autres : voir Ramsey (2011) pour les références. Elle est utilisée par Frances (2005) pour défendre une forme de scepticisme.

4. Il y a d'autres notions d'acceptation. Notamment en philosophie des sciences : van Fraassen (2004) définit "accepter une hypothèse" = "croire que les prédictions de l'hypothèse sont vraies" (sans forcément croire que l'hypothèse elle-même). Van Fraassen défend une forme d'instrumentalisme selon lequel il faut accepter mais ne pas croire les hypothèses scientifiques confirmées. Cette notion d'acceptation est différente de celle qui nous intéresse ici.

et *tenir pour probable*. Croire et accepter impliquent tenir pour vrai, et se distingue d'estimer ou de soupçonner, qui requièrent seulement de tenir pour probable. 2) On distingue *tenir pour vrai sans réserve* et *tenir pour vrai tout court*. Croire et accepter impliquent tenir pour vrai sans réserve, alors qu'estimer et soupçonner impliquent de tenir pour vrai avec réserve.

Si elle est justifiée, la distinction entre croire et accepter est pertinente pour la discussion du scepticisme : un sceptique peut recommander de ne pas accepter, sans dire qu'il est mauvais de croire, et inversement.

1.3.1 Croire

"Croire", au sens où on l'utilise en philosophie, n'implique *ni* l'incertitude, *ni* l'irrationalité. Par exemple, au sens où les philosophes emploient ce mot, vous et moi *croyons* que Genève est (de nos jours) en Suisse.

Vous croyez une foule de choses sans y avoir pensé consciemment. Par exemple, vous croyez que le stylo que vous tenez dans les mains ne va pas fondre dans la minute qui vient. Vous croyez que le bout de pain que vous êtes en train de manger ne va pas soudainement devenir empoisonné. Vous croyez que les cheveux ne sont pas des plantes. Vous croyez que votre chambre reste là où elle est pendant la journée. On peut appeler ces croyances *irréfléchies* — mais attention, on ne veut *pas* dire par là qu'elles sont irrationnelles. Elles n'impliquent pas le doute ou l'incertitude. Au contraire, lorsque vous croyez quelque chose de la sorte, votre croyance est sans réserve. Vous tenez la chose pour acquise et allant de soi, aussi bien dans vos pensées que dans vos actions. Ces croyances donnent un bon exemple de ce que les philosophes appellent une croyance. Pour beaucoup de philosophes, c'est même l'exemple par excellence de ce qu'est une croyance.

D'autres croyances sont des choses auxquelles vous avez pensé — on peut les appeler *réfléchies*. Par exemple, vous pouvez croire que vous êtes dans la bibliothèque, ou que vous avez un rendez-vous demain. Certaines de ces croyances ne sont pas non plus accompagnées de doute ou d'incertitude. (Par exemple, si vous êtes en ce moment dans la bibliothèque, et bien réveillé, vous n'avez probablement aucun doute à ce sujet.) D'autres seront peut-être moins certaines, comme celle que vous avez un rendez-vous demain.

Dans le langage ordinaire, on utilise souvent "je crois" pour indiquer l'incertitude. Par exemple, on dit "je crois qu'Hector va venir" pour indiquer qu'on *estime* qu'Hector va venir, mais qu'on n'en est pas sûr du tout. La plupart des philosophes diraient que dans un tel cas vous ne croyez *pas* qu'Hector va venir ; vous l'estimez mais ne le tenez pas pour vrai. On ex-

prime plus souvent l'état que les philosophes nomment croyance en disant "je pense".

Cela ne signifie pas que les philosophes vont à l'encontre de l'usage ordinaire. Quand on s'intéresse aux usages du verbe "croire" à la troisième personne ("il croit"), on voit qu'ils correspondent beaucoup mieux à la notion de croyance des philosophes. (Voir l'ex de M. Sûr et M. Plutôt dans [Dutant \(2010, 25\)](#).)

1.3.2 Croire et accepter selon Cohen

La notion de croyance qu'on a présentée est celle acceptée aujourd'hui par une majorité de philosophes. L. Jonathan Cohen la trouve toutefois trop large, et distingue encore la *croyance* proprement dite de l'*acceptation* ([Cohen, 1989](#)). (Voir aussi [Bratman \(1993\)](#); [Engel \(1998\)](#).)

Croyance (Cohen) Disposition à sentir que p est vrai.

La croyance que p , d'un autre côté, est une disposition à sentir qu'il est vrai que p , qu'on adopte ou non cette proposition comme prémisse. Ce sentiment prend de multiples formes. On peut se sentir convaincu par les données que p est vrai, on peut ressentir de la surprise à découvrir un événement qui va à l'encontre de la vérité de p , on peut ressentir du plaisir à l'idée que p est vrai, et ainsi de suite. [Cohen \(1989, 368\)](#)

Les dispositions sont des propriétés comme être fragile, être soluble, être contagieux. La disposition consiste en ce qu'on est disposé à se comporter d'une certaine façon (se casser, se dissoudre, transmettre un virus) dans certaines conditions (si on est lâché d'une certaine hauteur, si on est plongé dans l'eau, si on est mis en contact avec autrui). On appelle ce comportement la *manifestation* de la disposition, et les conditions les conditions de manifestation.

Selon Cohen, la croyance est une disposition dont la manifestation est un sentiment. La croyance n'est donc *pas* elle-même un sentiment. On peut avoir des croyances et ne rien ressentir. Les sentiments en question sont des manifestations de nos croyances, pas nos croyances elles-mêmes. Cohen donne les exemples suivants de sentiments qui sont des façons de sentir que p est vrai : être surpris d'apprendre quelque chose qui suggère que p est faux, se sentir convaincu que p est vrai, éprouver du plaisir à l'idée que p est vrai.

Un trait essentiel des croyances, pour Cohen, est qu'elles sont *involontaires*. (La plupart des philosophes admettent cela, y compris ceux qui

rejetent la notion d'acceptation.) Elles sont des choses qui vous arrivent, pas des choses que vous décidez directement.

Acceptation (Cohen) Avoir une politique d'utiliser p comme prémisses dans tout ou partie de ses raisonnements et délibérations.

Mais au sens où j'emploie ce mot, accepter que p est avoir ou adopter une politique de juger, supposer ou postuler que p —c'est-à-dire, d'adopter cette proposition (soit pour le long terme soit seulement pour les besoins présents) comme une prémisses dans le contexte de certaines ou toutes les preuves, argumentations, inférences et délibérations, etc., de soi-même et d'autrui. [...] Qui plus est, accepter que p n'est pas la même chose que supposer que p —du moins au sens de « supposer » auquel ce mot dénote un acte d'imagination ou de raisonnement hypothétique intrinsèquement temporaire. L'acceptation implique un engagement pour une politique de prémisses que p . [Cohen \(1989, 368\)](#)

L'acceptation, pour Cohen, est volontaire. C'est quelque chose qu'on décide de faire. Accepter que p consiste à décider d'utiliser p dans ses raisonnements et délibérations.

- Pas un acte de langage. Dans l'usage ordinaire, « accepter » peut signifier *donner une réponse positive* à une offre. Donner une réponse est un acte de langage, comme poser une question, faire une promesse, etc.. Ce n'est pas de cela dont il s'agit ici.
- Distinct de la simple supposition. Quand on raisonne on fait parfois des suppositions ou hypothèses temporaires, notamment pour démontrer qu'elles sont fausses. Par ex, je peux raisonner ainsi : « suppose que Jean est rentré ; alors, il aurait ouvert les volets ; mais les volets sont fermés ; donc, il n'est pas rentré. » Cohen ne compte pas cela comme une *acceptation* (de ce que Jean soit rentré, dans l'exemple). Il dit que supposer ou faire l'hypothèse que est « intrinsèquement temporaire » et sans « engagement ». Accepter requiert au contraire un *engagement*, sur un temps en principe indéfini. Une façon d'explicitier cette idée serait de dire : l'acceptation requiert que le sujet *tienne pour vrai*, dans une certaine mesure du moins, la chose acceptée. Lorsqu'on fait une hypothèse pour les besoins d'un raisonnement, on ne tient pas pour vrai l'hypothèse en question.
- Distinct d'agir comme si. Pour Cohen il s'agit d'un état mental, pas simplement de se comporter comme si on pensait que p était vrai. On pourrait avancer les exemples suivants :

- *Agir comme si*. Vous découvrez que votre meilleur ami est gay mais comprenez qu’il veut garder cela secret et qu’il serait embarrassé s’il apprenait que vous le savez. Du coup vous faites attention à *vous comporter* comme si vous ne le saviez pas.
- *Accepter*. Du fait de votre éducation ou de votre milieu d’origine, vous avez acquis un préjugé idiot que les roux sont stupides. Vous vous rendez maintenant compte que c’est idiot, et vous luttez contre ce préjugé. Rencontrant un roux vous ne pouvez pas vous empêcher d’avoir l’impression qu’il est stupide, mais vous vous refusez à raisonner ou à prendre des décisions sur la base de cette impression : au contraire, vous vous efforcez de supposer qu’il n’est *pas* stupide. Dans les termes de Cohen : vous *croyez*, mais *n’acceptez pas*, qu’il est stupide. Or vous ne vous contentez pas d’*agir* comme s’il n’était pas stupide. Votre acceptation concerne aussi vos raisonnements et délibérations.

Le point central de la distinction, pour Cohen, est que les croyances sont des choses qui *nous arrivent*, alors que les acceptations sont des choses *qu’on décide* :

Vous répondez à la question de savoir si vous acceptez que p en prenant une décision. Vous répondez à la question de savoir si vous croyez que p en faisant de l’introspection et en rapportant ce que vous êtes disposé à ressentir à ce sujet [...]. [Cohen \(1989, 368\)](#)

Illustrations

Quelques illustrations que donne [Cohen \(1989, 367–74\)](#) :

Accepter sans croire

J’ai une impression que non- p , et je ne suis donc pas pleinement confiant que p . Mais toutes les données suggèrent que p est vrai. En conséquence j’accepte que p , et je suis justifié à l’accepter.

Il n’y a pas assez de données pour établir que p . En conséquence, je ne crois pas que p . Mais la solidarité avec un vieil ami requiert que j’accepte p . Donc j’accepte p , et je l’accepte de façon justifiée. (Cas de *raisons éthiques* d’accepter. Par ex, p est la proposition que cet ami est innocent d’un crime dont on l’accuse.)

L’avocat ne croit pas que son client est innocent. Mais il l’accepte dans ses tâches professionnelles.

(Cas de *raisons prudentielles* d’accepter.)

Je suis convaincu que p , mais je refuse d'utiliser cette proposition comme prémisse dans des démonstrations, délibérations et autres. Par exemple, on me donne une information confidentielle mais je jure que je ne vais jamais m'appuyer sur celle-ci comme prémisse d'un raisonnement, même dans l'intimité de mon propre esprit.

Au volant d'une voiture, vous apercevez brièvement ce qui semble être un casque de motocycliste. Vous devez rapidement décider d'accepter cela ou non.

Les parents ne croient pas, mais devraient accepter, qu'un certain médicament est bon pour leur enfant.

(Raisons éthiques d'accepter)

Croire sans accepter

- Responsibility. The judge believes, but shouldn't accept, what he heard outside court.

Résumé

Croyance	Acceptation
passif	actif (Cohen, 1992)
involontaire (on ne peut pas décider de croire)	volontaire (on peut décider de croire)
acte mental, configuration, système ou politique de <i>premisser p</i> dans ses argumentations, preuves, inférences, délibérations	disposition à <i>sentir que p est vrai</i>
on n'en est pas responsable	on en est responsable
A la question <i>crois-tu que p</i> ? On répond par : introspection ou rapporter une disposition à ressentir	A la question <i>acceptes-tu que p</i> ? On répond : en prenant une décision ou en rapportant une décision
le fait que qqn croie que p peut être une raison de croire que p	le fait que quelqu'un accepte que p n'est pas une raison de croire que p
a des degrés	a des régions (on accepte pour telle ou telle tâche)
les deux peuvent être vacillants ou fermes	
les deux peuvent être à propos de ce qui est ou de ce qui peut être	
on peut avoir les deux pour de bonnes raisons ou pour de mauvaises raisons	
non clos sous la déduction	clos sous la déduction

On peut accepter des choses qu'on ne croit pas, et croire des choses qu'on accepte pas.

Une personne qui accepte tout ce qu'elle croit est dangereusement crédule, mais une personne qui n'accepte rien de ce qu'elle croit est irrationnellement sceptique. (Cohen, 1989, 369)

Descartes et Hume

Comme le note Cohen, Descartes semble avoir une notion d'acceptation en tête quand il parle de « jugement » :

Dans le jugement humain « la volonté a une plus grande portée et enveloppe que l'entendement » Descartes (citation à retrouver)

Alors que Hume a en tête une notion de croyance lorsqu'il écrit :

la croyance est plus proprement un acte de la partie sensitive de notre nature que de sa partie cogitative. (Hume, Traité sur l'entendement humain, citation à retrouver)

1.4 Contraste entre quelques positions sceptiques

La distinction entre croyance et acceptation permet de distinguer plusieurs formes de conclusions sceptiques. Deux exemples contrastés :

On peut accepter, mais pas croire.

Exemple de contraste :

- On peut accepter, pas croire. Le sceptique urbain (Barnes).
- On peut croire, pas accepter. Le sceptique rustique (Barnes).

Autres positions envisageables.

2 Aspects dialectiques du scepticisme : l'attitude pyrrhonienne extrême

Dans ce cours on envisage certains aspects *dialectiques* du scepticisme, c'est-à-dire qu'on envisage le scepticisme sous l'angle ou sous la forme de dialogues.

2.1 Pourquoi devrais-je accepter cela ?

Vous vous trouvez seul dans le compartiment d'un train sur le trajet entre Milan et Budapest. Un homme entre dans le compartiment, vous

salue et s'assied en face de vous. Comme le voyage s'annonce long, et que vous êtes un peu curieux, vous engagez la conversation. Vous dites quelque chose d'anodin comme "Il fait beau" ou "Je vois que vous portez un chapeau melon". Vous êtes loin de vous douter que vous êtes face à un *Sceptique Qui Rend Fou*.

J'écris p pour la chose anodine que vous dites : qu'il fait beau, que le train est en marche, que l'homme porte un chapeau melon, ou qu'il existe des cailloux, etc. Considérez différentes façons dont la conversation pourrait se dérouler. Toutes commencent par votre affirmation p et la même première question du sceptique, mais je ne les reproduis que la première fois.

J'appelle votre interlocuteur "Le Sceptique Qui Rend Fou" par convenue. En utilisant ce nom je ne présuppose pas qu'il pense qu'il ne sait rien, ni qu'il pense que personne ne devrait croire quoi que ce soit, etc. Ce qui m'intéresse ici c'est uniquement la façon dont la conversation peut se dérouler et les leçons qu'il faut en tirer.

(1) *Vous* : p .

Le Sceptique qui Rend Fou : Pourquoi devrais-je accepter que p ?

Vous : ???... Eh bien, regardez par la fenêtre! [*S. regarde par la fenêtre.*] Vous voyez bien que p .

S. : Pourquoi devrais-je accepter que je vois bien que p ?

V. : Etes-vous aveugle ?

S. : Pourquoi devrais-je accepter que je suis aveugle ?

V. : Vous devez bien savoir si vous êtes aveugle ou non !

S. : Pourquoi devrais-je accepter que je dois bien savoir si je suis aveugle ou non ?

Vous commencez peut-être avoir on l'appelle un Sceptique qui Rend Fou. Maintenant examinons plus systématiquement ce que vous et lui pourriez dire.

Les discussions sont formulées en termes d'acceptation. Ils pourraient l'être en termes de croyance. Y a-t-il des cas dans lesquels cela fait une différence ?

2.1.1 Tentatives d'argumenter positivement

(2) *Reiteration*

V. : p .

S. : Pourquoi devrais-je accepter que p ?

V. : [Eh bien,] p .

S. : [Mais] pourquoi devrais-je accepter que p ?

V. : p .

...

Qui "l'emporte" ? Est-ce que la réponse est acceptable ? Est-ce que la seconde question est acceptable ? Pourquoi ?

(3) *Donner une prémissse*

V. : [Tu devrais accepter que p] parce que q [le soleil brille].

S. : Pourquoi devrais-je accepter que q ?

Et pourquoi devrais-je accepter que, si q , je devrais accepter que p ?

(4) *Donner un argument complet*

V. : q [le soleil brille]. Or si q [le soleil brille], alors p [il fait beau].

S. : Pourquoi devrais-je accepter que q ?

Et pourquoi devrais-je accepter que si p , alors q ?

Le SQRF a deux points "d'attaque" en cas d'arguments : les prémisses, et l'inférence des prémisses à la solution.

(5) *Appel au probable*

V. : Il est bien plus probable que p soit le cas, plutôt que cela ne soit pas le cas.

S. : Pourquoi devrais-je accepter qu'il est plus probable que p soit le cas ?

V. : Il te semble bien voir que p , non ? S'il te semble voir que p , alors il est probable que p .

S. : Pourquoi devrais-je accepter qu'il me semble voir que p ?

Pourquoi devrais-je accepter que s'il me semble voir que p , il est probable que p ?

(6) *Appel au savoir*

V. : p . Et tu sais que p .

S. : Pourquoi devrais-je accepter que je sais que p ?

Pourquoi devrais-je accepter que si je sais que p , je devrais accepter que p ?

(7) *Appel au raisonnable*

V. : Il est déraisonnable/irrationnel de ne pas accepter que p !

S. : Pourquoi devrais-je accepter qu'il est déraisonnable d'accepter que p ?

(8) *Appel au sens commun*

V. : Il est de sens commun que p !

S. : Pourquoi devrais-je accepter qu'il est de sens commun que p ?

Et que s'il est de sens commun que p , je devrais accepter que p ?

2.1.2 Tentatives d'évitement

- (9) (a) *V.* : Je n'ai jamais dit que tu devais accepter que *p* !
S. : Pourquoi devrais-je accepter que tu n'as jamais dit que je devais accepter que *p* ?
- (b) *V.* : Tu n'es pas obligé d'accepter que *p*.
S. : Pourquoi devrais-je accepter que je ne suis pas obligé d'accepter que *p* ?
- (c) *V.* : Je ne sais pas.
S. : Pourquoi devrais-je accepter que tu ne sais pas ?
- (d) *V.* : Peut-être que tu devrais l'accepter, peut-être pas.
S. : Pourquoi devrais-je accepter que je devrais peut-être accepter que *p* ?

2.1.3 Tentatives d'inverser la charge de la preuve

- (10) (a) *V.* : Pourquoi devrais-je te donner une raison d'accepter que *p* ?
S. : Pourquoi devrais-je accepter que tu n'a pas à me donner une raison d'accepter que *p* ?
- (b) *V.* : Et pourquoi devrais-tu plutôt *ne pas* accepter que *p* ? [Et qu'est-ce qui te fait croire que tu pourrais ne pas accepter que *p* ?]
S. : En effet, pourquoi devrais-je accepter que je peux ne pas accepter que *p* ? [En effet, pourquoi devrais-je accepter que je ne devrais pas accepter que *p* ?]
- (c) *V.* : Et pourquoi pourrais-tu *ne pas* accepter que *p* ?
S. : En effet, pourquoi pourrais-je ne pas accepter que *p* ?

2.1.4 Tentative d'indiquer de mauvaises conséquences pratiques

- (11) *V.* : Si tu n'acceptes pas que *p*, je te gifle. Or tu devrais éviter de te faire gifler.
S. : "Pourquoi devrais-je accepter que si je n'accepte pas que *p*, tu me gifles ?
Et pourquoi devrais-je éviter de me faire gifler ?
- (12) *V.* : Si tu n'acceptes pas que *p* [le train entre en gare de Vienne], tu vas rater ton arrêt !
S. : Pourquoi devrais-je accepter que, si je n'accepte pas que *p*, je vais rater mon arrêt ? Et pourquoi ne devrais-je pas rater mon arrêt ?
V. : Si tu veux avoir ton arrêt, tu ne devrais pas le rater !

S. : Pourquoi devrais-je accepter que si je veux avoir mon arrêt je ne devrais pas le rater ?

2.1.5 Tentative de produire une auto-réfutation.

- (13) (a) V. : Puisque tu me poses cette question, tu acceptes bien que tu es en train de me parler ?
 [Développements espérés : si tu acceptes cela, tu devrais tout autant accepter p. Si tu acceptes cela, tu reconnais que tu es bien capable de savoir que tu es en train de me parler ; tu devrais donc tout autant accepter que tu sais que p.]
 S. : Pourquoi devrais-je accepter que je suis en train de te parler ?
- (b) V. : Alors pourquoi me poses-tu une question, si tu ne penses pas être en train de parler ?
 S. : Pourquoi devrais-je accepter que je suis en train de te poser une question ?
 V. : Tu es en train de me poser une question, et cela montre que tu acceptes que es en train de me poser une question — que tu le reconnais ou non !
 S. : Pourquoi devrais-je accepter que j'accepte que je suis en train de te poser une question ?
 Et pourquoi si j'accepte que je suis en train de te poser une question, je devrais accepter que je le suis en train de le faire ?
- (c) V. : Tu dois bien au moins admettre que tu existes !
 S. : Pourquoi devrais-je accepter que j'existe ?
 V. : Si tu te demandes si tu existes, tu dois bien admettre que tu existes.
 S. : Pourquoi devrais-je accepter que je me demande si j'existe ?
 Et pourquoi devrais-je accepter que si je me demande si j'existe, je devrais accepter que j'existe ?

2.2 Reactions

Quelques réactions que vous auriez sûrement :

- Que cherche-t-il au juste ?
- Cela ne sert à rien de discuter avec lui.
 - On a imaginé qu'il s'agissait d'un personnage excentrique et ennuyeux. Mais imaginez plutôt que c'est vous qui vous posez ces questions.
- Il est fou.

- Pourquoi ? Est-il fou/déraisonnable de poser ces questions ? Lesquelles ? Est-il déraisonnable de ne pas accepter les réponses ? Lesquelles ?
- Son attitude est inintelligible, ou autocontradictoire.
- Voir les tentatives de produire une auto-réfutation.

2.3 Leçons

Qu'est-ce que ces conversations montrent ?

1. Elles montrent qu'une argumentation ne peut pas forcer quelqu'un à accepter quelque chose, si cette personne n'accepte pas déjà certaines choses et certaines règles pour accepter.
2. (Cela dit, elle ne montrent pas qu'une telle personne est inintelligible, se contredit elle-même, ou est impossible.)
3. Elles ne montrent *pas* qu'il ne devrait pas accepter p , qu'il ne sait pas que p , qu'il ne croit pas que p . Ni même qu'il n'accepte pas que p .

2.4 Comment est-ce que je saurais

On peut construire des dialogues analogues avec la question « comment saurais-je que... ? ».

2.5 Conclusion : l'attitude pyrrhonienne extrême

L'attitude pyrrhonienne extrême consiste à ne rien accepter. C'est une *attitude* et non une position ou une thèse : comme on l'a vu, celui qui l'adopte n'affirme pas qu'il doit ne rien accepter ou peut ne rien accepter.⁵

On a vu que :

1. Il est impossible de convaincre par des arguments quelqu'un qui adopte cette attitude de ne pas l'adopter. Il est impossible à quelqu'un qui se trouve dans cette attitude de se convaincre par des arguments d'en sortir.
2. Cela ne permet de tirer aucun autre conclusion.

5. Les sceptiques pyrrhoniens (Sextus Empiricus, Agrippa) sont habituellement distingués des académiques (Carnéade) en ce que les seconds affirment qu'on ne sait pas, alors que les premiers suspendent leur jugement. Si toutefois les pyrrhoniens *affirment* qu'il faut suspendre leur jugement, alors ils adoptent une thèse — en d'autres termes, ils ont une position. Le sceptique que nous envisageons ici est une forme extrême de pyrrhonisme où il n'y a pas de position de tout, ni même la thèse qu'il ne faut pas avoir de position, mais seulement une attitude consistant à suspendre son jugement ou à demander pourquoi on devrait accepter quoi que ce soit.

- (a) Aucune conclusion sceptique. On ne peut pas en conclure que celui qui adopte cette attitude ne sait rien, ou qu'il ne doit rien accepter. Ni que nous ne savons rien, ni que nous n'avons pas le droit d'accepter ce que nous acceptons.
- (b) Aucune conclusion anti-sceptique. Le fait que la discussion ne mène à rien, ou que celui qui adopte l'APE est incapable d'argumenter que *nous* ne devrions rien accepter, ne montre pas non plus que nous sommes en droit d'accepter ce que nous acceptons, ou que nous savons.

Il faut faire attention à ce point chaque fois que vous voyez (ou que vous êtes tentés de faire) des accusations de *pétition de principe* (*begging the question* en anglais).

Imaginer une discussion avec un sceptique PE ne permet pas d'avancer sur les questions qui concernent le scepticisme. Comment avancer ?

