

JACOPO BENEDETTI

**Alternatives pertinentes et mondes possibles entre
invariantisme et contextualisme : une perspective
sceptique**

TABLE DES MATIERES

TABLE DES MATIERES	3
INTRODUCTION	7
CHAPITRE 1 - AUTOUR DE L'ARTICLE DE STINE : UN PANORAMA DES QUESTIONS PROBLEMATIQUES LIÉES À LA NOTION DE <i>ALTERNATIVE PERTINENTE</i>	
1. Des remarques préliminaires	15
2. Possibilités logiques, possibilités physiques et possibilités effectives	20
3. Quels sont le but et la structure de l'analyse critique de l'article de Stine <i>Skepticism, Relevant Alternatives and Deductive Closure</i>	23
4. Deux situations concevables et leurs implications présumées	24
5. Internalisme et externalisme par rapport au cas des granges	31
6. La proposition d'Armstrong : une analyse critique	34
7. Des remarques ultérieures sur la notion stinienne d'« avoir des raisons de penser qu'une chose est vraie » et un argument contre la possibilité d'attribuer légitimement des connaissances	46
8. Des problèmes liés à la question de savoir quand l'adoption d'une métrique bien précise est correcte	56
9. Des problèmes liés à la notion de « contexte »	60
10. Quelques remarques sur la notion de « circonstances normales »	62
11. Comment évaluer la pertinence d'une alternative donnée dans le cas où cette alternative est exprimée par une proposition universelle et non existentielle ?	68
12. Conclusion	70
CHAPITRE 2 - INVARIANTISME ET SCEPTICISME	
PREMIÈRE PARTIE - SUR LA PERTINENCE D'UNE ALTERNATIVE DONNÉE ET L'ÉTENDUE DES MONDES POSSIBLES QUE L'ON NE PEUT PAS IGNORER DANS NOS ATTRIBUTIONS DE CONNAISSANCE	
1. La théorie de la connaissance de Nozick	72
2. Sur le caractère discutable de l'idée que l'on peut se limiter à considérer la « situation objective » en question dans nos attributions de connaissance et d'ignorance	75
3. Des problèmes qui concernent la question de la méthode de formation de