3 Réponses rapides aux arguments sceptiques

On va continuer dans les aspects dialectiques du scepticisme : imaginer un dialogue avec un sceptique. Mais on considérera plutôt des sceptiques Académiques, qui (a) *affirment* qu'on ne sait pas, qu'on ne doit pas accepter/croire, qu'il est mauvais d'accepter/croire, et (b) l'affirment sur la base d'arguments.

On va voir trois types de réponses qui cherchent à écarter le scepticisme simplement *sur la base de sa conclusion*, à savoir qu'on ne sait rien, qu'on ne doit rien croire ou qu'il est mauvais de croire, sans considérer son argument.

Je m'appuie ici sur (Greco, 2000, chap.3).

3.1 Réponses rhétoriques : le sceptique est ridicule

Il y a de nombreuses façons de rendre ridicule un sceptique qui affirme qu'il ne sait rien, ou qu'il ne doit rien accepter ou croire.

- “Si après tout cela, quelqu'un est sceptique au point de se défier de ses sens, [...] il me faut désirer qu'il considère que, si tout n'était qu'un rêve, alors il rêve qu'il pose une question; et il importe peu qu'un homme éveillé lui réponde.” Locke, *Essai sur l'entendement humain*, IV, 11, §8

- “Il est sûrement tout aussi inapproprié d’argumenter avec [un] homme qui ne croit pas à sa propre existence qu’avec un homme qui croit qu’il est fait de verre.” Thomas Reid
- “Il [Hume] croyait, à l’encontre de ses propres principes, qu’on le lirait, et qu’il retiendrait son identité personnelle, jusqu’à ce qu’il recueille l’honneur et la réputation justement dus à sa perspicacité métaphysique.” Thomas Reid. (NB : le ridicule repose ici sur l’idée que Hume ne croit pas à ses propres principes, cf. l’objection suivante)
- Tu ne sais pas si je vais te jeter un verre d’eau à la figure ? [Jette un verre d’eau] Et maintenant, tu ne sais toujours pas si je t’ai jeté un verre d’eau à la figure ?

Ces réponses peuvent persuader des gens de ne pas prendre un sceptique au sérieux. Mais elles n’établissent rien.

3.2 Réponses pragmatiques : Le sceptique ne croit pas sa propre conclusion, et nous non plus

3.2.1 Le sceptique, par ses actions, montre qu’il ne croit pas sa conclusion, ou qu’il ne l’accepte pas.

1. Il évite la pierre que vous lui jetez. Donc, il croyait que la pierre allait lui arriver dans la figure.
2. Il écrit un livre et l’envoie à son éditeur. Donc, il acceptait qu’il existait un éditeur et un livre.

Objection : la conclusion sceptique n’est pas *je ne crois pas* ou *je n’accepte pas*. Elle est *je ne dois pas croire* ou *je ne dois pas accepter*. Le fait qu’il agisse comme il agit ne prouve pas que sa conclusion est fausse.

3.2.2 Le sceptique, par ses actions, montre qu’il n’obéit pas à sa propre conclusion

Supposez qu’un sceptique affirme qu’il ne doit pas croire ou qu’il ne doit pas accepter. Supposez qu’il agit comme précédemment.

- (14) Il croit qu’il y a une pierre. Il affirme qu’il ne doit pas le croire. Donc, il ne fait pas ce qu’il dit qu’il faut faire.
- (15) Il accepte qu’il y a un livre. Il affirme qu’il ne doit pas l’accepter. Donc, il ne fait pas ce qu’il dit de faire.

Hume reconnaissait ce point ouvertement. Mais ce point n’implique pas que la conclusion sceptique est fausse. On ne peut ajouter :

(16) Donc, il est faux qu'on ne doit pas l'accepter.

(Comparez : le prêtre dit qu'il faut donner son argent aux pauvres. Le prêtre ne donne pas son argent aux pauvres. Donc il ne faut pas donner son argent aux pauvres.)

Notez aussi que ce point ne s'applique pas, du moins pas directement, au sceptique qui dit qu'il ne sait pas.

3.2.3 Il est impossible d'obéir aux conclusions du sceptique

Pareillement, cela ne montre pas qu'elles sont fausses.

3.2.4 Argument de l'impossibilité de croire à la permission de croire

Strawson : il y a des croyances qu'on ne peut pas ne pas croire. C'est la base d'un argument contre le scepticisme :

(17) Je suis incapable de ne pas croire que p .

(18) Si je suis incapable de ne pas croire que p , il est faux que je ne dois pas croire que p . (*Devoir implique pouvoir*)

(19) Donc, il est faux que je ne dois pas croire que p .

Deux objections à cet argument.

En premier lieu, il est de portée limitée. Il réfuterait la version normative forte de la conclusion sceptique (qui affirme qu'on ne doit rien croire). Il ne touche pas la version normative douce (qui affirme qu'on *peut* ne rien croire). Pour toucher la version normative douce il faudrait ajouter :

(20) Si je suis incapable de ne pas croire que p , je ne peux pas ne pas croire que p .

Où « je ne peux pas » est à prendre au sens de « je ne suis pas autorisé ». Mais surtout, il ne touche pas (a) les versions évaluatives (il est mauvais de croire), (b) les versions en termes d'acceptation, (c) le scepticisme sur le savoir.

En second lieu, même un sceptique normatif peut résister en rejetant (18).

3.3 Le sceptique se contredit

3.3.1 Le sceptique se contredit

(21) Le sceptique affirme qu'il ne sait rien. Donc, il croit savoir qu'il ne sait rien. Donc, il se contredit : il croit qu'il *sait qu'il ne sait rien et qu'il ne sait pas qu'il ne sait rien*.

(22) Le sceptique utilise des prémisses dans son argument. Donc, il croit savoir ses prémisses. Donc, il se contredit.

Réponse 1 : portée. Le sceptique précise la portée de sa conclusion. Il qu'on ne sait rien, *sauf le fait qu'on ne sait rien* (ou : sauf les prémisses de l'argument sceptique). Ou qu'on ne sait rien du monde extérieur, etc.

Réponse 2 : degré. Le sceptique ne dit pas savoir les prémisses et la conclusion de l'argument, mais avoir néanmoins une attitude épistémiquement positive de degré inférieur : par ex, il dit qu'il est *justifié* à les croire, qu'il *a le droit* de les croire, etc.

Réponse 3 : le sceptique affirme simplement ne pas savoir sa conclusion.

(23) *Dilemme*. Soit le sceptique [qui dit qu'il ne sait absolument rien] sait l'une de ses prémisses, et sa conclusion est fausse. Soit sa conclusion est vraie, et il ne sait pas qu'elle l'est.

Cela ne prouve pas que sa conclusion est fausse ! Le sceptique prend la seconde option : il dit qu'il ne sait rien, et que par conséquent, il ne sait pas qu'il ne sait rien.

NB. Les réponses (2) et (3) nient la prémisse de (21) selon laquelle : si une personne croit qqch, alors elle croit qu'elle sait cette chose.

(Ces sceptiques doivent donc faire des affirmations dites « Moore-paradoxaes » : « p et je ne sais pas que p . »)

3.3.2 Le sceptique ne devrait pas accepter ni affirmer sa conclusion

(24) Si on ne sait pas que p , on ne doit pas accepter que p .

(25) Le sceptique ne sait pas qu'il ne sait rien. [par le dilemme (23)].

(26) Le sceptique ne doit pas accepter qu'il ne sait rien.

Même argument concernant l'affirmation :

(27) Si on ne sait pas que p , on ne doit pas affirmer que p .

(28) Le sceptique ne sait pas qu'il ne sait rien. [par le dilemme (23)].

(29) Le sceptique ne doit pas affirmer qu'il ne sait rien.

Cela montre que le sceptique doit se taire ; qu'il ne doit pas accepter sa conclusion. Mais pas qu'elle est fausse !

Plus directement, pour un sceptique qui dit qu'on ne doit rien accepter :

(30) Si on ne doit rien accepter, le sceptique ne doit pas accepter qu'on ne doit rien accepter.

(31) S'il n'est pas le cas qu'on ne doit rien accepter, le sceptique ne doit pas pas accepter qu'on ne doit rien accepter.

(32) Donc, le sceptique ne doit pas accepter qu'on ne doit rien accepter.

Encore une fois, cela montre que le sceptique ne doit pas accepter sa propre conclusion. Cela ne montre pas que la conclusion est fausse ! Cela ne montre pas qu'on *doive* accepter quoi que ce soit. En particulier, cela ne montre pas qu'on doive accepter la négation de la conclusion sceptique.

3.3.3 Deux façons pour une thèse d'être auto-défaisante

En résumé, on peut distinguer trois façons pour une thèse d'être auto-défaisante, du plus fort au moins fort [Hawthorne \(2004\)](#) :

1. *Auto-contradictoire*. Sa vérité implique sa fausseté.
2. *Fortement auto-défaisante*. Il est rationnellement nécessaire d'accepter sa négation.
3. *Faiblement auto-défaisante*. Il n'est pas possible de l'accepter rationnellement.

On a vu que la seule chose qu'on pouvait argumenter, c'était que le scepticisme était faiblement auto-défaisant : s'il est vrai, alors il ne faut pas l'accepter. On peut donc soutenir qu'il est irrationnel d'accepter sa conclusion. (Cela même est discutable : qqn pourrait soutenir qu'il est rationnel d'accepter des choses qu'on ne sait pas ou qu'on ne devrait pas accepter.) Mais on n'a pas pu établir qu'il était contradictoire, ni qu'il fallait nécessairement accepter sa négation.

On peut donc tout au plus utiliser l'argument précédent comme une raison de *ne pas accepter* la conclusion sceptique. Mais cela ne nous donne pas de raison de la *rejeter*, c'est-à-dire de la considérer comme fausse.

4 L'argument sceptique classique

Dans [Unger \(1975, chap 1\)](#).

4.1 Version simple

1. *Clôture épistémique*. Si quelqu'un sait qu'il y a des rochers, alors cette personne peut savoir qu'il n'y a *pas* de savant fou qui est en train de le tromper en lui faisant croire qu'il y a des rochers.
2. *Prémisse sceptique*. Personne ne peut savoir qu'il n'y a pas de savant fou qui est en train de le tromper en lui faisant croire qu'il y a des rochers.

3. *Conclusion sceptique.* Personne ne sait qu'il y a des rochers.

Ce savant utilise des électrodes pour induire des expériences et crée ses tromperies de la sorte, concernant l'existence des rochers et de n'importe quoi d'autre. Il perce d'abord des trous indolores dans les crânes, ou coquilles, différemment colorés de ses sujets, et implantent ensuite des électrodes dans les parties appropriées de leurs cerveaux, protoplasmes ou systèmes. Il envoie dans ces dernières des configurations d'impulsions électriques au moyen des électrodes, qui sont eux-mêmes connectés par des cables à la console de laboratoire sur laquelle il joue, en pressant des touches et des boutons en conformité avec ses idées de la façon dont tout cela fonctionne et ses desseins de tromperie. Le plaisir du savant est intense, et il n'est pas tant causé par l'exercice de ses talents scientifiques et intellectuels que par l'idée qu'il est en train de tromper divers sujets sur toutes sortes de choses. Ce plaisir est en partie causé, selon cette supposition, par l'idée qu'il est en train de tromper une certaine personne, peut-être vous-même, en lui faisant croire qu'il y a des rochers. C'est donc un savant fou, et il vit dans un monde qui est entièrement privé de rochers. [Unger \(1975, 8\)](#)

Cet argument mène à la conclusion que personne ne sait *qu'il y a des rochers*. Unger veut le généraliser pour montrer que :

1. *Personne ne sait rien à propos monde extérieur.*
2. *Personne ne sait rien à propos du passé et du futur.*

Il veut en outre montrer que (1) et (2) sont nécessairement vrais.

Il y a plusieurs problèmes de détail avec la formulation. Il faut aussi motiver la seconde prémisse.

4.2 Formulation générale de l'argument

4.2.1 La conclusion : personne ne sait rien du monde extérieur

Problème : choses qu'on l'on semble savoir à propos du monde extérieur, et que l'argument n'atteint pas :

- S'il existe des célibataires, ils ne sont pas mariés. [analytique]
- S'il existe un monde extérieur, il fait partie d'un monde où j'existe. [dérivé du fait que j'existe]

Solution : par savoir *quelque chose à propos du monde extérieur* on entendra :

- Savoir quelque chose qui implique l'existence de quelque entité concrète hors de son esprit.

- Beaucoup de célibataires sont insouciantes. (Implique qu'il y a beaucoup de célibataires.)
 - Savoir quelque chose qui implique la *non* existence de quelque entité concrète (hors de son esprit), où il n'est pas une vérité logique ou analytique qu'une telle entité n'existe pas.
 - Il n'y a pas de célibataires violets.
 - Il n'y a pas de licornes.
 - Savoir quelque chose qui implique quelque chose à propos d'une entité concrète si elle existe, où il n'est pas une vérité logique ou analytique que cette entité est ainsi.
 - S'il y a des célibataires, ils sont insouciantes.
- (Un problème : qu'entend-on par « hors de » mon esprit ?)

4.2.2 Généraliser la première prémisse

- Si quelqu'un sait que p , et si p implique logiquement q , alors cette personne sait que q . [connaissance est close sous l'implication logique]
- Faux. Quelqu'un peut savoir p sans savoir que si q et non- p alors non- q , parce qu'il ne se rend pas compte que la seconde chose suit de la première.
- Si quelqu'un sait que p , et s'il déduit correctement q de p , alors cette personne sait que q .

Problème : si la personne évite de faire la déduction, l'argument est incapable de prouver qu'il ne sait rien.

- Si quelqu'un sait que p , et s'il est capable de déduire correctement q de p , alors cette personne peut savoir que q .

Problème : si un enfant ou un mystique est incapable de raisonner, l'argument est incapable de prouver qu'il ne sait rien !

Problème additionnel : il se peut que l'exercice même de la capacité de raisonner fasse perdre la connaissance qu'on avait des prémisses. Unger donne l'exemple suivant : le mystique pense que tout est un, et que s'il utilise sa capacité de raisonnement, cela l'empêcherait de savoir que tout est un. Ce cas n'est ni très clair ni convaincant. Mais on peut en trouver d'autres : Alfred a vu une voiture identique à celle de sa femme garée chez son meilleur ami. En arrivant chez lui il se rend compte que sa femme est absente et a pris sa voiture. Il sait que si elle a pris sa voiture et qu'il y a une voiture identique devant chez son ami, cela signifie que sa femme et son meilleur ami ont une liaison. Mais en déduisant cette conclusion, il la trouve si difficile à accepter qu'il en vient à douter de ce qu'il ait vraiment vu la voiture de sa femme. Et cela peut l'empêcher de savoir que sa femme a une liaison. Du coup : il savait les prémisses, il a déduit correctement, mais il ne sait pas la conclusion parce que le fait même de déduire lui a

fait perdre la connaissance des prémisses. Cela donne un contre-exemple au principe ; il faut donc l'amender.

Solution d'Unger :

- Si quelqu'un sait que p , alors *sous la supposition* qu'il a une capacité modérée de raisonnement et qu'il peut l'appliquer à ce qu'il sait et qu'il ne perde pas de la connaissance (qu'il aurait autrement) par l'exercice même de cette faculté, alors il peut ou pourrait savoir qu'il n'y a pas de savant fou, autre que lui-même, qui le trompe en lui faisant croire que p .

4.2.3 Généraliser la seconde prémisse

Problème 1 : si on ne croit même pas que p L'argument dit :

- Personne ne peut savoir qu'il n'y a pas de savant fou qui le trompe en lui faisant croire qu'il y a des rochers.

Problème : celui qui *ne croit pas* qu'il y a des rochers peut savoir qu'il n'y a pas de savant fou qui le trompe en lui faisant croire qu'il y a des rochers. (Je ne crois pas qu'il y ait des licornes : donc je sais très bien qu'il n'y a pas de savant fou qui est en train de me faire croire qu'il y a des licornes.)

Ce problème montre que la prémisse, telle qu'elle est formulée, est fautive. Mais ce n'est pas un problème important pour l'argument. Car celui qui ne croit même pas qu'il y a des rochers ne le sait pas non plus. On pourrait donc diviser en deux : soit vous ne croyez pas qu'il y a des rochers, donc vous le ne savez pas non plus ; soit vous le croyez, et comme vous ne pouvez pas savoir qu'il n'y a pas de savant fou qui vous le fait croire à tort, vous ne savez pas. Unger remplace plutôt la seconde prémisse par les deux suivantes :

- Si quelqu'un sait qu'il y a des rochers, alors il *croit* qu'il y a des rochers.
- Si quelqu'un croit qu'il y a des rochers, il ne peut pas savoir qu'il n'y a pas de savant fou qui le trompe en lui faisant croire qu'il y en a.

[discussion : savoir exclut croire ? solution de Unger : remplacer « il croit » par « il croit au moins ». Si vous acceptez que savoir exclut croire, comprenez « croit au moins » comme « croit ou sait ». Si vous pensez que savoir implique croire, comprenez « croit au moins » comme « croire ».]

Problème 2 : le savant ne peut pas me tromper en me faisant croire qu'il y a un savant Telle qu'elle est formulée, la prémisse 2 n'est pas vraie pour toute proposition p portant sur le monde extérieur. Par exemple, considérez p : *qu'il y a un savant*. Il est facile de savoir qu'un savant fou ne peut pas

me tromper en me faisant croire qu'il y a un savant. Si un savant fou me faisait croire qu'il y a un savant, alors je n'aurais pas tort — puisqu'il y aurait véritablement un savant — et je ne serais donc pas trompé ! Donc on peut facilement savoir qu'un savant fou ne peut pas nous tromper en nous faisant croire qu'il y a un savant.

La prémisse est donc fautive pour certaines propositions p . Est-ce que cela veut dire qu'on peut savoir ces propositions ? Non, dit Unger, parce que pour ces propositions, il y a d'autres scénarios sceptiques dont on ne peut pas savoir qu'il ne se produisent pas.

Par exemple, dit Unger, je ne peux pas savoir que je n'ai pas pris des drogues hallucinogènes ou altérant la mémoire qui me font croire à tort qu'il y a un savant. Ou je ne peux pas savoir que mes expériences ne sont pas reliées de façon arbitraire au monde extérieur de telle sorte que j'en vienne à croire à tort qu'il y a un savant.

Unger propose d'amender la prémisse 1 en disant que si on savait que p , alors on pourrait savoir qu'aucun des scénarios sceptiques où p est faux ne se produit. Rajouter un scénario suffit à couvrir la quasi-totalité des propositions p portant sur le monde extérieur :

- Si quelqu'un sait que p , alors sous la supposition du raisonnement, il peut savoir qu'il n'y a pas de savant fou *et* que ses expériences ne sont pas reliées arbitrairement aux choses extérieures qu'il peut y avoir de telle façon qu'il croie à tort que p .

Problème 3 : les conditionnels et les disjonctions L'argument ne montre pas que je ne sais pas les choses suivantes :

- S'il n'y a pas de savant fou qui me trompe, alors il y a des rochers.
- Ou bien un savant fou me trompe en me faisant croire à tort qu'il y a des rochers, ou bien il y a des rochers.

Or ce sont des vérités sur le monde extérieur.

Solution : on ajoute un scénario différent — drogues. Problème : il y a un nouveau conditionnel qui n'est pas exclu. Je sais que : s'il n'y a pas de savant fou et si je n'ai pas pris de drogues, il y a des rochers.

Solution/réponse : l'essentiel de notre connaissance supposée du monde extérieur est perdue.

4.2.4 Bilan

Pour toute proposition portant sur le monde extérieur p :

1. Si quelqu'un sait que p , alors *sous la supposition* qu'il a une capacité modérée de raisonnement et qu'il peut l'appliquer à ce qu'il sait et

qu'il ne perde pas de la connaissance (qu'il aurait autrement) par l'exercice même de cette faculté, alors il peut ou pourrait savoir qu'il n'y a pas de savant fou qui le trompe en lui faisant croire que p et que ses expériences ne sont pas arbitrairement reliées aux choses extérieures de telle sorte qu'il croit à tort que p .

2. Si quelqu'un sait que p , alors il *croit* que p .
3. Si quelqu'un croit que p , alors il ne peut pas et ne pourrait pas savoir qu'il n'y a pas de savant fou qui le trompe en lui faisant croire que p et que ses expériences ne sont pas arbitrairement reliées aux choses extérieures de telle sorte qu'il croit à tort que p .
4. Donc, personne ne sait que p .

4.3 Généralisation au passé et futur

Super-Russell : généralisation de l'argument discuté par Russell pour le scepticisme concernant le passé.

Une proposition porte sur le passé ou le futur si et seulement si elle implique l'existence de quoi que ce soit à un temps autre que le temps présent.

Pour toute proposition portant sur le passé ou le futur p :

1. Si quelqu'un sait que p , alors sous la supposition du raisonnement, il peut ou pourrait savoir que le monde n'est pas instantané, c'est-à-dire apparu tel quel à l'instant et disparaissant immédiatement.
2. Personne ne peut savoir que le monde n'est pas instantané.
3. Donc, personne ne sait que p .

4.4 Défense de la prémisse sceptique

[Unger \(1975, ch.1 §§8–10\)](#).

4.4.1 Réponse Mooréenne

Premier ordre

1. Il y a des rochers.
2. S'il y a des rochers, le monde extérieur existe.
3. Donc, le monde extérieur existe.

Cela est peut-être vrai, mais si l'argument sceptique est juste, tu ne le sais pas. Cet argument ne répond pas directement à l'affirmation des sceptiques.

Second ordre

1. Je sais qu'il y a des rochers.
2. Si je sais qu'il y a des rochers, je peux savoir qu'il n'y a pas de savant fou qui me trompe en me faisant croire qu'il y en a.
3. Donc, je peux savoir qu'il n'y a pas de savant fou. [Donc la prémisse sceptique est fausse, et l'argument sceptique échoue.]

Cet argument répond directement à l'affirmation des sceptiques.

Match nul ?

- Appel au sens commun : la confiance dans le sens commun est le meilleur guide pour la vérité.
- Appel à la pétition de principe : la prémisse 1 du Mooréen est une pétition de principe, elle suppose ce qui est en question. Pb : la prémisse 2 du sceptique aussi. Pb général : les accusations de « pétition de principe » ne prouvent rien (voir cours 2).

4.4.2 Défense de Unger : irrationalité et dogmatisme

Si qqn *est* trompé par le savant fou, et qu'il pense savoir qu'il y a des rochers, et qu'on en vient à lui retirer les électrodes, alors il se dira qu'il était irrationnel et dogmatique.

1. Si quelqu'un *est* trompé par un savant fou, il est irrationnel et dogmatique de sa part de croire qu'il y a des rochers.
2. S'il est irrationnel et dogmatique de la part de celui qui est trompé de le croire, alors il est irrationnel et dogmatique de votre part de le croire — même si de fait vous ne vous êtes pas trompé.
3. S'il est irrationnel et dogmatique de votre part de le croire, vous ne savez pas.

La prémisse cruciale est 2. Elle est bien sûr discutable.⁶ Voici un cas pour motiver cette idée :

Supposez qu'on montre à vous et moi un objet chacun, situé à deux mètres. On nous demande à chacun ce qu'est notre objet. Ils ont tout l'air d'être des oranges ; nous répondons tous deux que notre objet est une orange. Mais supposez qu'on m'apporte le mien et qu'il s'avère être une fausse orange en cire. Vous aurez sûrement tendance à juger que j'étais irrationnel ou du moins excessif en étant confiant qu'il s'agissait d'une

6. Comme on le verra, la réponse de Williamson (2000, ch.8) au scepticisme consiste précisément à nier cette symétrie entre le « bon cas » et le « mauvais cas ».

orange. Mais plus encore, vous aurez peut-être tendance à considérer que *vous-même* êtes irrationnel ou du moins excessif en étant également confiant que votre objet est une orange. Et cela indépendamment du fait qu'en réalité vous vous soyez trompé ou non.

4.4.3 Défense de Unger : la certitude

1. Si quelqu'un sait qu'il n'y a pas de savant fou, il a le droit d'être certain qu'il n'y a pas de savant fou.⁷
2. Personne n'a le droit d'être certain qu'il n'y a pas de savant fou.
3. Donc personne ne sait qu'il n'y a pas de savant fou.

Unger défend la seconde prémisse ainsi :

1. Si quelqu'un est certain que p , alors il rejeter présentement et sans plus de considération comme trompeuse toute expérience ou donnée future qui suggèrerait que non- p .
2. Donc, si quelqu'un a le droit d'être certain que p , alors il a le droit de rejeter présentement et sans plus de considération toute expérience ou donnée future qui suggèrerait que non- p .
3. Personne n'a le droit de rejeter
4. Donc, personne n'a le droit d'être certain que p .

4.4.4 Les cas ordinaires

Unger (ch.1, §9) défend les deux arguments précédents en disant que (a) des arguments analogues sont clairement justes pour les cas d'erreur ordinaires, (b) il n'y a pas de différence pertinente entre les cas ordinaires et exotiques.

Cas ordinaires : vous êtes certain que Nairobi est la capitale de la Tanzanie ; lorsque quelqu'un vérifie sous vos yeux dans une encyclopédie, vous vous rendez compte que vous avez tort. Vous concluez que vous étiez irrationnel ou dogmatique dans votre croyance que Nairobi était la capitale de la Tanzanie ; et que vous n'aviez pas le droit d'être certain.

4.5 Version sur la croyance raisonnable

Problème des raisons pragmatiques : je sais que je serais heureux si je crois qu'il y a des rochers.

7. Unger dit : « it is *all right* for him to be certain ». On peut aussi traduire par : « il n'y a pas de mal pour lui d'être certain que... » ou « il est parfaitement acceptable qu'il soit certain ».

4.6 Connaissances non touchées

1. Connaissance de son existence
2. Connaissance de son expérience ?
3. Connaissance de vérités logiques, mathématiques ou analytiques simples
4. Connaissance de vérités normatives ou évaluatives

5 Le nouvel argument sceptique

Unger (1975, ch. 2 et 3). Deux arguments. L'un factuel, par l'absence de certitude. L'autre normatif, par l'absence de droit d'être certain.

5.1 L'argument par la certitude

Unger (1975, ch. 2).

5.1.1 Adjectifs gradables absolus maximaux : rien n'est plat

Termes gradables :

Comparaisons A est *plus/moins/aussi* plat/mouillé/ouvert/. . . que B.

Modifications de degré A est *très/quasiment/peu* plat/mouillé/ouvert.

Termes maximaux Certains de ces termes désignent le degré *maximal* sur l'échelle correspondante.

A est plat ssi rien ne pourrait être plus plat que A. Unger (1975, ch.2, p. 49)

A est plat ssi A n'a absolument aucune bosse ou courbature.

Tests pour la maximalité

1. « Si une chose est plate, elle est absolument ou complètement plate » est vrai.
« A est plat, mais A n'est pas absolument plat » est contradictoire.
 2. « A est plus plat que B » implique « B n'est pas plat ».
 3. « A est très/assez plat » implique « A n'est pas plat ».
 4. « A est plat, mais B est encore plus plat » est contradictoire.
- (Contrastez avec « riche », qui ne passe aucun des tests.)

5.1.2 *Certain* est un terme absolu maximal : personne n'est certain de rien

S est certain que p ssi personne ne pourrait être plus certain de quelque chose que S est certain que p .

S est certain que p ssi S n'a absolument aucun doute au sujet de p .

Défense de l'idée que personne n'est véritablement certain.

?Il est certain que c'est une Cadillac, mais il est plus certain que c'est une automobile.

5.1.3 La connaissance requiert la certitude

Unger (1975). *Thèse de Moore* (1993). Discussion de l'exemple de l'étudiant timide (Radford, 1966). (Autre ex : les boutons de manchette perdus, p.99.)

Il sait véritablement qu'il pleut, mais il n'en est pas certain.

Il sait vraiment qu'il pleut, mais il n'en est pas absolument certain.

Il sait que c'est une Cadillac, mais il est encore plus certain que c'est une automobile.

Selon Unger, ces affirmations semblent contradictoires.

(Note : Unger veut parler de certitude comme sentiment subjectif de conviction.)

5.1.4 L'argument

1. Personne n'est véritablement certain de quoi que ce soit.
2. Quelqu'un ne sait quelque chose que s'il est certain de cette chose.
3. Donc, personne ne sait rien.

5.1.5 Limite de l'argument

Croyons-nous vraiment que les choses sont absolument plates ? (Hawthorne, 2004, ch. 2)

5.2 L'argument par le droit d'être certain

Unger (1975, ch. 3).

5.2.1 L'argument

1. Si quelqu'un sait que quelque chose est le cas, alors il a le droit d'être absolument certain que cette chose est le cas.
2. Personne n'a jamais le droit d'être certain de quoi que ce soit.
3. Donc, personne ne sait jamais que quelque chose est le cas.

Argument de portée universelle : sujets, temps, possibilités.

5.2.2 Défense de la première prémisse : la connaissance donne le droit d'être certain

Thèse d'Ayer (1956).

1. « Comment peux-tu être certain de cela ? » est une façon d'impliquer que la personne ne sait pas.
2. La connaissance implique la certitude.
 - (a) La certitude est en général une mauvaise chose.
 - (b) Connaître est une bonne chose.
 - (c) La connaissance implique la certitude. Mais ce n'est pas comme le fait d'aider qqn en détresse (bon), qui requiert que qqn soit en détresse (mauvais).
 - (d) Plutôt : la certitude est mauvaise *à moins qu'on sache*.
 - (e) Donc la connaissance donne le droit d'être certain.

Cas où la connaissance n'est pas bonne et où on n'a pas le droit d'être certain. Qualification de la prémisse.

5.2.3 Défense de la seconde prémisse : on n'a pas le droit d'être certain

Cas où la certitude est bonne même sans connaissance. Qualification de la prémisse.

Etre certain implique un dogmatisme réel. *These de Malcolm.*

Dogmatisme d'être certain Si qqn est certain au sujet de quelque chose, cette personne ne considérera présentement *aucune* nouvelle information, expérience, ou donnée comme pertinente pour changer en quoi que ce soit sa certitude à ce sujet.

Exemple de Malcolm, la bouteille d'encre.

Je pense que la moindre réflexion suffit à rendre clair que, aussi certaines que les choses puissent sembler être, cette attitude est toujours dogmatique, et qu'un homme qui l'a pourra toujours être accusé de cette faute même si les circonstances sont telle qu'elle ne sera jamais exposé. Unger (1975, 123)

5.3 Quelques implications de l'absence de connaissance (ou : non, je ne regrette rien)

Unger (1975, ch.4)

5.3.1 Les verbes factifs

Verbes factifs (supposés) savoir, voir, percevoir, se souvenir, prouver, démontrer, montrer, apprendre, faire savoir, révéler, reconnaître, remarquer, découvrir, concéder, réaliser, regretter, comprendre (en un sens),

En anglais : *tell* (vs. *say*) : « Tu lui as dit qu'il était viré ? »

Verbes non factifs croire, vouloir, désirer, espérer, souhaiter, avoir l'impression que, imaginer, supposer, affirmer, dire (en un sens), raconter, écrire,

5.3.2 Les verbes factifs impliquent la connaissance

- (33) Si Alice a prouvé que 2 et 2 faisaient 4, alors Alice sait que 2 et 2 faisaient 4.
- (34) Si Alice voit qu'il y a un mouton dans le champ, alors Alice sait qu'il y a un mouton dans le champ.
- (35) Si Alice révèle qu'il y a un mouton dans le coffre de sa voiture, alors Alice sait qu'il y a un mouton dans le coffre de sa voiture.

5.3.3 Si on ne sait rien, on ne voit rien, on ne se souvient de rien, etc.

6 Scepticisme sur la rationalité

On discute aujourd'hui le scepticisme sur la rationalité, selon lequel :

1. Il n'est pas raisonnable de croire quoi que ce soit.
2. Il n'est pas raisonnable de faire quoi que ce soit.

On laisse ouvert en premier lieu si l'on doit entendre ce scepticisme au sens évaluatif (il n'est pas bon de croire et d'agir) ou normatif (on ne doit pas croire ni agir) (voir cours 1).

Unger (1975, ch. 5) : *Argument par l'absence de connaissance*. Unger défend ce scepticisme sur la base du scepticisme sur la connaissance. On discute ses arguments.

6.1 Arguments directs pour le scepticisme sur la rationalité : problèmes

6.1.1 Argument classique appliqué à la rationalité

1. S'il est raisonnable pour quelqu'un de croire qu'il y a des rochers, alors sous la supposition qu'il est minimalement capable de raisonner, il est raisonnable pour elle ou lui de croire qu'il n'y a pas de savant fou qui lui fait croire à tort qu'il y a des rochers.
2. Il n'est raisonnable pour personne de croire qu'il n'y a pas de savant fou qui lui fait croire à tort qu'il y a des rochers.
3. Donc, ...

Unger (1975, ch.1, §11) pense que les *raisons pragmatiques* pose des problèmes à la prémisse 2.

Si quelqu'un sait qu'il sera plus heureux s'il croit qu'il n'y a pas de savant fou, alors il a *une raison* de croire qu'il n'y a pas de savant fou. Cela suffit peut-être à faire qu'il est *raisonnable* pour lui de croire qu'il n'y a pas de savant fou.

6.1.2 Argument par l'absence de certitude

1. S'il est raisonnable pour quelqu'un de croire qu'il y a des rochers, alors il ou elle est certain(e) qu'il y a des rochers.

Faux.

6.1.3 Argument par l'absence de droit d'être certain

1. S'il est raisonnable pour quelqu'un de croire qu'il y a des rochers, alors il ou elle a le droit d'être certain(e) qu'il y a des rochers.

Discutable. Peut-être qu'il ou elle a simplement le droit d'être *assez confiant* qu'il y ait des rochers.

6.2 Un scepticisme modéré

Scepticisme modéré On ne sait presque rien, mais il y a beaucoup de choses qu'il est raisonnable de croire ou qu'on est justifié à croire.

Ayer (1963) : « il est trompeur de dire qu'à moins que quelque chose ne soit certain rien ne peut être même probable ». Russell (2002) : « Qu'il y ait ou non quelque degré de doute qui s'attache aux moins douteuses de nos croyances, c'est là une question dont il n'est pas besoin de nous occuper ; il est suffisant que toute proposition pour laquelle nous avons un fondement rationnel de la croire ou de la rejeter à quelque degré puisse, en théorie, être placée sur une échelle entre la vérité certaine et la fausseté certaine. Que ces limites soient elles-mêmes incluses peut rester une question ouverte. »

Contre Clarence Irwin Lewis (1929) : « Il est vrai que pour que les difficultés posées par le scepticisme soient surmontées, il est essentiel qu'il y a *quelque* connaissance qui soit plus que probable, et que cette connaissance soit pertinente pour la nature et l'expérience. »

6.3 Argument par la connaissance

Unger (1975, ch. 5) défend le scepticisme sur la rationalité indirectement, en montrant que le scepticisme sur la connaissance implique le scepticisme sur la rationalité. Autrement dit, il montre que la position sceptique modérée est inacceptable.

Principe rationalité-connaissance S'il est raisonnable pour quelqu'un de faire ou de croire quoi que ce soit, alors cette personne sait que quelque chose est le cas. (Unger, 1975, ch.5,198, 204)

6.3.1 L'argument

1. Si quelqu'un *S* est (un tant soit peu) *raisonnable* en faisant quelque chose *X*, alors il y a quelque chose qui est la *raison que S a de faire X* ou il y a quelques choses qui sont *les raisons de S de faire X*.⁸
2. S'il y a quelque chose qui est la *raison que S a de faire X*, alors il y a une valeur propositionnelle de '*p*' telle que la raison que *S a est que p* et si il y a des choses qui sont *les raisons que S a de faire X*, alors il y a des valeurs propositionnelles de '*p*', '*q*', etc. telles que les raisons que *S a sont que p et que q* etc.

8. faire *X* inclut en particulier *croire quelque chose*. Le principe s'applique aux croyances et aux actions *au moins*. Il s'applique peut-être aussi aux désirs, volontés et intentions. (Peut-être même aux suppositions, imaginations et ainsi de suite ?)

3. Si la raison que S a (de faire quelque chose X) est que p , alors S sait que p ; et si les raisons que S a (de faire X) sont que p et que q et ainsi de suite, alors S sait que p et S sait que q et ainsi de suite.

Exemples.

6.3.2 Sur la prémisse 1 : être raisonnable requiert d'avoir des raisons

Les raisons peuvent être différentes de ce que le sujet pense qu'elles sont.

Fred pense que sa raison de dire « ceci est une brosse à dent » à l'étranger est que *l'étranger veut savoir comment on appelle cette chose en français*. Mais si l'étranger ne veut pas le savoir, alors ceci n'est pas la raison de Fred.

Qu : sa raison est qu'il croyait que... ? Ou (Unger) : Fred n'avait aucune raison de dire cela ?

Est-ce que la prémisse implique une régression ? Ta raison de croire qu'il pleut doit être (par ex.) que le chapeau de Jean est mouillé. Ta raison de croire que son chapeau est mouillé doit être autre chose encore, et ainsi de suite ?

Non. La prémisse autorise :

1. La raison que Fred a de croire que p est que p .
2. La raison que Fred a de croire que p est qu'il croit que p .
3. La raison que Fred a de vouloir que p est qu'il veut que p .

(Elle autorise même : sa raison de traverser la rue en courant est qu'il traverse la rue en courant. Mais celui-ci est moins plausible !)

6.3.3 Sur la prémisse 3 : avoir une raison implique savoir

Clarification :

1. Le principe ne dit pas que si p est la raison que S a de faire X , alors S sait que p est sa raison de faire X .
2. Le principe ne dit pas que les raisons sont conscientes ou non.

Problème des raisons subjectives

La raison que Fred avait d'aller au supermarché est qu'il croyait qu'il n'avait plus de lait (et qu'il voulait du lait).

Discutable qu'il soit nécessaire de savoir qu'on veut. Par analogie, discutabile qu'il soit nécessaire de savoir qu'on croit.

Unger : distinguer *les raisons que Fred a de faire X* des *raisons pour lesquelles Fred fait X*. (Raisons normatives vs. raisons explicatives.)

- (36) (a) La raison pour laquelle la maison s'est effondrée est que ses fondations étaient instables.
 (b) ??La raison que la maison avait de s'effondrer était que ses fondations étaient instables.

Supposez que Fred croit à *tort* n'avoir plus de lait :

- (37) (a) La raison que Fred avait d'aller au supermarché était qu'il croyait qu'il n'avait plus de lait. (Faux, selon Unger)
 (b) La raison pour laquelle Fred est allé au supermarché était qu'il croyait qu'il n'avait plus de lait. (Vrai, selon Unger)

Selon Unger, la seconde est vraie : ce qui *explique* que Fred soit allé au supermarché, c'est qu'il croyait qu'il n'avait plus de lait. Mais la première est fautive : le simple fait que quelqu'un *croie* qu'il n'y a plus de lait n'est pas une raison d'aller chercher du lait ; ce qui serait une raison d'aller en chercher serait qu'il *n'y ait plus* de lait, pas simplement que quelqu'un le croie. Cela vaut y compris lorsque celui qui le croit est nous-mêmes. Le simple fait que Fred croie qu'il n'y a plus de lait n'est pas une raison pour lui d'aller en chercher ; seul le fait qu'il n'y ait plus de lait serait une bonne raison.

Défense de la prémisse

Retour sur les raisons pragmatiques

6.4 On ne doit rien affirmer

Norme de la connaissance sur l'assertion Tu dois : n'affirmer p que si tu sais que p . (Unger, 1975, ch.8, Williamson, 2000, ch.10)

7 Réponses néo-Mooréennes au scepticisme

Dans cette deuxième partie du cours on discute trois réponses importantes à l'argument sceptique classique. Je présente les trois réponses dans la première section ci-dessous. Aujourd'hui on s'intéresse aux réponses néo-Mooréennes, en particulier l'externalisme radical de Williamson (2000, chap.8).

7.1 Trois types de réponses à l'argument classique

7.1.1 Rappel de l'argument classique, et sa forme abstraite

L'argument classique (simplifié, voir plus haut pour la version générale et amendée par Unger) :

1. *Clôture épistémique*. Si Alice sait qu'il y a des rochers, alors elle peut savoir qu'elle n'est pas victime d'un savant fou qui lui fait croire à tort qu'il y a des rochers.
2. *Prémisse sceptique*. Alice ne peut pas savoir qu'elle n'est pas victime d'un savant fou qui lui fait croire à tort qu'il y a des rochers.
3. Donc, Alice ne sait pas qu'il y a des rochers.

Version abstraite. Le *bon cas* : p est vrai, les choses sont comme elles paraissent être au sujet, tout est normal. Le *mauvais cas* : p est faux, mais les choses semblent être comme elles sont dans le bon cas. (Vaut au moins pour le monde extérieur, le passé et le futur.)

1. *Clôture épistémique*. Si Alice sait que p , alors Alice peut savoir qu'elle n'est pas dans le mauvais cas.
2. *Prémisse sceptique*. Alice ne peut pas savoir qu'elle est dans le mauvais cas.
3. Donc, Alice ne sait pas que p .

7.1.2 Trois types de réponses

On peut distinguer trois types de réponses à l'argument classique :

1. *Rejeter la clôture épistémique*. Fred Dretske et Robert Nozick rejettent la première prémisse. Voir le cours suivant.
2. *Néo-Mooréens* : *rejeter la prémisse sceptique*. C'est l'approche la plus répandue, et il y a plusieurs réponses de ce type. On les discute aujourd'hui.
3. *Contextualisme*. Selon les réponses contextualistes de Keith DeRose, David Lewis et Stewart Cohen, l'argument ne peut être évalué univoquement. Dans le contexte d'une discussion sceptique, la prémisse sceptique et la conclusion expriment qqch de vrai. Mais dans le contexte d'une discussion ordinaire, ils exprimaient autre chose, qui est faux. Voir le dernier cours.

Il y a bien sûr un quatrième type de position possible : accepter l'argument et adopter le scepticisme, comme Peter Unger.

7.2 Réponses néo-Mooréennes

7.2.1 La prémisse sceptique

Les néo-Mooréens s'attaquent à la prémisse sceptique de l'argument classique — c'est-à-dire aux prémisses sceptiques des différentes versions de l'argument classique. Qu'y a-t-il en commun entre ces différentes versions ? Beaucoup de gens (mais pas tous) trouvent les prémisses sceptiques convaincantes quand on les présente pour la première fois. Qu'est-ce qui les rend convaincantes ?

Ce qui paraît jouer un rôle crucial c'est que *les apparences sont identiques dans le mauvais cas et le bon cas*. Les choses me paraissent être normales ; mais elle paraissent également normales à celui qui est victime d'un savant fou, à celui qui se trouve dans la Matrice, ou à celui qui a un rêve réaliste. En fait il peut y avoir une victime d'un savant fou ou de la Matrice ou encore un rêveur tels que les choses lui paraissent être exactement comme elles me paraissent être :

Identité des apparences (IA) Dans le mauvais cas, les choses semblent au sujet être comme elles sont dans le bon cas.

La prémisse sceptique dit qu'on ne peut pas savoir qu'on est pas dans un cas où les apparences seraient les mêmes. Autrement dit les sceptiques affirment que :

Mêmes apparences - Ignorance (MAI) Si les apparences sont les mêmes dans le bon cas et dans le mauvais cas, celui qui est dans le bon cas ne peut pas savoir qu'il n'est pas dans le mauvais cas.

Si on accepte que les apparences sont identiques dans le bon et le mauvais cas, alors (MAI) implique qu'on ne sait pas qu'on est dans le mauvais cas. Autrement dit, l'argument pour la prémisse sceptique prend la forme suivante. Soit p une proposition portant sur le monde extérieur, le passé ou le futur, qu'une personne S pense savoir. Soit le *bon cas* le cas dans lequel S pense se trouver.

1. *Identité des apparences*. Il existe un mauvais cas dans lequel p est faux mais les apparences sont identiques à celles du bon cas. (Les choses dans le mauvais cas semble être comme elles semblent être dans le bon cas.)
2. *Mêmes apparences – ignorance*. Si apparences sont identiques dans le bon et le mauvais cas, alors un sujet dans le bon cas ne peut pas savoir qu'il n'est pas dans le mauvais cas.
3. Donc, un sujet dans le bon cas ne peut pas savoir qu'il n'est pas dans le mauvais cas. (*Prémisse sceptique de l'argument classique*)

(Notez que, trivialement, celui qui est dans le mauvais cas ne peut pas savoir qu'il n'est *pas* dans le mauvais cas. Du coup si quelqu'un dans le bon cas ne peut pas non plus savoir qu'il n'est pas dans le mauvais cas, alors ni celui qui est dans le bon cas ni celui qui est dans le mauvais ne peuvent savoir qu'ils ne sont pas dans le mauvais cas. En généralisant ce genre d'argument à tous les cas, on arrive à la conclusion que personne ne peut savoir qu'il n'est pas dans un mauvais cas.)

L'identité des apparences est en partie discutable, mais on l'acceptera — comme la plupart des contemporains.⁹ Le point crucial est la seconde prémisse, l'idée que *si les apparences sont les mêmes entre les deux cas, alors celui qui est dans l'un ne peut pas savoir qu'il n'est pas dans l'autre*. Il suit qu'on

9. Les arguments contre l'identité des apparences tiennent à l'externalisme *sur le contenu* des croyances et de la perception, et en particulier au disjonctivisme sur la perception. (Attention à ne pas confondre l'externalisme *sur le contenu mental* et l'externalisme sur la justification et la connaissance. Le premier est en philosophie de l'esprit, le second en épistémologie.)

Supposez qu'Alice regarde un verre particulier, et qu'elle croie que ce verre est ébréché. Sa perception et sa pensée sont à propos de ce verre particulier, celui qui se trouve être sur la table devant elle — appelons-le Vertrand. Selon les externalistes, on peut dire que : *il semble à Alice que Vertrand est ébréché*. (Cela même si Alice n'utiliserait pas le mot « Vertrand » pour décrire cette apparence.) Supposez maintenant qu'il existe un clone d'Alice — Calice — qui fait face à un clone de Vertrand — Certrand — dans une situation similaire. Il semble à Calice que le verre devant elle est ébréché ; elle se dit à elle-même « ce verre est ébréché » comme Alice se dit à elle-même « ce verre est ébréché ». Mais il ne semble pas à Calice que *Vertrand* est ébréché. Il lui semble que *Certrand* est ébréché. Selon les externalistes, les apparences ne sont pas les mêmes pour Alice que pour Calice. (Voir [Dokic \(2003\)](#) pour plus de détails et des références pour l'externalisme sur les contenus de la perception.)

De la même façon, les externalistes diront que les apparences ne sont *pas* exactement les mêmes pour celui qui est dans le mauvais cas. Alice voit un verre particulier, Vertrand ; *ce verre* lui semble ébréché. Mais une personne se trouvant dans un mauvais cas correspondant à celui d'Alice ne verrait pas Vertrand — puisque Vertrand n'existerait pas, il n'y aurait que les simulations de l'ordinateur du savant fou ou les images mentales du rêves. Donc il ne lui semblerait pas que *ce verre* — Vertrand lui-même — est ébréché. Il lui semblerait tout au plus qu'un verre particulier est ébréché. Les contenus des apparences seraient donc en partie différents entre les bons et mauvais cas.

Je ne discute pas ce genre d'objections au scepticisme parce qu'elles sont largement considérées comme insuffisantes pour résoudre le paradoxe sceptique. Si Alice voyait Vertrand jusqu'à il y a une seconde, et que *subitement* elle est plongée dans la Matrice / la machine du savant fou, alors il lui semble *toujours* que *Vertrand* est ébréché. (Cette fois-ci elle peut avoir un image mentale à propos de Vertrand et une croyance à propos de Vertrand, parce qu'elle a en effet perçu ce verre particulier jusqu'ici.) Ceci suggère que même si, du fait de l'externalisme sur le contenu, les contenus mentaux seraient différents dans les scénarios sceptiques habituels (malin Génie, cerveaux dans une cuve, etc.), il y a des variantes de ces scénarios sceptiques qui permettent d'avoir des contenus mentaux identiques même en admettant l'externalisme sur le contenu.

ne peut pas savoir qu'on est dans le mauvais cas — et la prémisse sceptique de l'argument classique serait donc vraie.

Les néo-Morréens doivent donc rejeter l'idée que l'identité des apparences implique qu'on ne sait pas qu'on n'est pas dans le mauvais cas. Ils doivent rejeter *Mêmes apparences – ignorance*. Mais regardons comment les sceptiques peuvent *défendre* cette idée. Il peut sembler évident que si les apparences sont les mêmes entre les deux cas, on ne peut pas savoir qu'on est dans l'un plutôt que dans l'autre. Mais pourquoi penser cela ? Peut-on en dire plus ?

7.2.2 Première défense : la sensibilité

Une façon de défendre cette prémisse qui vient souvent à l'esprit est de dire : « Comment pourrais-tu dire que tu n'est pas dans le mauvais cas, puisque si tu étais dans le mauvais cas tu ne t'en rendrais pas compte ? ». Je n'aime pas la première partie de cette défense : « Comment peux-tu dire que tu n'es pas dans le mauvais cas ? ». La locution *on peut dire que/si, on ne peut pas dire que/si* est mal définie. Elle n'est pas utilisée littéralement — à littéralement parler, je peux prononcer ces mots, donc je peux le *dire*, mais bien sûr ce n'est pas ce sens littéral qui est visé ici. En fait je soupçonne que *on peut dire si* veut simplement dire : *on peut savoir si*. La première partie de la défense revient donc à dire : « Comment peux-tu savoir que tu n'es pas dans le mauvais cas ? ». Mais poser cette question ne donne pas un argument pour penser que l'on ne sait pas qu'on n'est pas dans le mauvais cas.

La seconde partie de la défense est plus intéressante : « si tu étais dans le mauvais cas, tu ne t'en rendrais pas compte ». En la modifiant un peu : si tu étais dans le mauvais cas, tu croirais que tu es dans le bon. C'est là la *condition de sensibilité* de Nozick, selon laquelle on sait que *p* seulement si : si *p* n'était pas le cas, on ne croirait pas que *p*. (On revient sur cette condition au cours suivant.) La seconde partie de la défense revient à dire la chose suivante :

1. Savoir que *p* requiert que tu croies que *p* et que ta croyance en *p* soit sensible.
2. Ta croyance que tu n'es pas dans le mauvais cas n'est pas sensible.
3. Donc, tu ne sais pas que tu n'es pas dans le mauvais cas.

La prémisse (2) est correcte — voir le cours suivant. Cela résulte notamment du fait que les apparences sont les mêmes dans les bons et mauvais cas. Si les apparences sont les mêmes dans un cas que dans l'autre, alors on croira la même chose dans un cas que dans l'autre.

L'argument est formellement valide — c'est-à-dire que la conclusion suit effectivement des prémisses. Admettant que (2) est correcte, on doit accepter la conclusion ou rejeter la prémisse (1). Il y a trois types de réponses, en sus du scepticisme.

1. Nozick et Dretske acceptent la condition de sensibilité, et acceptent donc la conclusion qu'on ne sait pas qu'on n'est pas dans le mauvais cas. Ils acceptent donc la prémisse sceptique de l'argument classique. Mais ils rejettent l'autre prémisse de l'argument classique, la clôture épistémique. En particulier, Nozick la rejette précisément en s'appuyant sur la condition de sensibilité (voir cours suivant).
2. Les néo-Mooréens rejettent (1) : la connaissance ne requiert *pas* la sensibilité.
3. Les contextualistes pensent que « savoir » prend différentes valeurs ; la prémisse (1) n'est vraie que pour certaines valeurs de « savoir ». (Voir dernier cours)

7.2.3 Seconde défense : l'infalibilisme des raisons

Une autre défense. Celle-ci peut aussi bien être utilisée pour affirmer qu'on ne sait pas que pour affirmer qu'on n'a pas de raison de croire.

L'idée est la suivante. As-tu des raisons de croire qu'il y a des rochers ? Quelque soient tes raisons de croire qu'il y a des rochers, celui qui est dans le mauvais cas a les *mêmes raisons* de croire qu'il y a des rochers. Mais s'il a les mêmes raisons de croire qu'il y a des rochers, alors le fait d'avoir ces raisons n'implique pas qu'il y a des rochers. (Car celui qui est dans le mauvais cas a ces raisons-là, et pourtant il n'y a pas de rochers dans son cas.) Donc ces raisons ne sont pas des raisons de croire qu'il y a des rochers. Et si tu n'a pas de raison de croire qu'il y a des rochers, tu ne sais pas qu'il y a des rochers.

Plus rigoureusement :

1. *Savoir implique raison de croire*. Si tu sais que p , tu as une raison de croire que p .
2. *Mêmes apparences - mêmes raisons*. Si les apparences sont les mêmes dans deux cas, alors les raisons qu'une personne a de croire quelque chose dans un cas sont les mêmes que celles qu'elle a de le croire dans l'autre.
3. *Infalibilisme des raisons*. Si tes raisons de croire quoi que ce soit sont telles que tu pourrais avoir les mêmes si p était faux, alors tu n'a pas de raison de croire que p est le cas.

Pris ensembles, ces trois principes impliquent le principe *Mêmes apparences – ignorance*. En effet, les apparences sont les mêmes dans le bon et le mauvais cas (*Identité des apparences*). Donc, par *Mêmes apparences - mêmes raisons*, on a les mêmes raisons de croire dans le bon cas et dans le mauvais cas. Comme p est faux dans le mauvais cas, les raisons qu'on a de croire dans le mauvais cas sont compatibles avec la fausseté de p . Comme les raisons qu'on a de croire sont les mêmes dans les deux cas, alors les raisons qu'on a de croire dans le bon cas sont aussi compatibles avec la fausseté que p . Par *Infailibilité des raisons*, on n'a pas de raison de croire que p dans le bon cas non plus. Par *Savoir implique raison de croire*, on ne sait pas que p .

Une note sur le principe « Savoir implique avoir une raison » Vous aurez peut-être des soupçons à propos du principe *Savoir implique raison de croire*. Est-ce qu'il n'est pas trop exigeant ? Et ne semble-t-il pas lancer une régression à l'infini des raisons, ce qui suggérerait qu'il est faux ? L'idée est la suivante : si savoir qu'il y a des rochers requiert d'avoir une raison de croire cela, par exemple que j'ai vu des rochers, et qu'à son tour cette raison doit être connue, et qu'on doit avoir une raison pour cette autre connaissance aussi, et ainsi de suite, alors on a une régression. Si on interdit la circularité, et si une régression infinie est impossible, alors ce principe à lui seul impliquerait le scepticisme. Mais précisément ce serait douteux, on pourrait défendre un fondationnalisme selon lequel certaines connaissances ne requièrent pas de raisons. Ces soupçons sont infondés. Le principe est parfaitement compatible avec le fondationnalisme. Par ex, il n'interdit pas de dire que votre raison de croire qu'il y a des rochers devant vous est simplement *qu'il y a des rochers devant vous*. Autrement dit, les connaissances fondationnelles sont celles où votre raison de croire que p est simplement que p .

Qui plus est, le principe ne requiert pas que ce qui est votre raison soit quelque chose que vous sachiez. On peut donc imaginer un fondationnalisme selon lequel vous savez que p et votre raison de croire p est *que vous savez que p* , ou *que vous voyez que p* . Cela n'impliquerait pas que vous savez que vous savez que p , ou que vous savez que vous voyez que p . (Quoi qu'on pourrait argumenter à la façon d'Unger que si p est votre raison de faire ceci ou cela ou de croire ceci ou cela, alors vous savez que p .)

Finalement, notez que le principe ne donne pas d'ordre de dépendance entre savoir et avoir une raison de croire : il ne dit pas que vous devez avoir une raison de croire p « afin de » ou « avant de » savoir que p . Il est parfaitement compatible avec l'idée que c'est précisément le fait de savoir que p qui vous donne une raison de croire que p .

7.2.4 Commentaire sur d'autres formulations

Dans la version originale de ce TP, j'ai donné d'autres formulations des principes *mêmes apparences*, *mêmes raisons* et *infallibilisme des raisons*. Les autres formulations sont toutes aussi valides. Il me semble que celles en termes d'« avoir des raisons » est plus naturelle.

En termes de données Une version est de parler de « données » plutôt que de raisons de croire, et de parler de « sous-détermination des données » par rapport au contenu de la croyance plutôt que d'infallibilisme.

1. *Même apparences - mêmes données*. Si les apparences sont les mêmes dans deux cas, alors les données (*evidence*) des sujets sont les mêmes dans ces deux cas.
2. *Sous-détermination des croyances par les données - ignorance*. Si des données sont compatibles avec la fausseté de p , alors elles ne permettent pas de savoir que p .

Les deux principes impliquent que les données du sujet dans le bon cas ne lui permettent pas de savoir que p .

En termes de raisons concluantes *L'infallibilisme des raisons* et le principe *savoir implique raison* peuvent être remplacées par le réquisit de raisons concluantes :

1. *Même apparences - mêmes raisons*. (comme plus haut.)
2. *Savoir implique raisons concluantes*. Si quelqu'un sait que p , alors cette personne a une raison concluante de croire que p , où :
Une raison est *une raison concluante de croire que p* ssi il est impossible d'avoir cette raison et que p soit faux.

Par opposition à l'infallibilisme des raisons, cette version évite de dire que l'on n'a pas de raison de croire que p . (Elle est donc compatible avec le scepticisme modéré selon lequel on ne sait pas qu'il y a des rochers, par exemples, mais on a raison de le croire.)

En termes de croyance rationnelle On peut parler de croyance rationnelle au lieu de parler d'avoir des raisons de croire.

1. *Savoir implique croyance rationnelle*. Si quelqu'un sait que p , alors il est rationnel pour elle de croire que p .
2. *Même apparences - mêmes états rationnels*. Si les apparences sont les mêmes dans deux cas, alors ce qu'il est rationnel de croire (et de faire) est le même dans les deux cas.

3. *Irrationalité - ignorance*. Il est irrationnel de croire quelque chose de faux.

Le troisième principe implique que les croyances du sujet dans le mauvais cas sont irrationnelles. Par le second principe, celles du sujet dans le bon cas sont irrationnelles. Par le premier, le sujet dans le bon cas ne sait pas.

Plus difficile à défendre, parce que le troisième principe semble faux. Unger essaie de le défendre en disant que celui qui serait victime du savant fou et le découvrirait jugerait qu'il était dogmatique et irrationnel pour lui de croire qu'il n'était pas victime du savant fou.

7.2.5 La conception phénoménale des raisons ou des données

Pourquoi penser que si les apparences sont les mêmes dans deux cas, alors nos raisons de croire sont les mêmes dans un cas que dans l'autre ? Pourquoi penser que si les apparences sont les mêmes dans deux cas, alors nos données sont les mêmes dans un cas que dans l'autre ?

Une idée simple est que *les apparences sont les raisons qu'on a de croire*, ou que *les apparences sont les données*.

Conception phénoménale des raisons de croire Les raisons que vous avez de croire quoi que ce soit sont simplement la façon dont les choses vous paraissent être.

Conception phénoménale des données Vos données pour former vos croyances sont simplement la façon dont les choses vous paraissent être.

(Certains philosophes parleraient de vos *expériences* plutôt que de la façon dont les choses vous semblent être.)

Si on adopte la conception phénoménale des données ou des raisons de croire, alors les principes « même apparences, même raisons » et « mêmes apparences, mêmes données » suivent.

7.3 Deux types de réponses néo-Mooréennes

On a vu deux défenses de la prémisse sceptique selon laquelle nous ne savons pas que nous ne sommes pas dans un mauvais cas. La première est d'utiliser la condition de sensibilité.

L'autre est d'utiliser deux principes, de forme suivante :

1. *Mêmes apparences – mêmes raisons/données/rationalité*. Si les apparences sont les mêmes dans deux cas, les raisons (ou les données ou ce qu'il est rationnel de croire) sont les mêmes dans les deux cas.

2. *Infallibilisme des raisons / données / rationalité*. Si les raisons (données, la rationalité de la croyance) sont compatibles avec la fausseté de p , alors on ne sait pas que p .

Comme on l'a vu, les paires de principes de ce type impliquent qu'on ne sait pas qu'on n'est pas dans le mauvais cas — autrement dit, que la prémisse sceptique est vraie. Les néo-Mooréens rejettent la prémisse sceptique. Donc ils doivent rejeter ou bien les principes du premier type, ou bien le principe du second.

(Dans la suite on se concentre sur la version en termes d'infallibilisme des raisons.)

On peut distinguer deux types de réponses néo-Mooréennes :

Réponses modérées (faillibilistes) Rejettent le principe d'*Infallibilisme des raisons*.

Réponses radicales (infallibiliste) Rejettent le principe *Mêmes apparences, mêmes données*.

Les deux types de réponses rejettent aussi la condition de sensibilité. (Du coup le rejet de la sensibilité ne les différencie pas.)

7.4 Réponses modérées (faillibilistes)

7.4.1 Vue d'ensemble

C'est le genre de réponse dominante dans la littérature. Elles admettent que les raisons du sujet sont les mêmes dans les deux cas, mais rejettent l'infallibilisme des raisons.

Faillibilisme des raisons On peut avoir une raison de croire que p même si p est faux.

L'argument en termes de raison concluante est également rejeté en niant que les raisons doivent être concluantes :

Faillibilisme sur la connaissance On peut savoir que p sans avoir une raison concluante de croire que p .

Ces théories acceptent que les raisons de croire (ou les données, etc.) sont les mêmes dans les deux cas. Il suit que ces raisons sont faillibles : on pourrait les avoir alors que p est faux, comme le montre l'existence du mauvais cas. Mais selon ces théories, on peut savoir des choses sur la base de raisons simplement faillibles.

Il y a deux questions qui se posent alors : (1) pourquoi la personne dans le bon cas (et dans le mauvais cas, puisqu'on admet ici que les raisons sont

les mêmes) *a-t-elle une raison de croire qu'elle n'est pas dans le mauvais cas ?*
 (2) comment est-il possible de *savoir sur la base de raisons faillibles ?*

Un certain nombre de philosophes pensent que la question centrale est (1), et y apportent une réponse. D'autres pensent que la question difficile est (2), et y apportent une réponse. Comme la discussion ci-dessus le suggère, un position fallibiliste complète doit combiner une réponse à chacune des deux questions.

7.4.2 Défenses de l'idée qu'on a des raisons de croire

Pour certains philosophes, le problème central posé par le scepticisme est qu'il *n'y a pas de raison de croire qu'on est pas dans le mauvais cas*. Ce sont principalement des philosophes qu'on appelle « internalistes » sur la justification.

Comme ils admettent que nos raisons seraient les mêmes si on était dans le mauvais cas, ils doivent admettre que ces raisons sont non-concluantes. Mais ils veulent défendre l'idée qu'on peut avoir des raisons de croire même si elles ne sont pas concluantes. Autrement dit, ils rejettent l'infalibilité des raisons.

Exemples :

- Dogmatisme (Pryor, 2000). L'expérience/les apparences donnent une raison de croire qu'on n'est pas dans le mauvais cas. Après tout les choses vous *semblent* normales, elles vous semblent ne pas être comme dans le mauvais cas.
- Autorisation épistémique (*entitlement*) (Wright, 2004). On est justifié à croire qu'on n'est pas dans le mauvais cas sans avoir de données qui suggèrent qu'on n'est pas dans le mauvais cas. [Autre formulation : on est justifié à croire ou du moins supposer qu'on n'est pas dans le mauvais cas sans avoir de raison de le croire.]
- Inférence à la meilleure explication (Moser, 1989; Bonjour, 1999). Qu'on est dans le bon cas est la meilleure explication des apparences. Donc les apparences donnent une raison de croire qu'on est dans le bon cas.

Ceci suffit à répondre au scepticisme sur la rationalité qui s'appuie sur l'infalibilité des raisons. Mais cela ne suffit pas à répondre au scepticisme sur la connaissance. Pour répondre à ce dernier, il faut ajouter que des raisons non-concluantes de croire qu'on est pas dans le mauvais cas peuvent nous permettre de savoir qu'on est pas dans le mauvais cas. Tournons-nous donc vers ce point.

7.4.3 Défenses de l'idée qu'on peut savoir sur la base de raisons faillibles

Admettons qu'on ait des raisons non-concluantes de penser qu'on n'est pas dans le mauvais cas. Le fait d'avoir ces raisons ne suffit clairement pas à *savoir* qu'on n'est pas dans le mauvais cas. En effet, on a admis que la personne qui est dans le mauvais cas a les mêmes raisons de penser qu'elle n'est *pas* dans le mauvais cas. Mais cette personne ne sait pas qu'elle n'est pas dans le mauvais cas, puisqu'elle y *est*. Donc avoir une raison non-concluante de penser qu'on n'est pas dans le mauvais cas ne *suffit pas* pour savoir qu'on n'est pas dans le mauvais cas.

Les réponses néo-Mooréennes faillibilistes doivent donc dire (a) ce que savoir requiert en plus que d'avoir une raison faillible de croire, et (b) que ce ou ces conditions supplémentaires sont satisfaites dans le bon cas. On voit trois exemples.

La vérité Une réponse simple est de dire : ce que la connaissance requiert en plus, c'est la vérité. Dans le mauvais cas la personne ne sait pas qu'il n'est pas dans le mauvais cas, parce qu'il se trompe. Mais dans le bon cas la personne non seulement a une raison (non-concluante) de croire qu'elle est dans le bon cas, mais en outre elle ne se trompe pas : elle n'est de fait pas dans le mauvais cas.

Selon cette proposition, savoir requiert seulement d'avoir une croyance *vraie* et *basée sur une raison non-concluante*. Ceci est équivalent à l'analyse de la connaissance comme *croyance vraie et justifiée* défendue par plusieurs philosophes dans les années 50 (Ayer, 1956; Chisholm, 1957).

Cette théorie est largement abandonnée, parce qu'elle fait face au *problème de Gettier*. Il y a des situations où une personne a une bonne raison de croire qqch, et cette chose est vraie, mais la personne ne sait pas. (Voir le dernier cours pour quelques cas de ce genre.) Ces cas montrent que le fait d'avoir des raisons non-concluantes et la vérité ne suffisent pas pour savoir.

Les bonnes raisons ne sont pas défaites Nombre de théories disent qu'il suffit d'avoir une bonne raison (non-concluante) qui *ne soit pas défaite*. Keith Lehrer a notamment défendu des théories de ce genre (Lehrer and Paxson, 1969).

L'idée d'une raison ou justification *défaite* est la suivante. A première vue, voir que la lumière est allumée chez les voisins est une bonne raison de penser qu'ils sont chez eux. Mais si vous apprenez que les voisins ont

un système qui allume la lumière automatiquement à certaines heures, ce n'est plus une bonne raison. On dit que le fait qu'ils aient ce système *défait* cette raison de penser qu'ils sont chez eux. On dit que ce fait est un *défaiseur* que vous le connaissiez ou non.

Défaiseur (de la raison r de croire p) Un défaiseur de la raison r de croire p est un fait (vrai) tel que si on l'apprenait, r ne serait plus pour nous une raison de croire que p .

L'idée est qu'une connaissance est une croyance vraie basée sur une raison *non défaite*.^{10, 11}

On peut alors soutenir que dans le bon cas, notre expérience fournit une raison non défaite de croire qu'on n'est pas dans le mauvais cas. Cette raison serait défaite s'il y avait des faits vrais tels que, si on les découvrait, on cesserait de penser que l'expérience reflète les faits. Mais dans le bon cas, il n'y a aucun fait de ce genre. Donc la croyance n'est pas défaite. Donc la personne dans le bon cas peut savoir qu'elle n'est pas dans le mauvais cas.

Cette proposition rejette la condition de sensibilité. Ma croyance que je ne suis pas victime d'un savant fou n'est pas sensible : si *j'étais* victime d'un savant fou, je croirais néanmoins ne pas l'être. Mais il se peut que mon expérience me donne une raison de croire que je ne suis pas victime d'un savant fou, et que cette raison ne soit pas défaite par aucun fait réel. Dans ce cas je sais, même si ma croyance n'est pas sensible.

(Les théories de la connaissance qui s'appuient sur la notion de croyance non défaite, comme celle de Keith Lehrer, sont traditionnellement considérées comme « internalistes ». Il faut bien voir toutefois que l'absence de défaiseur est une condition « externe » sur la connaissance. Deux sujets peuvent être dans le même état interne (ceux qui sont respectivement dans le bon et dans le mauvais cas, par exemple) alors que la raison de l'un n'est pas défaite et celle de l'autre l'est.

Est-ce que cela implique que les sujets ne savent pas, ou ne peuvent pas savoir, qu'il n'y a pas de défaiseur ? Pas forcément. Il faut appliquer la même théorie à la connaissance de défaiseur. Un sujet sait qu'il n'y a pas de défaiseur de sa croyance en p si sa croyance qu'il n'y a pas de défaiseur de sa croyance en p est elle-même justifiée et non défaite. Autrement dit : il croit

10. Cette idée rencontre des cas Gettier plus complexes, et a été amendée de diverses façons, mais on peut s'en tenir là pour notre discussion.

11. Notez au passage qu'une croyance basée sur une raison non-défaite est forcément vraie. Supposez que vous ayez une croyance en p basée sur une raison (non-concluante) mais fausse. Alors il existe un fait qui défait cette raison : $\neg p$! Si vous appreniez que p était faux, votre raison non-concluante de croire que p ne serait plus une raison pour vous de croire que p .

qu'il n'y a pas de défaiseur de sa croyance en p , il a une raison (concluante ou non) de le croire, et il n'y a pas de défaiseur de cette croyance-ci. Or on pourrait avancer que notre expérience donne une raison (non-concluante) de croire qu'il n'y a pas de défaiseur de notre croyance en p . Et que dans le bon cas il n'y a aucun fait tel que, si nous l'apprenions, notre expérience ne serait plus une raison pour nous de croire qu'il n'y a pas de défaiseur de notre croyance en p . Si ces conditions sont remplies, nous savons aussi qu'il n'y a pas de défaiseur de notre croyance en p . Rien n'interdit donc qu'on sache qu'on le sait.)

La sécurité Selon certains philosophes, il suffit pour connaître que nos raisons non-concluantes soient *suffisamment à l'abri de l'erreur* — même si elles ne sont pas absolument à l'abri de l'erreur. C'est ce qu'on appelle la *condition de sécurité* pour la connaissance, défendue notamment par Ernest Sosa (Sosa, 1999).¹²

Raison sûres Une raison de croire que p est une raison *sûre* de croire que p ssi dans toutes les situations suffisamment similaires à la situation réelle dans lesquelles vous auriez cette même raison de croire que p , p est vrai.

Selon cette proposition, savoir que p consiste à croire que p sur la base d'une raison sûre.

Confusion à éviter : l'adjectif « sûr » désigne la *sécurité*, pas la *certitude* ou la *conviction*. (Cela correspond à l'anglais *safe*, pas à *sure*.) On ne veut pas dire que la raison est certaine ni qu'elle apporte une grande conviction. On veut dire qu'elle met la croyance suffisamment à l'abri de l'erreur, qu'elle met la croyance « en sécurité », au sens où une erreur sur la base d'une de cette raison ne pourrait se produire que dans des situations très dissimilaires à la nôtre.

On a admis ici que les personnes dans le bon et le mauvais cas ont les mêmes raisons de croire ce qu'elles croient. La croyance du second n'est pas basée sur une raison sûre, puisqu'il se trompe.¹³ La croyance du premier est sûre dans la mesure où dans sa situation, et dans des situations

12. Voir aussi Pritchard (2005) et Engel (2007). Williamson (2000) adopte aussi une condition de sécurité, mais chez lui la condition est associée à l'infalibilité, comme on le verra ci-dessous.

13. Trivialement, une situation donnée est toujours parfaitement similaire à elle-même. Comme le sujet dans le mauvais cas se trompe dans la situation dans laquelle il se trouve, il se trompe dans une situation parfaitement similaire à la situation dans laquelle il se trouve. Donc il est faux que dans toutes les situations suffisamment similaires à celle dans laquelle il se trouve, il ne se trompe pas.

suffisamment similaires à la situation dans laquelle il se trouve, il ne se trompe(ra)it pas.

Si le monde est normal, la situation du cerveau dans une cuve, de la victime du savant fou, la Matrice etc., sont des situations très dissimilaires et distantes de notre situation réelle. L'idée des conditions de sécurité est que la connaissance requiert seulement qu'on ne se serait pas trompés dans des conditions *similaires* à celles dans lesquelles de fait on se trouve.

Il suit que celui qui est dans le bon cas peut savoir qu'il n'est pas dans le mauvais cas, parce que dans des situations similaires à la sienne où il croirait qu'il n'est pas dans le mauvais cas, il ne serait pas non plus dans le mauvais cas.

On voit comment cette proposition rejette aussi la condition de sensibilité. Selon la condition de sensibilité, quelqu'un sait que p uniquement s'il ne se serait pas trompé si p avait été faux. Mais si p n'aurait été faux que dans des situations très dissimilaires à la nôtre, la *sécurité* ne requiert pas qu'on aurait évité de se tromper dans ces situations-là. Si la connaissance requiert seulement la sûreté, alors la condition de sensibilité est fausse.

Note pour éviter un malentendu : les situations distantes sont non-pertinentes parce qu'elles sont distantes, pas parce qu'elles sont « tirées par les cheveux ». La condition de sécurité dit que les erreurs qu'on aurait pu faire si on était en train de rêver, victime d'un malin Génie, dans la Matrice, etc., n'importent pas pour déterminer si on sait ou non, parce qu'elles sont trop dissimilaires et distantes de la situation réelle. Elle ne dit *pas* que ces situations d'erreur sont non-pertinentes parce qu'elles sont « farfelues » ou « incroyables » ou « tirées par les cheveux » ou « anormales ». Si de fait il y avait beaucoup de savants fou parmi nous, ou si la moitié des habitants de la planète étaient dans la Matrice, alors ces possibilités d'erreur *seraient proches*, elles arriveraient dans des situations similaires au nôtres, et nos croyances ne seraient pas sûres.

Point commun entre les réponses faillibilistes Les détails des réponses faillibilistes (non-défaisabilité, sûreté, etc.) importent peu. L'idée commune est que *quand les conditions externes sont normales*, quand mes organes sensoriels marchent correctement et qu'aucun savant fou ne les manipule, je peux savoir un certain nombre de choses sur la base de raisons non-concluantes. Pour savoir il suffit donc d'avoir une croyance vraie basée sur une raison *et d'être dans une situation normale* en ce qui concerne le lien entre votre raison et le fait cru. On peut voir l'indéfaisabilité et la sécurité comme différentes façons d'expliquer l'idée de situations normales.

7.5 Réponse radicale (infallibiliste)

L'autre type de réponse néo-Mooréenne consiste à nier les principes *Mêmes apparences, mêmes raisons*. Elle est notamment défendue par [Williamson](#) (2000, chap. 8). J'explique d'abord l'idée, puis je présente les motivations.

7.5.1 Les raisons et les excuses

Comparez les deux situations suivantes :

1. Fred conduit et arrive près d'un feu. Elle voit qu'il est rouge, et arrête sa voiture.
2. Fredo conduit et arrive près d'un feu. Le feu est vert, mais en partie caché par les branches, et il y a un panneau lumineux rouge juste à côté, qui donne l'illusion parfaite que le feu est rouge. Fredo a l'impression de voir que le feu est rouge et s'arrête.

Voici une façon de décrire cette paire de cas. Fred *avait une raison* de s'arrêter. Il savait que le feu était rouge, et le fait que le feu était rouge est une raison de s'arrêter. Fredo *avait une excuse* pour s'arrêter. Fredo n'avait pas de raison de s'arrêter : le feu n'était *pas* rouge, et le fait que qu'il y ait un panneau lumineux rouge à cet endroit n'était pas une vraie raison de s'arrêter. Mais Fred est *pleinement excusable* de s'être arrêté. On ne peut rien lui reprocher, parce qu'il lui *semblait que le feu était rouge, et il n'aurait pas pu savoir qu'il ne l'était pas*.

L'idée de l'externaliste radical est d'appliquer une conception analogue aux paires comprenant un bon et un mauvais cas :

1. Dans le bon cas, la personne a une *raison* de croire qu'il y a des rochers (par exemple). Sa raison est *qu'elle sait* qu'il y a des rochers.
2. Dans le mauvais cas correspondant, la personne a une *excuse* de croire qu'il y a des rochers. Son excuse est *qu'elle ne pouvait pas savoir qu'elle ne savait pas* qu'il y avait des rochers.

On peut appliquer la même idée aux croyances qu'on n'est pas dans le mauvais cas :

1. La personne dans le bon cas a une raison de croire qu'elle n'est pas dans le mauvais cas.
2. La personne dans le mauvais cas n'a qu'une excuse de croire qu'elle n'est pas dans le bon cas.

7.5.2 L'infalibilité des raisons

La proposition de Williamson est la suivante :

1. La personne qui est dans le bon cas *sait qu'elle n'est pas dans le mauvais cas*. Comme elle le sait, elle a *une raison* de le croire.
2. Celle qui est dans le mauvais cas *ne sait pas qu'elle n'est pas dans le mauvais cas* — puisque de fait il y est. Mais comme les apparences sont les mêmes que dans le bon cas, elle *ne peut pas savoir qu'elle ne le sait pas*. Il lui semble au contraire qu'elle le sait. Pour cette raison, elle a *une excuse* de le croire.

Une fois qu'on a accepté cela, on peut accepter l'*Infalibilité des raisons* ou l'idée que *Savoir implique des raisons concluantes* tout en évitant le scepticisme. Si les raisons du sujet ne sont pas les mêmes dans le bon cas et dans le mauvais cas, alors les erreurs du sujet dans le mauvais cas *ne montrent pas que les raisons du sujet dans le bon cas sont faillibles / non-concluantes*. Williamson peut à la fois accepter que savoir requiert des raisons concluantes, et que seules les raisons infallibles sont des raisons de croire, et accepter que le sujet sait que p et qu'il a des raisons de croire que p .

Les sceptiques utilisent l'idée que les raisons sont les mêmes dans les bon et mauvais cas pour conclure que l'on ne sait pas que l'on est dans le mauvais cas. Williamson argumente dans l'autre sens. Il utilise l'idée que celui qui est dans le bon cas sait qu'il n'est pas dans le mauvais pour conclure que les raisons ne sont pas les mêmes.

1. Une personne a une raison de croire que p si et seulement si elle sait que p .
2. Le sujet dans le bon cas sait qu'il n'est pas dans le mauvais cas, le sujet dans le mauvais cas ne le sait pas.
3. Donc, le sujet dans le bon cas a une raison de croire qu'il n'est pas dans le mauvais cas, alors que le sujet dans le mauvais cas n'en a pas.

La conclusion que celui qui est dans le mauvais cas n'a pas de raison de croire qu'il n'est *pas* dans le mauvais cas semble à première vue fausse. Tout *semble être normal* à la victime du malin Génie ! Comment pourrait-il n'avoir pas de raison de croire que tout est normal ? N'est-il pas parfaitement rationnel pour lui de croire que tout est normal ?

L'idée d'*excuse* vise à répondre à cette objection. On ne peut pas reprocher à la victime du malin Génie de se tromper parce qu'elle a *une excuse* pour croire que tout est normal. A savoir, elle ne pouvait pas savoir qu'elle ne savait pas que tout était normal. Les apparences étant comme elles seraient si tout était normal, elle ne peut pas savoir qu'elle ne sait

pas que tout est normal. Ses croyances sont donc parfaitement excusables, mais cela n'implique pas qu'elle a des raisons de les avoir.

Soit, mais qu'est-ce qui permet à Williamson d'affirmer que la personne qui est dans le bon cas sait qu'elle l'est? Sa position officielle est qu'il n'argumente pas ce point. Il se contente de bloquer l'argument sceptique sur ce point, en montrant qu'on peut le retourner et conclure plutôt que l'une des prémisses sceptiques (à savoir, *Mêmes apparences, mêmes raisons*) est fautive. A cela Williamson ajoute explication de pourquoi cette prémisse a été trouvée convaincante par de nombreux philosophes. On revient sur cette motivation et son rejet par Williamson plus bas.

7.5.3 La condition de sécurité, à nouveau

On peut toutefois tirer des positions de Williamson une suggestion pour une défense positive de l'idée qu'on sait qu'on n'est pas dans le mauvais cas. Il s'agit d'utiliser à nouveau la notion de sécurité — mais en conjonction cette fois-ci au service d'une conception infallibiliste des raisons.

Williamson adopte un principe de sécurité pour la connaissance :

Sécurité (Williamson) Si quelqu'un sait que p , alors il n'aurait pu facilement pas commettre d'erreur dans des cas similaires.

Ceci est simplement une condition nécessaire pour la connaissance : quelqu'un sait *seulement si* sa croyance est sûre. Mais il y aurait des arguments pour dire que la sécurité est aussi *suffisante* pour connaître, à savoir que *si* quelqu'un a une croyance sûre, cette personne sûre. On suggère donc que la croyance sûre est nécessaire et suffisante pour la connaissance, soit :

Connaissance comme croyance sûre S sait que p si et seulement si S croit que p et S n'aurait pas pu facilement se tromper dans des cas similaires.

Il y aurait beaucoup à discuter sur l'interprétation de cette analyse et sa façon de résoudre les problèmes de Gettier, de la loterie, et divers cas ordinaires. Mais on se contentera ici de la façon dont on a compris la notion de sécurité dans la section précédente.

Pour le sujet qui est dans un bon cas, sa croyance qu'il n'est pas dans le mauvais cas est sûre. Dans tous les cas similaires à celui auquel il se trouve, il ne se trompe pas à ce sujet. Selon cette conception, cela implique qu'il sait qu'il n'est pas dans le mauvais cas. (Voir la section précédente où la condition de sécurité était utilisée aussi.)

Clarification. Dans la section précédente, on voyait la condition de sécurité au service de l'idée qu'on peut savoir sur la base de raisons faillibles.

On avait d'abord la conception phénoménale des raisons, qui implique que les raisons sont faillibles. On défendait ensuite l'idée qu'on pouvait savoir sur la base de raisons faillibles, en disant qu'il suffit que notre croyance soit basée sur des raisons faillibles sûres. C'est en gros la conception d'Ernest Sosa, Duncan Pritchard ou Pascal Engel.

L'approche Williamsonienne partage l'idée que la sécurité est suffisante pour la connaissance.¹⁴ Mais au lieu d'expliquer la connaissance en termes de raisons, elles-mêmes conçues phénoménalement, elle explique la notion de raison en termes de connaissance.

7.5.4 Contre les principes *Mêmes apparences, mêmes raisons*

Le point central qui oppose Williamson d'un côté, et à la fois les sceptiques et les néo-Mooréens faillibilistes de l'autre côté, est le principe *Mêmes apparences, mêmes raisons* — et les principes apparentés.

Williamson a proposé une attaque influente de ces principes. Elle consiste en deux éléments :

1. Ces principes sont motivés, selon lui, par l'idée que *les apparences jouent le rôle de raisons parce qu'elles sont lumineuses*, c'est-à-dire qu'on peut toujours savoir ce qu'elles sont.
2. Mais rien, pas même les apparences, ne sont lumineuses. Par conséquent, elles n'occupent pas un rôle spécial.

7.5.5 La conception phénoménale des raisons est motivée par l'idée que les raisons doivent être lumineuses et l'idée que les apparences sont lumineuses

Le premier point de Williamson est le suivant. Beaucoup de philosophes (sceptiques et néo-Mooréens modérés) sont tentés par la *conception phénoménale des raisons* (ou des données) selon laquelle les *apparences* constituent nos raisons. Cela se voit dans le fait qu'ils adoptent les principes *Mêmes apparences, mêmes raisons*. Pourquoi adoptent-ils cette conception ? Selon Williamson, ils l'adoptent parce qu'ils pensent que les apparences ont une propriété spéciale, à savoir qu'elles sont *lumineuses*. Et parce qu'ils pensent que les raisons doivent être lumineuses. Si les apparences sont les choses lumineuses, alors cela motive l'idée que les raisons sont constituées par les apparences.

14. Williamson lui-même s'efforce toujours de rejeter des arguments qui impliqueraient que la sécurité n'est *pas* suffisante. Mais officiellement il se contente d'affirmer qu'elle est nécessaire.

Pour introduire la notion de *luminosité*, nous avons besoin de la notion de « conditions ». Dans un cas donné, un sujet se trouve dans un certain nombre de *conditions*. Par exemple, si je suis allongé éveillé sur l'herbe et que je ressens un léger picotement dans l'orteil gauche, je suis dans les *conditions* d'être allongé, d'être allongé sur l'herbe, de ressentir un picotement, d'être éveillé, etc. Dans ce cas particulier, je sais être dans certaines de ces conditions : je sais que je suis allongé sur l'herbe, je sais que je ressens un léger picotement. Mais je ne sais pas toutes les conditions dans lesquelles je suis : par exemple, je peux ignorer que je suis dans la condition d'avoir un millier de fourmis sous moi. Les faits ordinaires sont inclus dans les conditions. Par exemple, s'il fait beau à Paris, alors je suis dans la condition d'être dans une réalité (un « monde ») où il fait beau à Paris.

On peut maintenant définir la luminosité :

Luminosité Une condition est lumineuse ssi nécessairement, toute personne qui est dans cette condition peut savoir qu'elle est dans cette condition.¹⁵

La douleur est à première vue un bon exemple de condition lumineuse. Si j'ai mal, alors je peux savoir que j'ai mal. Il suffit que je sois un peu attentif et je me rendrai compte que j'ai mal. A première vue, les apparences sont lumineuses. S'il semble à quelqu'un qu'il fait beau, alors cette personne *peut savoir* qu'il lui semble qu'il fait beau.

Selon Williamson, la luminosité des raisons implique que les raisons sont les mêmes dans le mauvais et le bon cas.

1. *Luminosité des raisons*. Si les raisons d'une personne ont une certaine propriété, cette personne peut savoir que ses raisons ont une certaine propriété.¹⁶
2. Donc, si les raisons de la personne dans le mauvais cas étaient différentes de celles de la personne dans le bon cas, alors la personne dans le mauvais cas pourrait savoir que ses raisons sont différentes de celles du bon cas.

15. « Peut savoir », en quel sens ? Williamson écrit *être en position de savoir*, et l'idée est : si cette personne est suffisamment attentive, si elle se pose la question, et si elle a les notions requises pour se poser la question, alors elle saura. (Si vous êtes en position de savoir quelque chose et que vous ne le savez pas, c'est parce que vous ne vous êtes pas posé la question, vous n'y prêtez pas attention, ou vous n'avez pas les concepts requis — comme un enfant par ex qui serait en position de savoir qu'il lui semble voir du bleu foncé mais n'a peut-être pas la notion de bleu foncé).

16. Williamson montre que l'argument marche même en restreignant cette affirmation à des ensembles pertinents de propriétés.

3. Si la personne dans le mauvais cas pourrait savoir que ces raisons sont différentes de celles du bon cas, alors elle pourrait savoir qu'elle n'est pas dans le bon cas.
4. Mais la personne dans le mauvais cas ne peut pas savoir qu'elle n'est pas dans le bon cas.
5. Donc les raisons de la personne dans le mauvais cas ne sont pas différentes de celles de la personne dans le bon cas.

Cela donne un argument direct pour l'idée que les raisons sont les mêmes dans le bon et le mauvais cas. Comme les apparences sont ceux qui est identique dans les deux cas, il est naturel pour ceux qui acceptent cet argument d'identifier apparences et raisons.

La prémisse (4) est inattaquable : la victime du Malin Génie ne peut pas savoir qu'elle est victime d'un Malin Génie. Même si elle en était persuadé, cela ne serait que deviner juste par chance, ce ne serait pas savoir qu'elle en est victime. La prémisse (3) est plausible, et [Williamson \(2000, chap. 8\)](#) montre qu'on peut en fait s'en passer. (2) est une conséquence du principe de luminosité des raisons (1). On doit donc ou bien accepter la luminosité des raisons et l'identification apparences – raisons, ou bien rejeter la luminosité des raisons.

L'idée qu'il y a un domaine de vérité lumineuses constitué des apparences est influente. Williamson l'appelle l'idée d'une *maison cognitive* : il existe un ensemble de vérités, habituellement des vérités concernant ses expériences et ses pensées — ce qui est « interne » — telles que ces vérités sont toujours *en pleine vue*, c'est-à-dire que ses vérités sont toujours telles qu'il suffit pour moi d'y prêter attention pour me rendre compte qu'elles sont le cas. Par contre, les vérités extérieures ne sont pas en pleine vue de la sorte. Il arrive *souvent* qu'il me suffise de prêter attention pour savoir que mon voisin est en train de jouer de la batterie. Mais cela n'arrive pas *toujours* et en tout cas pas *nécessairement* : si je ne suis pas chez moi ou si je porte des super-bouchons-anti-bruit, j'aurais beau être attentif, il peut arriver que je ne saurais pas qu'il est en train de jouer. L'idée de maison cognitive est qu'il en va autrement du « monde intérieur » et des raisons : ceux-ci sont tels qu'on peut toujours savoir ce qu'ils sont.

Cette luminosité supposée des apparences est ce qui, selon Williamson, motive l'idée qu'elles constituent nos raisons ultimes de croire tout ce que nous croyons.

7.5.6 Contre cette motivation : l'anti-luminosité

[Williamson \(2000, chap.4\)](#) soutient que rien, pas même les apparences

ou la douleur n'est lumineuse. Il peut arriver que j'ai mal sans pouvoir savoir que j'ai mal, ou que j'ai froid sans pouvoir savoir que j'ai froid, ou qu'il me semble que je vois un éléphant sans que je puisse savoir qu'il me semble que j'en vois un.

L'argument de Williamson pour l'anti-luminosité utilise le principe suivant :

Principe de marge d'erreur Si une personne sait qu'elle est dans une condition, alors elle serait dans cette condition dans des cas très similaires.

Ce principe est un principe voisin de celui de sécurité. Pour l'illustrer :

Supposez que je viens de poser une bombe dans une boîte avec un retardateur approximatif, réglé sur 48 heures. Je sais que la bombe ne va pas exploser dans la prochaine seconde, et qu'elle ne va pas exploser dans la prochaine minute. Maintenant supposez qu'à un temps donné (t) je crois que *la bombe ne va pas exploser dans la prochaine minute*. Et supposez qu'en fait la bombe détonne 1 seconde après cette minute-là. Alors on dira que je ne *savais pas* qu'elle n'allait pas exploser dans cette minute. Ma croyance était trop proche d'être une erreur ; c'est un coup de chance que je ne me sois pas trompé ; je ne savais pas.

Dans cette histoire un certain principe de marge d'erreur s'applique, à savoir : si à t je *sais* que la bombe n'explosera pas dans la minute qui vient, alors il doit être le cas aussi à $t + 1s$ et $t - 1s$ que la bombe n'explosera pas dans une minute. Or ce n'était pas le cas : à $t + 1s$ il n'était pas le cas que la bombe n'explorerait pas dans la prochaine minute. Donc à t je ne *savais pas* que la bombe n'explorerait pas dans la prochaine minute.

(Notez que les principes de marge d'erreur ne sont pas ce qu'on appelle un « principe de tolérance » dans les discussions sur le vague. Lorsqu'un terme est vague, comme « chauve » ou « un tas », il y a des principes à première vue plausibles selon lesquels, par exemple : *si un homme avec x cheveux n'est pas chauve, alors un homme avec $x-1$ cheveux n'est pas chauve*. Ce genre de principe est douteux, parce qu'il mène directement à des conclusions clairement fausses (à moins qu'on modifie ou rejette la logique) : que si un homme avec 100.000 cheveux n'est pas chauve, alors un homme avec 0 cheveux n'est pas chauve. C'est ce qu'on appelle les paradoxes sorites. Le principe de marge d'erreur n'est *pas* de la forme : si quelqu'un sait que p à t , alors *il sait que p à $t + 1$* . Sa forme est (à des variantes près) : si quelqu'un *sait que p à t , alors p est vrai à $t + 1$* .)

Maintenant étant donnés (a) une série de transition continues entre être dans une condition C et ne pas l'être, (b) le principe de marge d'erreur, (c) la supposition que la condition C est lumineuse, on dérive une contradiction.

Par exemple, supposer que la condition *d'avoir mal* est lumineuse. Au début de notre série, à t_0 , notre pauvre sujet s'est cogné l'orteil sur le pied du lit. Il a mal. A la fin de notre série, quatre heures plus tard, t_{4h} , il n'a plus mal. On suppose le principe de marge d'erreur : si notre sujet *sait* qu'il a mal à t , il *a mal* à $t + 1s$. (On peut rendre ce principe encore plus plausible en prenant $t + 1ms$: si je sais que j'ai mal maintenant, alors il est impossible que je cesse d'avoir mal juste 1 milliseconde après. Sinon j'étais trop proche de l'erreur pour savoir.) On suppose la luminosité de la douleur : si le sujet a mal a un temps t , alors il sait qu'il a mal à t . On a alors :

1. Le sujet a mal à t_0 . (Description du cas)
2. S'il a mal à t_0 , il sait qu'il a mal à t_0 . (Application du principe de luminosité)
3. Il sait qu'il a mal à t_0 . (par 1, 2)
4. S'il sait qu'il a mal à t_0 , il a mal a t_{0+1s} . (Application du principe de marge d'erreur.)
5. Il a mal a t_{0+1s} . (par 3, 4)
6. ... [on répète les mêmes pas autant que nécessaire]
7. Il a mal à t_{4h} . (par 6)
8. Il n'a pas mal à t_{4h} . (Description du cas)
9. Contradiction (7,8)

Il faut donc ou bien rejeter le principe de marge d'erreur, ou bien l'idée que la douleur est lumineuse. ¹⁷

Williamson dit qu'on peut utiliser ce genre d'argument en général pour montrer que toute condition non-triviale n'est pas lumineuse. (Un exemple de condition triviale est la condition *d'avoir mal ou pas mal*.)

Attention à une confusion sur l'anti-luminosité. Dire que la douleur n'est pas lumineuse, cela ne veut pas dire qu'on ne sait jamais qu'on n'a mal. Cela veut dire qu'il n'est pas toujours le cas qu'on peut savoir qu'on a mal. Autrement dit, il existe des cas où on a mal mais on ne sait pas qu'on n'a mal. (Et le fait qu'on ne sache pas ne tient pas juste à ce qu'on ne soit pas suffisamment attentif ou qu'on ne se pose pas la question.)

En particulier, les apparences ne sont pas lumineuses. Il n'est pas le cas que je peux toujours savoir qu'il me semble voir un éléphant quand il me semble voir un éléphant. Souvent, quand il me semble voir un éléphant, je sais qu'il me semble voir un éléphant ; mais *pas toujours*.

17. Ou bien rejeter la description du cas, ce qui revient à dire que ce cas est impossible. Cela semble absurde.

Les apparences n'ont donc pas de statut épistémique spécial par rapport aux faits externes. *Souvent*, quand j'ai un éléphant en face de moi, je sais que j'ai un éléphant en face de moi. Mais pas toujours.

7.5.7 Infallibilisme et non-luminosité des raisons

Selon la conception de Williamson, les raisons ne sont pas lumineuses. La victime du savant fou n'a pas de raison de croire que tout est normal. Mais elle ne *peut pas savoir* qu'elle n'a pas de raison de le croire. Donc on peut ne pas avoir de raison de croire, et ne pas savoir qu'on n'a pas de raison de croire.

Est-ce implausible ? Comment pourrait-on ne pas savoir quelles sont ou non nos raisons ? Williamson répond que *rien* n'est lumineux. Ni les apparences, ni vos états mentaux comme la douleur, sont tels que vous pouvez toujours savoir ce qu'elles sont. Il n'y a donc pas à s'étonner que les raisons et le savoir ne soient pas lumineux non plus.

La personne dans le bon cas *sait* que tout est normal, et par conséquent *a une raison* de croire que tout est normal. (Rien n'interdit non plus qu'elle sache qu'elle le sait.) Sa raison est le fait qu'elle sache ; cette raison est infallible, c'est-à-dire telle qu'elle ne l'aurait pas si tout n'était *pas* normal. Le fait que si tout n'était *pas* normal, elle penserait néanmoins savoir et elle penserait néanmoins avoir cette raison ne montre pas qu'elle ne sait pas que tout *est* normal, ni que le fait qu'elle le sache ne soit pas une raison qu'elle de le croire.

7.6 Conclusion

L'argument sceptique classique a deux prémisses : la clôture épistémique et la prémisse sceptique. Il y a trois grands types de réponses : rejet de la première, rejet de la seconde, et la position contextualiste qui dit que la prémisse sceptique est vraie pour certaines valeurs de « savoir » mais pas pour d'autres.

On a vu les réponses néo-Mooréennes, qui rejettent la prémisse sceptique. Elles se divisent elles-mêmes en faillibilistes et infallibilistes. Les faillibilistes pensent que nos raisons de croire sont les mêmes dans les cas normaux — dans lesquels nous pensons être — que dans les scénarios sceptiques correspondants — cerveau dans une cuve, malin génie, etc. Du coup nos raisons sont faillibles, mais ces philosophes soutiennent qu'on peut savoir sur la base de raisons faillibles.

Les réponses néo-Mooréennes infallibilistes sont illustrées par Williamson. Selon cette position, celui qui est dans le bon cas a une raison infallible de

croire que tout est normal, à savoir le fait qu'il le sait. Celui qui est dans le mauvais cas n'a pas de raison de croire. Du coup Williamson doit nier que les raisons sont lumineuses : si la personne dans le mauvais cas n'a pas de raison, et si le fait d'avoir une raison de croire ou non était quelque chose qu'on est toujours en position de savoir, alors la personne dans le mauvais cas pourrait savoir qu'elle n'a pas de raison de croire et donc qu'elle est dans le mauvais cas. Mais elle ne le peut pas, donc les raisons ne sont pas lumineuses. Mais, dit Williamson, il y a une motivation indépendante pour l'idée que les raisons ne sont pas lumineuses : à savoir, qu'en général *rien* n'est lumineux. Par contre cette position doit expliquer pourquoi la personne dans le mauvais cas n'est pas folle ou irrationnelle en croyant ce qu'elle croit, alors même que, selon Williamson, elle n'a pas de raison de le croire. La réponse de Williamson est de dire que celui qui est dans le mauvais cas n'a pas de raison, même s'il lui semble en avoir une et qu'en conséquence il a une excuse pour croire ce qu'il croit.

Les sceptiques comme Williamson acceptent l'infalibilité des raisons : si tu as une raison de croire que p , alors p est vrai ; ou inversement, si p est faux, alors tu n'a pas de raison de croire que p . Combiné avec l'idée de luminosité des raisons, l'infalibilisme mène au scepticisme. Le néo-Mooréanisme radical de Williamson évite cette conséquence en niant la luminosité des raisons — sur la base d'un argument contre la luminosité en général. Au contraire, les néo-Mooréens modérés rejettent l'infalibilisme. Ils admettent que les raisons sont les mêmes dans le bon et dans le mauvais cas — et donc qu'elles sont faillibles. Mais ils soutiennent qu'on peut savoir et avoir des raisons de croire sur la base de raisons simplement faillibles.

Les deux types de réponses néo-Mooréennes peuvent s'accorder sur une condition de sécurité suffisante pour la connaissance. Selon cette idée, les erreurs qu'on pourrait faire dans des cas qui de fait sont très éloignés de notre situation réelle n'impliquent pas que nous ne savons pas. Autrement dit, si la sécurité est suffisante pour la connaissance, la condition de sensibilité est fautive.

8 Réponses qui nient la clôture

Souvenez-vous de l'argument classique, version simple :

1. *Clôture épistémique.* Si vous savez qu'il y a des rochers, alors vous pouvez savoir que vous n'êtes pas victime d'un savant fou qui vous fait croire à tort qu'il y a des rochers.
2. *Prémisse sceptique.* Vous ne savez pas que vous n'êtes pas victime d'un

savant fou qui vous fait croire à tort qu'il y a des rochers.

La dernière fois on a vu les réponses qui rejettent la prémisse sceptique. Cette fois-ci on voit des réponses qui rejettent la clôture : Nozick (1981, chap.3) et Dretske (1970). Selon ces réponses, on peut savoir qu'il y a des rochers, *même si on ne sait pas qu'on n'est pas victime d'un savant fou*.

Dretske argumente par exemple. Il fournit un cas qui est un contre-exemple apparent à la version généralisée de la clôture.

Nozick argumente par principe. Il défend une analyse de la connaissance qui résoud d'autres problèmes, et montre qu'elle implique la fausseté de la clôture épistémique.

8.1 Dretske : le cas des mules maquillées en zèbres

Dretske (1970, 1015-1016).

Zèbres Un homme est au zoo, face à l'enclos des zèbres. Il peut lire la pancarte, voir les animaux, et il a vu dans des livres, des documentaires animaliers et d'autres zoos à quoi ressemblent des zèbres. Et ce sont en effet des zèbres. Néanmoins, si ç'avaient été des mules très habilement maquillées pour ressembler à des zèbres, il serait incapable de les distinguer de zèbres véritables.

Selon Dretske cet homme sait que les animaux dans l'enclos sont des zèbres, mais il ne sait pas que les animaux dans l'enclos ne sont pas des mules maquillées en zèbres. Et pourtant il sait que *si* ce sont des zèbres *alors* ce ne sont pas des mules habilement maquillées en zèbres.

1. L'homme sait que les animaux dans l'enclos sont des zèbres.
2. L'homme est capable de déduire que ce ne sont pas des mules du fait que ce sont des zèbres.
3. Mais l'homme ne peut pas savoir que ce ne sont pas des mules habilement maquillées en zèbres.

8.2 Nozick : La connaissance comme suivre la vérité à la trace (*tracking*)

8.2.1 La sensibilité

Condition de sensibilité sur la connaissance Si S sait que p , alors si p était faux, S ne croirait pas que p .

Cette condition a des implications plausibles sur plusieurs types de cas.

1. Cas ordinaires de connaissance. (Cas dans lesquels on sait, et la condition est remplie)
2. Cas ordinaires d'ignorance. (Cas la condition n'est pas remplie, et on ne sait pas)
3. Lotteries. (La condition n'est pas remplie, et on ne sait pas.)
4. Cas Gettier : Smith et son job, les fausses granges. (La condition n'est pas remplie, et on ne sait pas.)

Loterie Eliot a un ticket dans une loterie à 100.000 joueurs et un seul gagnant. (La loterie a été tirée mais les résultats ne sont pas encore annoncés.) Lotie est convaincue qu'il a perdu. C'est en fait le cas : le ticket d'Eliot est perdant. Mais elle ne *sait* pas qu'il a perdu.

La condition de sensibilité n'est pas remplie : si Eliot avait gagné, Lotie croirait de la même façon qu'il a perdu.

Cas Gettier (Gettier, 2005). Smith est candidat à un nouveau poste dans son entreprise. Il est en compétition avec Jones. Il sait que Jones a 10 pièces dans sa poche — il l'a vu compter ses pièces devant la machine à café. Il a aussi de bonnes raisons de penser que Jones aura le poste — il a entendu à travers la porte le directeur dire qu'il donnerait le job à Jones. Il croit donc la chose suivante :

Celui qui aura le poste a dix pièces dans sa poche.

En fait, le directeur a changé d'avis au dernier moment, et c'est lui, Smith, qui aura le job. Et il se trouve que lui aussi, il a dix pièces dans sa poche. La croyance de Smith que celui qui aura le poste a dix pièces dans sa poche est vraie, et elle est justifiée, mais Smith ne sait pas que celui qui aura le poste a dix pièces dans sa poche.

Si celui qui aura le poste n'avait pas dix pièces dans sa poche — i.e. si *Smith* n'avait pas dix pièces dans sa poche — Smith croirait tout que celui qui aura le poste a dix pièces dans sa poche. Donc la condition de sensibilité n'est pas remplie.

Fausses granges (Goldman, 1976). Oscar conduit sa voiture dans la campagne avec son fils. Il voit une grange, la pointe du doigt à son fils, et dit : « tu vois, c'est une grange ». Oscar croit que ce bâtiment est une grange, et sa croyance est vraie.

Mais à son insu, la campagne alentour est parsemée de fausses granges en papier-mâché laissées là après un tournage. (On peut même imaginer que la grange que pointe Oscar est pile au milieu d'une série de dix bâtiments côte à côte dont tous les autres sont des fausses granges, indistinguables de la vraie grange de l'endroit où Oscar se trouve.) Oscar ne sait pas que ce bâtiment est une grange.

Si le bâtiment n'avait pas été une grange, Oscar croirait tout de même que c'est une grange.

8.2.2 Remarques sur les conditionnels contrefactuels

Lewis (1973); Bennett (2003).

Si p était le cas, q serait le cas. ($p \Box \rightarrow q$)

Si la kangourous n'avaient pas de queue, ils tomberaient à la renverse.

Si non- p était le cas, il ne serait pas le cas que S croirait que p .

($\neg p \Box \rightarrow \neg Bp$)

Énoncé conditionnel = énoncé de la forme « *si... alors ...* », ou équivalent à un énoncé de cette forme.¹⁸ La partie après *si* s'appelle l'*antécédent*, la partie après *alors* s'appelle le *conséquent*.

- Différents des conditionnels indicatifs.
 - Si Oswald n'a pas tué Kennedy, quelqu'un d'autre l'a fait. V
Si Oswald n'avait pas tué Kennedy, quelqu'un d'autre l'aurait fait. F
 - Si les pingouins parlent, ils tiennent à ce qu'on ne le sache pas ! V
Si les pingouins parlaient, il tiendraient à ce qu'on ne le sache pas ! F
- Pas toujours déterminés.
 - Si Bizet et Verdi étaient de la même nationalité, ils seraient français.
 - Si Bizet et Verdi étaient de la même nationalité, ils seraient italiens.
 - Les deux ne peuvent pas être tous deux vrais. Mais il semble arbitraire de penser que l'un est vrai et l'autre faux. Tous deux faux ? dépourvus de valeur de vérité ?
- Pas un conditionnel strict, i.e. un conditionnel qui dit *nécessairement si p alors q*.¹⁹
 - Si la table pesait 300 kilos je ne pourrais pas la soulever. V
 - Nécessairement si la table pèse 300 kilos je ne peux pas la soulever.
 - F : si j'étais un géant, il se pourrait que la table pèse 300 kg et que je puisse la soulever.

Pour évaluer le conditionnel contrefactuel « si p était le cas, q serait le cas », on ne regarde pas *toute situation possible où p est le cas* (comme pour

18. Ex d'énoncés équivalents : « il serait venu s'il avait eu envie », « il ne viendrait pas sans avoir demandé la permission », « il est chez lui à moins qu'il soit resté dans le parc. » Voir Lycan (2001) pour plus d'exemples.

19. En logique on écrit un conditionnel strict : $\Box(p \rightarrow q)$, où \rightarrow est l'implication matérielle que vous avez étudiée en logique propositionnelle.

un conditionnel strict), mais on regarde seulement certaines situations où p serait le cas. Lesquelles? Des situations qui ne diffèrent *pas trop* de la situation réelle. Certaines choses doivent être différentes : en particulier, on veut que ce soient des situations où p est vrai. Mais on ne peut pas changer tout et n'importe quoi. Alors quoi?

- Changer uniquement p , et maintenir tout le reste? impossible.
Réalité : ma main droite fait 16cm, mes deux mains sont à peu près aussi longues l'une que l'autre.
Si ma main droite faisait 16cm, elle serait plus longue que la gauche.
Situation contrefactuelle : ma main droite fait 16cm, mes deux mains ne sont plus de longueur similaires. En « changeant » la longueur de la main, on a aussi
- Changer uniquement p , changer le reste uniquement autant qu'il est nécessaire pour faire que p est vrai, et maintenir les lois de la nature? Si la pièce était tombé sur pile, je l'aurais lancée différemment. F? Si on veut changer la réalité pour obtenir une situation où la pièce est tombée sur pile, mais en maintenant les lois de la nature, il faut aussi changer certains événements antérieurs à la chute de la pièce. Mais il semble qu'on envisage pas des situations avec un passé différent — comme le montre le fait que le conditionnel ci-dessus semble faux. On *peut* obtenir une telle interprétation des conditionnels contrefactuels, mais il faut l'indiquer fortement parce qu'elle n'est pas naturelle. « Si la pièce était tombée sur pile, *ç'aurait été parce que* je l'aurais lancé différemment. » On parle alors de *backtracking counterfactuals* (« contrefactuels à retour en arrière »).
- Conception standard (Bennett) : on reprend l'histoire juste avant le moment où p devient vrai, on fait un changement minimal pour rendre p vrai, et dérouler l'histoire à nouveau suivant les lois de la nature.²⁰
Lewis : *dans les mondes possibles les plus proches où p est vrai, q est vrai.* (Où la proximité ou similarité au monde actuel est affaire de revenir en arrière, faire un changement minimal, et maintenir les lois de la nature pour le reste.)

En résumé, la position standard consiste à dire que « si p était le cas, q serait le cas » est vrai ssi *dans les mondes possibles où p est vrai qui sont les plus proches du monde réel, q est vrai aussi.* Les mondes « proches » sont ceux qui ont la même histoire que le monde réel jusqu'au moment où un léger changement intervient pour rendre p vrai, et qui se déroulent suivant les

20. L'idée du « moment où une proposition est devenue vraie » est intuitive, mais douteuse métaphysiquement.

lois de la nature par la suite.²¹

8.2.3 Problèmes et conditions supplémentaires

Les méthodes et le cas de la grand-mère

La grand-mère Une grand-mère est à l'hôpital et son petit-fils lui rend visite. Elle peut voir que son petit-fils est bien portant et elle s'en réjouit. Si son petit-fils n'avait pas été bien portant, il ne serait pas venu, et pour ne pas inquiéter la grand-mère, on lui aurait dit qu'il avait trop de travail. Elle l'aurait cru et aurait pensé qu'il était bien portant.

La grand-mère sait que son petit-fils est bien portant.

Si son petit-fils n'avait pas été bien portant, la grand-mère aurait cru malgré tout qu'il était bien portant.

Contre-exemple à la condition de sensibilité. La grand-mère sait, et pourtant elle ne satisfait pas la condition de sensibilité.

Nozick propose d'amender la condition. La grand-mère se tromperait si son fils avait été bien portant. Mais son erreur dans cette situation aurait été basée sur une méthode de formation de croyances différente de celle sur laquelle sa croyance est basée : le témoignage de ses parents, et non voir son petit-fils de ses propres yeux. Seule une erreur basée sur la même méthode aurait été pertinente. Nozick propose l'amendement suivant :

Sensibilité avec méthodes Si p avait été faux et S avait formé sa croyance suivant la même méthode, alors S n'aurait pas cru que p .

Les vérités nécessaires et l'adhérence La sensibilité n'est pas applicable aux vérités nécessaires. (Si l'eau n'était pas de l'eau, ... ??? Si deux et deux faisaient cinq, ... ?). Pourtant il est clair que nous savons certaines vérités nécessaires, et aussi que nous ne les savons pas toutes. La condition de sensibilité ne peut donc pas expliquer pourquoi certaines vérités nécessaires sont connues et pas d'autres.

Nozick propose une condition additionnelle à la connaissance, qui doit notamment expliquer la connaissance des vérités nécessaires :

21. Pour être précis, la condition n'est pas attachée au monde *réel*. « Si p était le cas alors q serait le cas » est vrai dans un monde donné si dans les mondes- p les plus proches de ce monde donné, q est vrai. Si j'étais un géant, la chose suivante serait vraie : si je rentrais dans mon appartement sans me pencher, je me cognerais la tête. Mais je ne suis pas un géant, donc il n'est pas vrai que si je rentrais dans mon appartement sans me pencher je me cognerais la tête. Ce conditionnel est faux relativement au monde réel mais vrai relativement au monde où je suis un géant.

Adhérence Si p était le cas, S croirait que p .

Ou, en prenant en compte les méthodes :

Adhérence avec méthodes Si p était le cas et que S avait formé sa croyance suivant la même méthode, alors S n'aurait pas cru que p .

Supposez que Fernand devine au hasard que le théorème de Fermat est vrai. Alors il n'est pas le cas que *si le théorème était vrai, il aurait deviné qu'il était vrai*. Il aurait tout autant pu aboutir à la conclusion qu'il était faux. Par contre, le mathématicien qui suit une démonstration correcte aboutira forcément à la conclusion qu'il est vrai. Ainsi la condition d'adhérence explique que Fernand ne sait pas mais que le mathématicien sait.

Dans la condition d'adhérence on utilise un contrefactuel *avec un antécédent vrai*, et cet usage est inhabituel. A première vue on ne sait pas trop que dire de tels contrefactuels. Par exemple, supposez que quelqu'un sorte d'un séjour d'un an coupé de toutes nouvelles internationales et dise quelque chose comme :

Si Ben Laden avait été tué au Pakistan, les Américains n'auraient pas montré de photos de son cadavre.

On a certes envie de répondre : « Mais il *a*  t  tué, et ils *n'ont pas* montré de photo ». Mais le conditionnel affirmé est-il vrai ou faux ? Beaucoup ne savent pas quoi dire. Lewis pense que la question est sans réponse et adopte la convention que si l'antécédent est vrai et le conséquent vrai, alors le conditionnel est vrai. Mais cela rendrait la condition d'adhérence triviale : elle serait remplie par n'importe quelle croyance vraie.

Supposez qu'Arthur jette une pièce, et qu'elle tombe sur pile. Considérez le conditionnel : *si Arthur avait jeté la pièce, elle serait tombée sur pile*. (Encore une fois, c'est étrange parce que l'antécédent est vrai, mais vous pouvez imaginer qu'il est énoncé par quelqu'un qui croit que Arthur ne l'a pas jeté.) Il y a au moins une façon de lire ce conditionnel telle qu'il est faux, parce qu'*elle aurait pu aussi bien tomber sur face*. Cela suggère la condition suivante :

Lorsque p est vrai, « Si p était le cas alors q serait le cas » est vrai ssi q est vrai dans le monde réel, mais aussi dans des mondes suffisamment proches où p serait vrai aussi.

Il ne suffit pas que la pièce soit tombée sur pile dans ce lancer là, il faudrait encore qu'elle serait tombée sur pile si le lancer avait été légèrement diff rent. Pour une pièce biaisée on pourrait dire : non seulement elle a été lancée et tombée sur pile, mais *si elle avait été lancée* elle serait tombée sur pile. Par contre d'une pièce normale on dirait : elle a été lancée et elle est

tombée sur pile, mais il n'est pas vrai que si elle avait été lancée elle serait tombée sur pile.

Nozick utilise cette dernière interprétation du conditionnel pour la condition d'adhérence. Celle-ci dit donc : *si les conditions avaient été légèrement différentes mais p était néanmoins vrai, S aurait aussi cru que p .*

La condition d'adhérence est aussi censée régler certains cas Gettier d'un autre type — « l'assassinat du dictateur » de Harman, mais inutile d'en parler ici.

8.2.4 Conclusion : savoir comme suivre la vérité à la trace

Nozick propose donc les conditions nécessaires et suffisantes suivantes, pour la connaissance — en laissant de côté les qualifications importantes sur les méthodes :

Savoir comme suivre la vérité à la trace (simple) S sait que p si et seulement si :

1. S croit que p , (croyance)
2. p est vrai, (vérité)
3. Si p n'avait pas été le cas, S ne croirait pas que p . (sensibilité)
4. Si p avait été le cas, S croirait que p . (adhérence)

Nozick dit qu'un sujet « suit la vérité (de p) à la trace » quand ces quatre conditions sont remplies, notamment l'adhérence et la sensibilité : si p était vrai il le croirait, si p n'était pas vrai il ne le croirait pas.

8.3 Sensibilité, rejet de la clôture et scepticisme

Comme on l'a vu, les raisons qu'avance Nozick d'adopter son analyse n'ont rien à voir avec le rejet de la clôture ou le scepticisme. Il montre qu'elle explique de façon plausible un certain nombre de cas de connaissance et d'absence de connaissance, notamment les cas « Gettier » que d'autres analyses ont du mal à expliquer. Son analyse est donc indépendamment motivée.

Or, comme le montre ensuite Nozick, l'analyse implique que (a) le principe de clôture épistémique — c'est-à-dire la première prémisse de l'argument sceptique — est faux, et (b) qu'en particulier, une personne dans une situation normale sait qu'elle a des mains mais ne sait pas qu'elle n'est pas un cerveau dans une cuve. L'analyse fournit donc à son tour des raisons d'adopter une réponse à l'argument classique qui accepte la seconde prémisse mais nie la première et la conclusion.

8.3.1 La sensibilité n'est pas close sous la déduction

Considérez :

(1) Si je n'avais pas de mains, je ne croirais pas que j'en aurais.

Ce conditionnel est vrai. Je suis présentement en train de taper sur un clavier. Si je n'avais pas de main, je m'en rendrais vite compte, et je ne croirais pas que j'en aurais.

En termes de mondes possibles : dans les mondes où je n'ai pas de main *les plus proches du monde réel*, je ne crois pas que j'ai des mains. (Etant admis que, de fait, le monde réel est un monde normal.) Bien sûr il y a des mondes possibles plus distants (c'est-à-dire plus différents du monde réel) où je n'ai pas de mains mais je crois en avoir. Par exemple, ceux où il y a un savant fou qui a développé des ordinateurs extrêmement puissants qui sont capables de stimuler un cerveau dans une cuve de sorte à ce que son activité soit proche de celle du cerveau d'un individu éveillé et normal, et où ce savant fou m'a capturé et placé dans la cuve en question, et me fait croire à tort que j'ai des mains. Ces mondes existent, mais ils ne sont pas les plus proches où je n'ai pas de mains, et n'empêchent pas le conditionnel ci-dessus d'être vrai.

Comme le conditionnel ci-dessus est vrai (et comme je crois que j'ai des mains), ma croyance que j'ai des mains est *sensible*.

Considérez maintenant :

(2) Si j'étais un cerveau dans une cuve dépourvu de mains mais manipulé par un savant fou, je croirais néanmoins que je ne suis *pas* un cerveau dans une cuve dépourvu de mains mais manipulé par un savant fou.

En utilisant la terminologie utile du « mauvais cas » (voir cours précédent) :

(2*) Si j'étais dans le mauvais cas, je croirais néanmoins que je ne suis *pas* dans le mauvais cas.

Ce conditionnel est vrai. ²²

De façon équivalente :

22. On pourrait discuter ce point, en disant : eh bien, si j'étais victime d'un savant fou, je *pourrais peut-être* croire que je suis sa victime. Cela dépend en effet de ce qu'il déciderait de me faire croire. Mais on peut laisser ce détail de côté ici. Ce que la sensibilité requiert c'est que : *si j'étais sa victime, alors je ne croirais pas que je suis sa victime*. Or ce réquisit est violé à partir du moment où *si j'étais sa victime, alors je pourrais croire que je ne suis pas sa victime*. Dans le texte on simplifie en supposant que si j'étais sa victime, non seulement je *pourrais* croire que je ne lui suis pas, mais en fait *je le croirais*. Cette affirmation plus forte est discutable, mais pas strictement nécessaire pour montrer que la croyance n'est pas sensible.

(2**) S'il n'était pas le cas que *je ne sois pas dans le mauvais cas*, je croirais néanmoins que *je ne suis pas dans le mauvais cas*.

((2) et (2*) sont équivalents : on a simplement remplacé « je suis dans le mauvais cas » par « il n'est pas le cas que je ne suis pas dans le mauvais cas ».) (2**) montre que ma croyance que je ne suis pas dans le mauvais cas n'est pas sensible.

Or le fait que j'ai des mains implique logiquement que je ne suis pas un cerveau dans une cuve dépourvu de mains. Autrement dit, que j'ai des mains implique que je ne suis pas dans le mauvais cas. Si je suis suffisamment alerte et un tant soit peu rationnel, je peux me rendre compte que l'un implique l'autre logiquement, et je peux *déduire de façon compétente* le second du premier. Supposons que je le fasse — je me dis à moi-même : « J'ai des mains. Donc je ne suis pas un cerveau dans une cuve dépourvu de mains. »

Alors on a un cas où :

1. Je crois que p (j'ai des mains)
2. Ma croyance en p est sensible.
3. Je déduis de façon compétente q (je ne suis pas dans le mauvais cas) de p .
4. Je crois que q .
5. Ma croyance en q n'est *pas* sensible.

Dans certains cas, la déduction (compétente) vous fait passer d'une croyance sensible à une croyance *non* sensible. Donc la sensibilité n'est pas « close sous la déduction ».

8.3.2 Implication pour la clôture épistémique et le scepticisme

La croyance que j'ai des mains satisfait non seulement la sensibilité, mais aussi les autres conditions de Nozick : croyance, vérité et adhérence. Donc, d'après l'analyse de Nozick, je *sais que j'ai des mains*.

Mais ma croyance que je ne suis pas un cerveau dans une cuve dépourvu de mains n'est *pas* sensible. Elle ne satisfait donc pas toutes les conditions de Nozick pour la connaissance. Donc *je ne sais pas que je ne suis pas un cerveau dans une cuve dépourvu de mains*.

Il suit que le principe de clôture épistémique est faux, et que la prémisse sceptique est vraie mais la conclusion sceptique (selon laquelle je ne sais rien) est fausse.

Le principe de clôture épistémique est faux. Il n'est pas le cas que quelqu'un sait que p , et si cette personne déduit q de p de façon compétente, alors

elle sait que q .²³ **Attention aux confusions :** Nozick admet que parfois, et même souvent, quelqu'un sait quelque chose qu'il déduit d'autre chose qu'il sait. Mais la déduction ne préserve pas la connaissance *quand elle résulte en une croyance non sensible*.

La prémisse sceptique est vraie. Il est vrai qu'on ne sait pas qu'on n'est pas dans un mauvais scénario. Par exemple, qu'on ne sait pas qu'on n'est pas un cerveau dans une cuve.

La conclusion sceptique est fausse. Il est faux qu'on ne sait pas qu'on a des mains. Une personne qui a des mains, dans une situation normale, peut avoir une croyance sensible et adhérente à propos de ceci. Cette personne sait qu'elle a des mains.

C'est la réponse de Nozick au scepticisme.

8.3.3 Remarque sur les scepticismes conjoncturels et structurels

(Attention la terminologie conjoncturel/structurel n'est pas employée dans la littérature, si vous l'utilisez il faut l'expliquer.)

Certaines propositions sont telles qu'on peut ou non avoir une croyance sensible à leur sujet. Par exemple, la proposition que l'animal dans un certain enclos est un zèbre. Celui qui est incapable de distinguer les zèbres des gazelles n'aura typiquement pas une croyance sensible à ce sujet : si l'animal n'avait pas été un zèbre, il pourrait néanmoins croire que c'en était un. Par contre, le zoologue ou l'employé du zoo peut avoir une croyance sensible à ce sujet : si l'animal n'avait pas été un zèbre, il ne le croirait pas.

Certaines propositions sont telles qu'il est *impossible* d'avoir une croyance sensible à leur sujet. La proposition *qu'on n'est pas un cerveau dans une cuve à qui tout paraît normal* est telle que personne ne peut la croire de façon sensible. En général, les scénarios sceptiques classiques (cerveau dans une cuve, Malin Génie, apparition spontanée de l'Univers, ...) sont tels qu'il est impossible d'avoir une croyance sensible à leur sujet.

On peut ainsi distinguer les scepticismes *conjoncturels* et *structurels*. Si on n'a pas de croyance sensible au sujet de l'espèce de l'animal dans l'enclos, alors on ne peut pas présentement savoir de quelle espèce il est. Mais — du moins en principe — il est possible de faire quelque chose pour rendre sa croyance sensible. On peut s'approcher, faire des tests génétiques, consulter un livre de zoologie. L'absence de connaissance est *conjoncturelle*, liée aux circonstances.

23. Même leçon pour d'autres versions, comme : si quelqu'un sait que p et qu'il est minimalement compétent en déduction, et si q est une conséquence logique de p , alors il peut savoir que q .

Par contre, si on ne peut pas avoir une connaissance sensible au sujet de certaines propositions, et si la condition de sensibilité est nécessaire pour la connaissance, alors leur vérité est *inconnaissable*. Personne ne peut savoir que ces propositions sont vraies, même quand elle le sont. L'absence de connaissance vis-à-vis de ces propositions est *structurelle*, indépendante des circonstances.

8.3.4 Objection : pétition de principe ?

Voici une objection qui vous viendra peut-être à l'esprit.

L'analyse de Nozick montre qu'une personne dans des circonstances normales a une croyance sensible et adhérente, et donc qu'elle sait. Donc si je suis dans des circonstances normales, alors je sais que j'ai des mains. Mais qu'est-ce qui me dit que je suis dans des circonstances normales ? Le sceptique ne demande-t-il précisément pas si on n'est ou pas dans ces circonstances ? Cela semble répondre à côté de la question que de dire que si on est dans des circonstances normales, alors on sait. Ou si au contraire, Nozick présuppose qu'il est dans des circonstances normales, est-ce qu'il ne fait pas une pétition de principe ?

Cette objection est une variante de l'attitude pyrrhonienne extrême. Elle demande en effet : pourquoi devrais-je accepter que les circonstances sont normales ? (Voir section 2). Le problème est que le fait qu'on puisse soulever cette question ne prouve rien : ni qu'on ne sait pas que les circonstances normales, ni qu'on ne sait pas qu'on ait des mains.

Sur le fond, l'analyse de Nozick dit deux choses. D'abord, que si on est dans des circonstances normales, on sait qu'on a des mains (par exemple). Il n'est pas requis qu'on sache qu'on est dans des circonstances normales. Tout le monde accepte, bien sûr, que si on est des cerveaux dans des cuves, on ne sait rien du monde extérieur. Le point de l'argument classique est de montrer que, qu'on soit ou non des cerveaux dans des cuves, on ne sait rien du monde extérieur. L'analyse de Nozick implique que c'est faux. Les gens dans des situations normales savent qu'ils ont des mains.

D'autre part, si on demande si on sait que les circonstances normales, alors Nozick appliquera son analyse à cette proposition-là. Est-ce que ma croyance en la proposition que les circonstances sont normales est sensible ? Est-ce que, si elles n'étaient pas normales, je ne croirais pas qu'elles le seraient ? La réponse me semble être que oui. Les situations les plus proches du monde réel où les circonstances ne seraient pas normales seraient par exemple celles où j'aurais des hallucinations fréquentes mais non parfaitement cohérentes, où des produits chimiques brouilleraient nos perceptions aléatoirement, etc. Autrement dit, si les circonstances n'étaient pas

normales, elles ne seraient pas non plus des situations d'hallucinations parfaites comme les cerveaux dans les cuves ou le Malin Génie. Etant admis cela, le conditionnel suivant est vrai : *si les circonstances n'étaient pas normales, je ne croirais pas qu'elles le seraient*. Ma croyance que les circonstances sont normales est donc sensible. Les autres conditions semblent remplies aussi ; donc, je peux très bien savoir que les circonstances sont normales.

8.4 Problèmes pour la condition de sensibilité

La condition de sensibilité de Nozick fait face à plusieurs contre-exemples.

8.4.1 Croyances inductives, les glaçons

Je sais que le soleil se lèvera demain matin. Pourtant, la condition de sensibilité semble violée.

Si je sais que le soleil se lèvera demain, alors s'il ne se levait pas demain, je ne croirais pas (aujourd'hui) qu'il se lèvera demain.

En effet il semble faux que si le soleil ne se levait *pas* demain, je ne croirais pas qu'il se lèverait. Au contraire, s'il ne se levait pas demain matin, aujourd'hui je serais tout autant en train de m'attendre à ce qu'il se lève.

Nozick répond à ce problème en disant qu'il faut considérer une lecture « à retour en arrière » des contrefactuels ici (voir 8.2.2.). Il faut les considérer de la façon suivante :

Si le Soleil ne se levait pas demain, alors je ne croirais pas aujourd'hui qu'il se lèvera. En effet, si le Soleil ne se levait pas demain, *ce serait parce que* d'important changement astronomique *auraient eu lieu auparavant*, ces changements auraient eu des effets importants et visibles sur Terre, du fait de ces changements, je ne croirais pas qu'il se lèvera.

Cette façon de lire le contrefactuel de sensibilité permet de maintenir que certaines de mes croyances portant sur le futur sont sensibles.

Mais la réponse ne semble pas marcher pour tous les cas. Deux exemples de Vogel (1987) :

1. Je sais que la Terre ne va pas *soudainement* s'arrêter de tourner demain matin, *en violation des lois de la nature*. Or s'il était vrai que la Terre allait s'arrêter de tourner soudainement en violation des lois de la nature, alors il ne serait *pas* le cas qu'il y aurait eu des signes précurseurs. Donc je croirais tout de même que la Terre va continuer de tourner.

En conséquence ma croyance n'est pas sensible, et Nozick est forcé de dire que je ne sais *pas* que la Terre ne va pas soudainement s'arrêter de tourner.

2. *Les glaçons* . Je me suis installé sur ma terrasse ensoleillée avec un verre d'eau contenant deux glaçons. J'ai reçu un coup de fil qui m'a fait rentrer, et j'ai dû rester deux heures à l'intérieur. Je ne suis pas ressorti depuis. Mais les glaçons sont restés en plein soleil. Je sais que les glaçons ont fondu.

Or ma croyance n'est pas sensible. Si de façon complètement inattendue, les glaçons étaient restés entiers malgré la chaleur, je croirais malgré tout qu'ils ont fondu. Donc Nozick doit dire que je ne sais pas que les glaçons ont fondu.

La condition de sensibilité semble donc trop exigeante pour ce qui concerne les croyances portant sur le futur et d'autres croyances inductives comme celle sur les glaçons.

8.4.2 La grange rouge

Un contrexemple avancé par Saul Kripke (non publié, mais rapporté par [Lehrer, 2000, 221](#)).

La grange rouge Comme dans le cas des fausses granges, Oscar se balade dans la campagne accompagné de son fils, et pointe une grange qui se trouve être la seule vraie grange dans le paysage. Toutes les autres sont des faux en papier mâché laissées après un tournage. Oscar croit que le bâtiment qu'il pointe est une grange ; c'est vrai, mais il ne *sait pas* que c'est une grange.

Mais détail supplémentaire : les villageois peignent les vraies granges en rouge, les fausses en vert.

Kripke fait remarquer que les deux conditionnels suivants sont vrais :

1. Si le bâtiment n'était pas une grange (mais une fausse), Oscar croirait quand même que c'est une grange.
2. Si le bâtiment n'était pas une grange rouge (mais une fausse grange verte), Oscar ne croirait *pas* que c'est une grange *rouge* (il croirait que c'est une grange verte).

La croyance d'Oscar que *c'est une grange* n'est pas sensible. Mais sa croyance que *c'est une grange rouge* est sensible ! Si les autres conditions sont remplies, Nozick semble obligé de dire que :

Oscar sait que c'est une grange rouge, mais il ne sait pas que c'est une grange.

Ce qui semble très implausible, parce que (a) Oscar ne semble *pas* savoir que c'est une grange rouge, et (b) il semble impossible qu'Oscar sache que c'est une grange rouge sans savoir que c'est une grange.

(Le cas est un exemple de violation de clôture épistémique. Oscar saurait que c'est une grange rouge, mais ne pourrait pas savoir quelque chose qui est une conséquence logique simple de cela, à savoir que c'est une grange. Le point (b) est une façon d'insister sur l'implausibilité de cette violation supposée de clôture. Autrement dit : la violation de clôture vous paraît peut-être défendable dans le cas sceptique, mais l'analyse de Nozick implique qu'elle est violée aussi dans des cas comme celui-ci, où cela semble absurde.)

8.4.3 Ma croyance n'est pas fausse

Un autre cas problématique de [Vogel \(1987\)](#) :

Je sais que je porte des chaussures. Je sais aussi que ma croyance que je porte des chaussures n'est pas fausse.

Or la seconde croyance n'est pas sensible. (Je vous laisse vérifier !). Donc Nozick est obligé de dire que je ne sais pas que ma croyance que je porte des chaussures n'est pas fausse.

En fait l'argument généralise dans une forme de scepticisme. La condition de sensibilité implique que : *je ne sais d'aucune de mes croyances qu'elle est vraie*. Bien sûr, comme avec le cas du scepticisme sur le monde extérieur, Nozick peut souligner que dans sa théorie, cette dose de scepticisme est compatible avec le fait que je sache plein de chose. Par exemple, je ne sais pas que ma croyance que la Terre tourne est vraie, mais je sais que la Terre tourne ; je ne sais pas que ma croyance qu'il y a des rochers est vraie, mais je sais qu'il y a des rochers, etc. Mais on objectera que (a) cette forme de scepticisme semble beaucoup moins plausible que l'idée qu'on ne sait pas qu'on est un cerveau dans une cuve, et (b) que ces affirmations semblent presque contradictoires.

(A nouveau le point (b) est une façon d'insister sur le fait que les violations de clôture ici sont implausibles.)

9 Réponse contextualiste

Aujourd'hui nous examinons la réponse contextualiste de Keith [DeRose \(1995\)](#).

9.1 Motivations

Motivations : (1) maintenir la clôture épistémique, (2) rendre justice aux intuitions sceptiques.

9.1.1 Contre le rejet de la clôture

DeRose trouve que la condition de sensibilité de Nozick a des attraits — comme on le verra. Mais elle implique de rejeter la clôture épistémique, l'idée que la déduction préserve la connaissance. Or DeRose trouve que ce rejet est extrêmement implausible. Deux arguments pour ce point.

Les conjonctions abominables (DeRose, 1995). Celui qui rejette la clôture doit accepter des affirmations comme les suivantes, qui semblent presque contradictoires :

- Je sais que c'est un zèbre, mais je ne sais pas que ce n'est pas un mulet déguisé en zèbre.
- Il sait que c'est une grange, mais il ne sait pas que ce n'est pas une fausse grange.
- Je sais que je suis à l'Université, mais je ne sais pas que je ne suis pas dans mon lit en train de rêver que je suis à l'Université.
- Je sais que je suis à l'Université, mais je ne sais pas si je ne suis pas dans mon lit en train de rêver que je suis à l'Université.

Les dialogues étranges Hawthorne (2004, chap. 1). Supposez qu'on admette la norme suivante sur l'assertion : *tu ne dois affirmer p que si tu sais que p*. (Autrement dit : n'affirme pas ce que tu ne sais pas !) Alors le rejet de clôture implique que dans certains cas on devrait répondre comme Bob dans le dialogue suivant :

Alice. Est-ce que cet animal est un zèbre ?

Bob. Oui.

Alice. Est-ce que si c'est un zèbre, ce n'est pas une mule maquillée ?

Bob. Oui.

Alice. Donc, ce n'est pas une mule maquillée ?

Bob. Ah, je ne peux pas dire.

Loin de nous sembler acceptables, les réponses de Bob nous semblent absurdes. S'il affirme les deux premières choses il devrait affirmer la troisième.

Ces arguments montrent à quel point rejeter la clôture semble à première vue implausible. Nozick reconnaîtrait cela ; il ne dit pas que rejeter la clôture est en soi plausible. Il défend le rejet indirectement : la condition de sensibilité est plausible, et elle implique que l'on rejette la clôture.

Si donc on peut trouver un substitut à la condition de sensibilité qui soit aussi plausible qu'elle, mais qui n'implique pas de rejeter la clôture, alors ce substitut sera préférable. C'est ce que cherche à faire DeRose.²⁴

9.1.2 Rendre justice à la force des arguments sceptiques

DeRose objecte aux néo-Mooréens qu'il n'expliquent pas pour les arguments sceptiques exercent une telle force sur nous : pourquoi la prémisse sceptique semble si convaincante, si (comme le disent les néo-Mooréens), elle est simplement fausse ?

9.2 Le contextualisme de DeRose

9.2.1 Le contextualisme sur « savoir »

Exemple avec « riche ». (Faites un dessin !)

Lucie gagne 5.000 CHF par mois. (Changez le montant au besoin.) Le même jour, deux conversations séparées ont lieu à propos d'elle.

1. Ses anciens amis de la fac : « Elle est riche maintenant ! Depuis qu'elle travaille pour cette compagnie pétrolière, elle gagne 5000 CHF par mois. »
2. Ses nouveaux amis banquiers : « C'est la seule d'entre nous qui n'est pas riche. Elle ne gagne que 5000 CHF par mois. Mais ce n'est qu'une affaire d'un an ou deux avant qu'elle gagne le double, si tu veux mon avis. »

On semble avoir deux affirmations contradictoires : « Lucie est riche », « Lucie n'est pas riche ». Si elles étaient contradictoires, cela impliquerait que l'une est vraie et l'autre fausse. Mais cela semble peu plausible.

Plus plausible (et largement accepté) : le mot « riche » est sensible au contexte. Quand les étudiants disent « riche », ils entendent par là quelque chose comme : *qui gagne significativement plus qu'un étudiant* ; quand les banquiers disent « riche » ils entendent par là quelque chose comme : *qui*

24. C'est aussi ce que proposent les théoriciens de la *sécurité*. Selon eux, la condition de sécurité explique les cas que la sensibilité expliquait (Gettier, loterie), mais n'implique pas de rejeter la clôture épistémique.

gagne autant qu'un banquier. La proposition exprimée par la phrase « Lucie est riche » n'est donc pas la même dans les deux contextes :

1. Dans le premier contexte « Lucie est riche » exprime la proposition que Lucie gagne significativement plus qu'un étudiant.
Autrement dit : « Lucie est riche » est vrai *dans le premier contexte* ssi Lucie gagne significativement plus qu'un étudiant.
2. Dans le second contexte « Lucie est riche » exprime la proposition que Lucie gagne autant qu'un banquier.
Autrement dit : « Lucie est riche » est vrai *dans le second contexte* ssi Lucie gagne autant qu'un banquier.

Comparez : « Je suis Suisse romand » énoncé par un Genevois et un Zurichois. « Je » dans la bouche du premier dénote le premier ; dans la bouche du second dénote le second. De ce fait, il se peut que la phrase soit vraie si elle énoncée par le premier sans être vraie si elle est énoncée par le second. De la même façon, si « riche » exprime quelque chose de différent (« a une valeur sémantique différente ») entre deux contextes de conversations, « Lucie est riche » peut être vrai dans la première conversation et faux dans la seconde.

Application à « savoir ». Un enfant au zoo. Deux conversations : ses parents, et deux artistes contemporains qui passent à côté et discutent de happenings visant à mettre en question les notions de réalité et d'apparence.

1. Ses parents : « Maintenant il ne confond plus les gazelles et les zèbres. Il sait que l'animal est un zèbre. »
2. Les artistes : « On aurait pu mettre une mule maquillée en zèbre à la place des zèbres. Cet enfant n'y verrait que du feu. Il ne sait pas que l'animal n'est pas une mule maquillée en zèbre. »

Contextualiste : même phénomène ici qu'avec « riche ».

9.2.2 Force de position épistémique et clôture épistémique

Supposez que Lucille gagne 5000 CHF par mois aussi. Alors dans *tous* les contextes, les choses suivantes sont vraies :

- Si Lucie est riche alors Lucille est riche.
- Si Lucille est riche alors Lucie est riche.

Le degré de richesse entre Lucie et Lucille est le même. Dans certains contextes le seuil pour l'application de « riche » sera en-dessous de ce degré, et dans ces contextes le mot « riche » s'appliquera à (serait vrai de) Lucie et Lucille. Dans d'autres contextes le seuil sera au-dessus et dans

ces contextes le mot ne sera vrai d'aucune des deux. Mais dans *tous* les contextes les *conditionnels comparatifs* ci-dessus sont vrais ; ces conditionnels ne dépendent que des degrés relatifs de richesse, qui sont indépendants du contexte ; il ne dépendent pas du seuil sélectionné par chaque contexte.

Si Marc gagne 4000 CHF alors dans *tous* les contextes, la chose suivante est vraie :

- Si Marc est riche alors Lucie est riche.

Ce qui reflète le fait que le degré de richesse de Lucie est *au moins aussi élevé* que celui de Marc.

Derrière les applications de « riche », il y a une échelle sous-jacente de degrés de richesse. Différents contextes peuvent fixer différents seuils sur cette échelle pour l'application de « riche », mais l'échelle est indépendante des contextes. DeRose (1995) applique la même idée à « savoir ». Derrière « savoir », il y a une échelle de *force de position épistémique*. Différents contextes peuvent fixer différents seuils sur cette échelle pour l'application « savoir ». Mais l'échelle est indépendante des contextes, et elle peut être testée à l'aide de conditionnels comparatifs.

Selon lui, les conditionnels suivants sont vrais :

- Si l'enfant sait que l'animal est un zèbre alors il sait que ce n'est pas une mule déguisée en zèbre.
- Si Moore sait qu'il a des mains, alors il sait que le monde extérieur existe.

Cela implique que la *position épistémique* de l'enfant vis-à-vis de la proposition que l'animal n'est pas une mule déguisée en zèbre est *au moins aussi forte* que sa position vis-à-vis de la proposition que l'animal est un zèbre.

Plus généralement : si p implique q , et qu'une personne déduit de façon compétente q de p , alors cette personne a une position épistémique vis-à-vis de q qui est *au moins aussi bonne* que celle qu'elle a vis-à-vis de p . Ce qui implique le principe de clôture :

- Si S sait que p et S déduit q de p de façon compétente, alors S sait que q .

Ce principe est vrai dans tous les contextes. Il reflète le fait que notre position épistémique vis-à-vis des conséquences d'une déduction est toujours au moins aussi forte que notre position épistémique vis-à-vis des prémisses.

(On peut visualiser schématiquement cela en termes de sphère de mondes où on évite l'erreur. Soit S une sphère de mondes où vous évitez l'erreur vis-à-vis de p — i.e. dans aucun de ces mondes vous ne croyez que p alors que p est faux. Si p implique q , alors dans aucun de ces mondes vous ne croyez que q sur la base d'une déduction à partir de p alors que q est faux. Donc vous évitez de croire q par erreur *au moins* sur toute cette sphère. Plus

grandes sont les sphères où vous évitez l'erreur sur p , plus forte est votre position épistémique à propos de p .)

Plutôt que de parler de seuil de position épistémique associé au mot « savoir » dans un contexte donné, DeRose parle de *standard associé à « savoir »* dans ce contexte.

9.2.3 La règle de sensibilité pour les changements de contexte et la plausibilité de la prémise sceptique

DeRose : la condition de sensibilité donne des réponses plausibles dans de nombreux cas, mais elle a une conséquence fautive : le déni de clôture. DeRose rejette donc la *condition de sensibilité pour la connaissance*.

Mais il accepte une *règle de sensibilité pour les changements de contextes*.

Règle de sensibilité Si on discute l'énoncé « S sait que p » dans un contexte C , le standard associé à « savoir » dans C est élevé, au besoin, de sorte à requérir une force de position épistémique telle qu'être dans cette position vis-à-vis de p implique d'avoir une croyance sensible en p .

Voici comment cette règle s'applique au paradoxe sceptique.

Le contexte ordinaire Supposons qu'on soit dans un contexte ordinaire C_1 où l'on soulève la question « est-ce qu'Alice sait qu'elle n'a plus de lait ? ». Alice croit qu'elle n'a plus de lait. Sa croyance est sensible ssi : si elle avait du lait, elle ne croirait pas qu'elle n'en a plus. D'après la règle de sensibilité, la force de position épistémique associée à « savoir » dans ce contexte doit être telle que, dans ce contexte, « Alice sait qu'elle n'a plus de lait » est vrai seulement si la croyance d'Alice est sensible.

Rappelez-vous qu'on peut se représenter les forces de position épistémique comme des *sphères de mondes où l'on évite l'erreur*. La force de la position épistémique d'Alice vis-à-vis de la proposition qu'elle n'a plus de lait est la plus grande sphère de mondes autour du monde réel où elle ne fait pas d'erreur à ce sujet. Si elle se trompe dans le monde réel, la sphère est vide et sa position est de force nulle. Si elle ne se trompe pas, et ne se tromperait pas si la situation était légèrement différente, la sphère est plus grande, et sa position plus forte. La règle nous dit de considérer une force/sphère telle qu'elle impliquerait la sensibilité vis-à-vis de cette proposition. Autrement dit, une sphère d'absence d'erreur qui impliquerait qu'Alice ne se tromperait pas dans les mondes les plus proches où elle aurait du lait. Cette sphère est simplement : la plus petite sphère autour du monde réel qui inclut des mondes où Alice a du lait.

En bref, dans un contexte C1 où on parle de ce qu’Alice « sait » ou non si elle n’a plus de lait, on considère une sphère de mondes possibles qui s’étend au moins jusqu’au mondes où elle a encore du lait.

Le point important est que *dans le contexte C1 cette même sphère est celle qu’on considère pour toute autre proposition.*

On peut se demander par exemple si « Alice sait qu’elle est née en Suisse » est vrai relativement à ce contexte de conversation. Peut-être que quelqu’un prononcera cette phrase, peut-être que non. On peut se demander si elle serait vraie dans ce contexte indépendamment de ce qu’elle soit prononcée ou non. Est-ce qu’elle vraie ? Cela dépendra de ce que Alice évite l’erreur au sujet de ce qu’elle est née en Suisse, dans le monde réel et dans tous les mondes jusqu’au mondes les plus proches où elle a du lait. On considère les *mêmes mondes* que lorsqu’on évalue la vérité de « Alice sait qu’elle n’a plus de lait ». Si dans tout ces mondes-là, Alice ne se serait pas trompée sur le fait qu’elle est née en Suisse, alors « Alice sait qu’elle est née en Suisse » est vrai dans ce contexte.

Autre exemple : est-ce que « Alice sait qu’elle n’est pas un cerveau dans une cuve » est vrai dans C1 ? Pour cela, il faut regarder si Alice évite l’erreur à ce sujet *dans les mêmes mondes* que précédemment : à savoir, le monde réel et tous les mondes proches jusqu’au premiers où elle a du lait. Pourvu qu’elle évite l’erreur à ce sujet dans ces mondes-là — qui sont tous des mondes normaux où elle n’est pas un cerveau dans une cuve — « Alice sait qu’elle n’est pas un cerveau dans une cuve » est vrai dans C1. *On ne considère pas les mondes plus lointains où elle serait un cerveau dans une cuve.*

Donc « Alice sait qu’elle n’est pas un cerveau dans une cuve » est un énoncé vrai dans C1, alors même que la croyance d’Alice qu’elle n’est pas un cerveau dans une cuve n’est *pas* sensible. On voit bien là que DeRose rejette la condition de sensibilité. Il y a des contextes où « Alice sait que p » est vrai alors même que la croyance d’Alice en p n’est pas sensible. *Mais, comme on va le voir, même ces phrases vraies ne peuvent pas être prononcées.* (En un sens qu’on précise section suivante !)

Pourquoi doit-on considérer la même sphère de mondes pour « Alice sait qu’il n’y a plus de lait » et « Alice sait qu’elle n’est pas un cerveau dans une cuve » ? Parce que « savoir » est associé à une, et une seule, force de position épistémique par contexte. Si on considérait différents ensemble de mondes pour différentes propositions, alors on requerrait en effet différentes forces de position épistémique pour différentes propositions. On pourrait notamment requérir une force plus grande pour q que pour p , alors que q est une conséquence logique de p . C’est en effet ce que fait la condition de sensibilité : lorsque p est une proposition qui pourrait facilement être fausse (qui est fausse dans des mondes très proches), elle requiert une

petite force épistémique pour savoir que p ; lorsque q est une proposition qui ne pourrait pas facilement être fausse (qui est fausse dans des situations très distantes), elle requiert une très forte position épistémique pour savoir que q . Ainsi le principe de clôture est violé. Par opposition, DeRose pense que pour chaque contexte donné, « savoir » requiert la *même* force de position épistémique pour *toutes* les propositions, du coup le principe est vrai dans chaque contexte. Il y a des contextes où « savoir » ne s'applique qu'à une position épistémique très forte (pour toutes les propositions), d'autres où il s'applique à des positions plus faibles. Mais un contexte donné, la force requise pour toute proposition est la même.

Le contexte sceptique Supposez qu'on soit dans le contexte C1. C'est un contexte ordinaire où les gens parlent de la question « Alice sait-elle si elle n'a plus de lait ». Comme on l'a dit, dans ce contexte la phrase « Alice sait qu'elle n'est pas un cerveau dans une cuve » est *vraie*. Mais jusqu'à présent elle n'a pas été prononcée.

Supposez que quelqu'un prononce cette phrase. Appelons C2 la partie de cette conversation où cette phrase est prononcée. Que se passe-t-il ? Selon la règle de sensibilité, *le valeur de « savoir » change entre C1 et C2.*

En effet, la règle de sensibilité nous dit que si on discute la question « Alice sait que p » dans C2, la force de position épistémique associée « savoir » dans C2 doit être assez grande pour impliquer une croyance sensible sur p . Or en prononçant « Alice sait qu'elle n'est pas un cerveau dans une cuve », on parle d'une nouvelle proposition, non mentionnée jusqu'ici : si Alice est un cerveau dans une cuve. « Savoir » dans C2 va donc requérir la sensibilité sur cette proposition. C'est-à-dire : *l'absence d'erreur sur la sphère de mondes qui inclut les mondes les plus proches où Alice est un cerveau dans une cuve.*

La sphère de C1 était petite. « Savoir » était associé dans C1 à l'absence d'erreur dans la sphère des mondes qui variaient uniquement sur le fait qu'Alice ait du lait ou non. Cette sphère n'inclut pas de mondes où Alice est un cerveau dans une cuve. Dans C2 la sphère associée à « savoir » va donc *s'agrandir* pour inclure de tels mondes. « Savoir » dans C2 est associé à une très forte position épistémique : éviter l'erreur dans tous les mondes qui sont au moins aussi similaires au monde actuel que celui dans lequel Alice est un cerveau dans une cuve victime d'un savant fou.

Alice n'évite pas l'erreur dans cette sphère plus large : elle se tromperait sur le fait qu'elle n'est pas un savant fou, et elle se tromperait sur presque tout le reste comme le fait de n'avoir plus de lait. Donc dans C2, « Alice sait qu'elle n'est pas un cerveau dans une cuve » *est faux*, et « Alice sait qu'elle

n'a plus de lait » est *faux* aussi.

On voit ici que selon DeRose, certains contextes requièrent *plus* que la sensibilité. Supposez que la croyance d'Alice qu'elle n'a plus de lait *soit* sensible : elle n'en a plus, et si elle en avait elle ne croirait pas qu'elle n'en a plus. Alors « Alice sait qu'elle n'a plus de lait » est vrai dans C1. Mais cette phrase n'est *pas* vraie dans C2. Car C2 associe à « savoir » plus que l'absence d'erreur jusqu'aux mondes où il y a du lait : C2 associe à « savoir » l'absence d'erreur jusqu'aux mondes où Alice serait un cerveau dans cuve. Il y donc des contextes dans lesquels « Alice sait que *p* » est faux alors même que la croyance d'Alice satisfait toutes les conditions de Nozick.

En résumé :

1. Dans le contexte C1, « Alice sait qu'elle n'a plus de lait » est vrai,²⁵ « Alice sait qu'elle n'est pas un cerveau dans une cuve » est vrai aussi.
2. Dans le contexte C2, « Alice sait qu'elle n'a plus de lait » et « Alice sait qu'elle n'est pas un cerveau dans une cuve » sont faux.
3. Si on prononçait « Alice sait qu'elle n'est pas un cerveau dans une cuve » dans C1, on affecterait le contexte et se retrouverait dans un contexte C2 où cette phrase serait fausse. Même si elle est vraie en C1, on ne peut pas la dire.

Pas de retour en arrière La règle de sensibilité est seulement une règle pour *agrandir* la sphère de monde qu'on considère. Si un contexte requiert *déjà* une force de position épistémique telle qu'avoir une position de cette force implique avoir une croyance sensible sur *p*, alors discuter « est-ce que *S* sait *p* ? » *n'affecte pas* la force associée à « savoir » dans ce contexte.

Par exemple, supposez qu'à la suite de la conversation ci-dessus, on recommence à discuter « Alice sait-elle qu'elle n'a plus de lait ? » — appelons cela le contexte C3. La règle de sensibilité ne dit *pas* de réduire la sphère de mondes considérée. Celle qu'on avait en C2 était assez grande pour impliquer la sensibilité sur la proposition qu'Alice a du lait. La règle dit d'agrandir au besoin mais pas de réduire si c'est possible. Donc C3 reste un contexte sceptique.

DeRose ne donne pas de règle pour « sortir » des contextes sceptiques. On peut arrêter la conversation, aller faire un tour, penser à autre chose. Lorsqu'on reprend une conversation, on est à nouveau dans un contexte ordinaire. Peut-être peut-on aussi « abaisser » la force épistémique associée à « savoir » en disant des choses comme « Bien sûr qu'on n'est pas des

25. Je suppose que de fait Alice a une croyance sensible sur le fait qu'elle n'a plus de lait.

cerveau dans des cuves ! Quelle idée ! ». (Mais il est à noter que la théorie de DeRose n'explique pas très bien *pourquoi* cela serait un moyen d'abaisser la force épistémique associée à savoir.)

Pas de contradiction entre le sceptique et le discours ordinaire Il est bien important de voir que selon la position contextualiste, les affirmations du sceptique *ne contredisent pas* les affirmations ordinaires.

Si Gilles le Genevois dit « je suis Genevois » et Zenon le Zurichois dit « je ne suis pas Genevois » ils ne se contredisent pas. Il serait absurde pour eux de commencer un débat : « Ah mais non, je *suis* Genevois ! » « — Mais pas du tout, c'est faux, je ne suis *pas* Genevois ! ». Ce serait un malentendu. Donc l'énoncé de la phrase « je suis Genevois » dans un contexte ne contredit pas forcément l'énoncé de la phrase « je ne suis pas Genevois » dans un autre contexte, parce que la valeur associée à « je » peut changer d'un contexte à l'autre.

Pour les contextualistes, la même chose se produit avec « savoir », sauf que dans ce cas-là nous ne rendons pas compte du malentendu.

Lorsque le sceptique dit « Alice ne sait rien du monde extérieur », ce qu'il dit est vrai. Lorsqu'un ami d'Alice, dans une conversation ordinaire de l'autre côté de la ville, dit de la même personne « Alice sait qu'elle n'a plus de lait », ce qu'il dit est vrai. Comment est-ce possible ? Parce que ce que le sceptique dit est vrai ssi *Alice se tromperait sur le monde extérieur dans des situations très différentes de la nôtre*, alors que ce que dit la personne ordinaire est vrai ssi *Alice ne se tromperait pas sur le fait qu'elle n'a plus de lait dans des situations assez similaires à la nôtre*. « savoir » a une valeur différente dans les deux contextes, donc Alice peut à la fois avoir le type de position épistémique associé à « savoir » par le contexte ordinaire et ne *pas* avoir le type de position épistémique associé à « savoir » par le contexte sceptique.

Les contextualistes admettent toutefois une différence entre « je » et « savoir » : dans le cas de « je », tout le monde se rend compte des changements de valeurs et personne ne rentre dans des malentendus comme celui qu'on a imaginé entre le Genevois et le Zurichois.²⁶ Par contre, selon les contextualistes, nous ne nous rendons pas compte des changements de valeur de « savoir ». Cela nous conduit à penser qu'il y a une contradiction entre les affirmations faites dans le contexte de l'argument sceptique et nos

26. Je vous laisse le soin d'imaginer un scénario (probablement bizarre) où des gens *pourraient* se méprendre sur le fait que « je » désigne deux personnes et non pas une seule — tout en étant l'une des deux personnes en question. (C'est facile à imaginer si on n'est pas l'une des deux personnes en question : vous voyez successivement deux jumeaux sans savoir qu'il s'agit de deux personnes distinctes, vous pensez que les emplois de « je » par le premier désignent la même personne que les emplois de « je » par le second.)

attributions ordinaires de connaissance. C'est un malentendu comme celui sur « je », mais nous ne le remarquons pas.

9.2.4 Attention aux confusions entre *usage* et *mention* !

Confusion à éviter. Il est très facile de faire des confusions entre *usage* et *mention* quand on parle de la position contextualiste. Faites attention à les éviter à l'examen.

La confusion est entre le fait d'*utiliser* un mot et le fait de le *mentionner*. La première phrase ci-dessous *utilise* le mot « table », la seconde le *mentionne*.

1. La table est propre.
2. « table » est un mot de 5 lettres.

Les deux phrases suivantes sont fausses, parce qu'elles confondent le mot et la chose :

1. « table » est propre.
2. La table est un mot de 5 lettres.

Ces exemples sont faciles. Mais avec le contextualisme vous risquez de confondre facilement :

1. Dans le contexte C1, l'énoncé « Alice sait que p » est vrai.
2. Dans le contexte C1 Alice sait que p .

Si la position contextualiste est vraie, alors (1) n'implique pas (2).

Tout d'abord, (2) n'a pas vraiment de sens : on sait quelque chose *dans une situation* ; un *contexte* au sens où on l'emploie ici est juste un contexte de conversation. Cela n'a pas grand sens de dire qu'on sait quelque chose dans un contexte de conversation.

Ensuite, ce que dit (2) dépend de ce qu'est *votre* contexte. La phrase (2) est une phrase que vous employez (que vous écrivez à l'examen, par exemple). Dans cette phrase, vous *employez* le mot « savoir ». Du coup — selon le contextualiste —, sa valeur est déterminée par *votre* contexte, pas le contexte C1. La vérité de (2) va donc dépendre de ce que « Alice sait que p » est vrai dans *votre* contexte.

Pour bien voir cela, il suffit de considérer des mots comme « je » ou « maintenant » dont nous saisissons plus facilement la sensibilité au contexte. L'analogie de la paire de phrase ci-dessus est le suivant :

1. Dans le contexte C1 (où Zenon le Zurichois parle), l'énoncé « Je suis zurichois » est vrai.
2. Dans le contexte C1, je suis Zurichois.

Je ne suis *pas* Zurichois, et pour cette raison, (2) est faux. Mais (1) est vrai. Dans (1) je veux parler de la valeur que le mot « je » a dans d'autres contextes que le mien. Pour faire cela je ne peux pas *employer* ce mot (sinon il me désigne *moi*, i.e. il désigne ce qu'il désigne dans *mon* contexte). Je dois le mentionner.

Quand on décrit la position contextualiste, on parle typiquement de la valeur du mot « savoir » dans tel ou tel contexte. On se retrouve ainsi souvent à utiliser « savoir » entre guillemets. *Si vous parlez du contextualisme et que vous utilisez « savoir » sans guillemets, vérifiez bien que c'est juste de ne pas les mettre, c'est-à-dire que vous parlez de la valeur de « savoir » dans votre contexte d'écriture et pas de sa valeur dans d'autres contextes.*

Relisez les notes de ce cours en observant bien mon usage des guillemets, et en vérifiant bien que vous comprenez pourquoi je les mets quand je les mets, et je ne les mets pas quand je ne les mets pas.

9.2.5 Le contextualisme n'implique pas que tout ce qu'on dit est vrai

Confusion à éviter. Le contextualisme ne dit *pas* que si dans une conversation, les gens ont tendance à dire « Alice sait qu'elle n'a plus de lait », alors cette phrase est vraie dans le contexte de cette conversation.

D'abord, si la proposition p est fautive, alors « Alice sait que p » est faux, quelque soit le contexte. Tout le monde a beau sincèrement affirmer « Alice sait qu'elle n'a plus de lait », si de fait elle en a, cette attribution est fautive.

Ensuite, notez que la règle de sensibilité implique qu'on ne peut jamais *affirmer* avec vérité « Alice sait qu'elle n'est pas un cerveau dans une cuve ». (Voir section 9.2.3. : elle est signifiée qqch de vrai dans certains contextes, mais si on la prononce on change le contexte et on se retrouve dans un contexte où elle signifie qqch de faux.) Du coup vous pouvez imaginer un contexte d'anti-sceptiques forcenés qui répètent sincèrement et continuellement « Alice sait qu'elle n'est pas un cerveau dans une cuve », ils diront néanmoins quelque chose de faux.

Plus généralement, les contextes fixent des conditions à remplir pour l'application du mot « savoir ». Les locuteurs peuvent se tromper sur le fait que ces conditions sont remplies ou non. Par exemple, dans le cas de la croyance fautive ci-dessus. Ou encore, il peut se faire que Alice croit qu'elle n'a plus de lait, et que sa croyance soit vraie, mais que (à l'insu des locuteurs) elle aurait très facilement pu halluciner qu'elle n'en avait pas. Par exemple, supposez qu'un voisin infuse régulièrement des hallucinogènes dans l'eau du robinet d'Alice, et que personne ne soit au courant de cela. Ce n'est qu'un coup de chance qu'elle y ait échappé jusqu'ici. Dans ce cas : (a) on est dans une conversation ordinaire, où « savoir » requiert une

position épistémique de faible force, mais (b) Alice n'a *pas* une position épistémique de cette force, contrairement à ce qu'il semble aux locuteurs. Encore une fois, les locuteurs affirmeront sincèrement « Alice sait qu'elle n'a plus de lait », mais cette phrase sera fautive dans leur propre contexte.

9.2.6 Une réponse au scepticisme qui fait une pétition de principe ?

Comme avec Nozick, la réponse contextualiste suppose que nous sommes dans des circonstances normales. Si nous sommes dans des circonstances normales, alors dans les conversations ordinaires les attributions de la forme « *S* sait que *p* » expriment souvent une vérité. DeRose admet par ailleurs que si les circonstances étaient anormales, alors même dans les conversations ordinaires ces attributions n'exprimeraient presque jamais de vérité. (Voir la section précédente : le contextualiste ne dit *pas* que les attributions de connaissance sont automatiquement vraies à partir du moment où les participants d'une conversation les tiennent pour vraies.)

On peut être tenté d'objecter, comme à Nozick : mais comment peut-on savoir que nous sommes dans des circonstances normales ? Si nous sommes dans des circonstances normales, les attributions ordinaires de connaissances sont vraies, mais sommes-nous dans de telles circonstances ?

La réponse à cette objection est la même que dans le cas de Nozick. Voir le cours précédent.

9.3 Problèmes pour le contextualisme

Je mentionne brièvement les objections principales au contextualisme.

9.3.1 La cécité sémantique

L'objection principale tient au fait que le contextualisme doit soutenir qu'en un certain sens nous *sommes ignorants des changements de valeur de « savoir »*.

Plus précisément : DeRose soutient qu'on est en partie sensible à ces changements. Dans un contexte ordinaire, on est tenté de faire des attributions de connaissances — et de fait celles-ci sont vraies. Dans le contexte d'un argument sceptique, on est tenté d'attribuer de l'absence de connaissance, et ces sont vraies aussi.

Mais il doit soutenir qu'on est en même temps inconscients du fait que ces changements ont lieu. Parce de fait nous traitons les attributions du second contexte pour contradictoires de celles du premier contexte. C'est ce que John Hawthorne (qui rejette cette idée) appelle la *cécité sémantique* :

nous sommes ignorants du fait que la valeur de « savoir » est susceptible de changer d'un contexte à l'autre.

« **Savoir** » nous apparaît non sensible aux contextes. Supposez que Pierre a dit : « Alice sait qu'elle n'a plus de lait ». Considérez ce raisonnement :

Rapport homophonique Si Pierre a dit « Alice sait qu'elle n'a plus de lait », alors Pierre a dit qu'Alice sait qu'elle n'a plus de lait.²⁷

Vérité des attitudes Si Pierre a dit qu'Alice sait qu'elle n'a plus de lait, et si ce que Pierre a dit est vrai, alors Alice sait qu'elle n'a plus de lait.

Les deux principes semblent *très* plausibles et naturels. Il semble difficile de nier chacun d'eux, voir :

1. Pierre a dit « Alice sait qu'elle n'a plus de lait », mais il n'a pas dit qu'Alice sait qu'elle n'a plus de lait. ??
2. Pierre a dit qu'Alice sait qu'elle n'a plus de lait. Ce qu'a dit Pierre est vrai. Mais Alice ne sait pas qu'elle n'a plus de lait.

Or pris ensemble, les deux principes impliquent la fausseté du contextualisme.²⁸ Ils impliquent en effet que si « Alice sait qu'elle n'a plus de lait » est une phrase vraie dans le contexte de Pierre, alors (en appliquant les deux principes) je peux déduire « Alice sait qu'elle a plus de lait » dans mon contexte, et donc que « Alice sait qu'elle n'a plus de lait » est vrai dans mon contexte. En généralisant : si « S sait que *p* » est vrai dans un contexte, alors « S sait que *p* » est vrai dans tout contexte (moyennant modification des termes sensibles au contexte dans « S » et « *p* » comme « je »).

Le contextualisme doit donc nier l'un des deux principes. Par exemple, une personne dans un contexte sceptique, examinant ce qui est dit dans un contexte ordinaire, doit dire au moins l'une des deux choses suivantes :

1. Lorsque Pierre (dans le contexte ordinaire) a dit « Alice sait qu'elle n'a plus de lait », il n'a pas dit qu'Alice sait qu'elle n'a plus de lait.
2. Pierre a dit qu'Alice sait qu'elle n'a plus de lait, et ce qu'il a dit est vrai. Mais Alice ne sait pas qu'elle n'a plus de lait.

27. Cela sera faux si Pierre a parlé bien avant le moment présent, par ex Pierre a dit en 1992 « Alice sait qu'elle n'a plus de lait ». Alors Pierre n'a pas dit qu'elle sait qu'elle n'a plus de lait, il a dit qu'elle savait à ce moment-là qu'elle n'avait plus de lait. Mais on suppose ici que les temps sont suffisamment proches pour pouvoir ignorer ce genre de problème.

28. Plus précisément, des formes généralisées de ces principes.

Cette cécité sémantique est peu plausible Le fait que les principes de Rapport homophonique et Vérité des attitudes nous semblent tous deux très plausibles, et leur négation très contre intuitive, est déjà en soi un problème pour le contextualisme. Il doit accepter les négations apparemment fausses de ces principes.

Le second problème est que, selon certains (Schiffer, 1996), *aucun* des termes sensibles au contexte connus jusqu'ici n'est tel que les locuteurs ordinaires ignorent sa sensibilité au contexte. Si c'est le cas, DeRose doit défendre l'idée que « savoir » (et peut-être quelques mots apparentés) est un mot exceptionnel, le seul à être dépendant au contexte sans que nous nous en rendions compte. Mais cela semblerait être *ad hoc* et injustifié.

Les contextualistes ont plutôt cherché à répondre en affirmant que la cécité sémantique existait pour d'autres mots qui étaient largement considérés par les linguistes comme étant sensibles au contexte : « riche », « pouvoir », « tous ».

9.3.2 Le manque de marques linguistiques de ce que « savoir » est un mot sensible au contexte

DeRose compare « savoir » au adjectifs gradables comme « riche » ou « grand ». Mais Stanley (2005, ch. 2) fait remarquer que le mot « savoir » n'est *pas* une expression gradable. On ne peut pas dire :

Je sais que j'habite à Genève plus que je sais que la théorie de la relativité est vraie.

Je sais beaucoup que j'habite à Genève.

Depuis quelques années, je sais plus qu'avant que j'habite à Genève.

Stanley signale aussi qu'avec les mots sensibles au contexte comme « tous » on peut employer un même mot avec plusieurs valeurs dans une même phrase, pourvu que l'intention de les employer avec ces différentes valeurs soit claire. Mais DeRose veut interdire cela dans le cas de « savoir », sinon il serait possible d'affirmer les « conjonctions abominables » dans des contextes appropriés, et DeRose veut dire que ces conjonctions sont inacceptables (fausses) dans quelque contexte que ce soit. (Voir Stanley pour les détails.)

Ces points mettent eux aussi en question l'idée que « savoir » est sensible au contexte. Est-ce que DeRose doit soutenir qu'il appartient à une catégorie unique, qui ne peut pas varier au sein d'une même phrase, et qui n'est pas gradable? Ou peut-on trouver d'autres mots dans le langage qui fonctionnent comme « savoir » est censé fonctionner d'après les

contextualistes ?

9.3.3 Lien avec l'action

Il y a des principes plausibles qui lient la connaissance et ce qu'on doit faire. Par exemple, supposez qu'on parle d'un médecin particulier, Alice, qui tient maintenant une seringue contenant un antidote contre un poison douloureux (mais pas mortel) que Bertrand a avalé par mégarde. Alice s'apprête à piquer Bertrand. Les deux principes suivants semblent plausibles :

1. Si le médecin sait que cette seringue est stérile, elle doit l'utiliser. Si elle ne le sait pas, elle ne le doit pas.

Maintenant admettons que « savoir » est sensible au contexte comme le veut le contextualiste. Qu'est-ce que le contextualiste peut dire à propos de ces principes ? A première vue il n'a que deux options, donc aucune n'est facile à accepter.

1. Le principe est vrai dans certains contextes, faux dans d'autres. Par exemple, la phrase « Si elle ne sait pas que la seringue est stérile, elle ne doit pas l'utiliser » serait fautive énoncée dans le contexte sceptique.
2. Le principe est vrai dans tous les contextes, et par conséquent, les affirmations de la forme « S doit a » sont elles aussi sensibles au contexte. Autrement dit, « elle doit piquer Bertrand » est vrai dans le contexte ordinaire, mais faux dans le contexte sceptique.

A la position (2) on est tenté d'objecter : mais *doit-elle le piquer ou non* ? Il semble insatisfaisant et étrange de dire que la phrase « elle doit le faire » est vraie dans certaines conversations, mais fautive dans d'autres. La position (1) est peut-être moins choquante, mais elle doit rejeter des principes plausibles reliant connaissance et action.

Références

- Ayer, A. J. (1956). *The problem of knowledge*. Macmillan, London.
- Ayer, A. J. (1963). Basic propositions. In Black, M., editor, *Philosophical Analysis*. Prentice Hall, Englewood Cliffs, N.J.
- Bennett, J. (2003). *A Philosophical Guide to Conditionals*. Oxford University Press.

- BonJour, L. (1999). Foundationalism and the external world. *Philosophical Perspectives*, 13 :229–249.
- Bratman, M. (1993). Practical reasoning and acceptance in a context. *Mind*, 102 :1–15.
- Chisholm, R. M. (1957). *Perceiving : a Philosophical Study*. Cornell University Press, Ithaca.
- Churchland, P. M. (1981). Eliminative materialism and the propositional attitudes. *Journal of Philosophy*, 78 :67–90.
- Churchland, P. S. (1986). *Neurophilosophy : Towards a Unified Account of the Mind/Brain*. MIT Press.
- Cohen, L. J. (1989). Belief and acceptance. *Mind*, 98 :367–89.
- Cohen, L. J. (1992). *An Essay on Belief and Acceptance*. Clarendon Press.
- DeRose, K. (1995). Solving the skeptical problem. *The Philosophical Review*, 104(1) :1–52.
- Dokic, J. (2003). *Qu'est-ce que la perception ?* Vrin.
- Dretske, F. (1970). Epistemic operators. *Journal of Philosophy*, 67 :1007–23.
- Dutant, J. (2010). *Qu'est-ce que la connaissance ?* Vrin.
- Engel, P. (1998). Believing, holding true and accepting. *Philosophical Explorations*, 1 :140–51.
- Engel, P. (2007). *Va Savoir ! De la connaissance en général*. Hermann, Paris.
- Frances, B. (2005). *Scepticism Comes Alive*. Oxford University Press.
- Gettier, E. L. (1963/2005). Une croyance vraie et justifiée est-elle une connaissance ? In Dutant, J. and Engel, P., editors, *Philosophie de la Connaissance*, pages 43–46. Vrin.
- Goldman, A. I. (1976). Discrimination and perceptual knowledge. *Journal of Philosophy*, 73(20) :771–791.
- Greco, J. (2000). *Putting Sceptics in their Place : The Nature of Skeptical Arguments and Their Role in Philosophical Inquiry*. Cambridge University Press.

- Hawthorne, J. (2004). *Knowledge and Lotteries*. Oxford University Press.
- Lehrer, K. (2000). *Theory of Knowledge*. Westview Press, Boulder, 2nd edition.
- Lehrer, K. and Paxson, T. (1969). Knowledge : Undefeated justified true belief. *The Journal of Philosophy*, 66(8) :225–237.
- Lewis, C. (1929). *Mind and the World-order*. Dover.
- Lewis, D. K. (1973). *Counterfactuals*. Harvard University Press.
- Lycan, W. G. (2001). *Real Conditionals*. Oxford University Press.
- Moore, G. (1941/1993). Certainty. In Baldwin, T., editor, *G.E. Moore : Selected Writings*, pages 171–196. Routledge.
- Moser, P. K. (1989). *Knowledge and Evidence*. Cambridge University Press.
- Nozick, R. (1981). *Philosophical Explanations*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Pritchard, D. (2005). *Epistemic luck*. Oxford University Press.
- Pryor, J. (2000). The skeptic and the dogmatist. *Noûs*, 34(4) :517–549.
- Radford (1966). Knowledge — by examples. *Analysis*, pages 1–11.
- Ramsey, W. (2011). Eliminative materialism. In Zalta, E. N., editor, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Spring 2011 edition.
- Russell, B. (1948/2002). *La connaissance humaine, sa portée et ses limites*. Vrin.
- Schiffer, S. (1996). Contextualist solutions to skepticism. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 96 :317–333.
- Sosa, E. (1999). How to defeat opposition to moore. In Tomberlin, J., editor, *Philosophical Perspectives*, volume 13, pages 141–53.
- Stanley, J. (2005). *Knowledge and Practical Interests*. Oxford University Press.
- Unger, P. (1975). *Ignorance : a Case for Scepticism*. Oxford University Press.
- van Fraassen, B. (1976/2004). Sauver les phénomènes. In Laugier, Sandra et Wagner, P., editor, *Philosophie des sciences*, volume I, pages 147–163. Vrin.

Vogel, J. (1987). Tracking, closure, and inductive knowledge. In Luper-Foy, S., editor, *The Possibility of Knowledge : Nozick and his Critics*, pages 197–215. Rowman & Littlefield.

Williamson, T. (2000). *Knowledge and its Limits*. Oxford University Press.

Wright, C. (2004). Warrant for nothing (and foundations for free)? *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 78(1) :167–212.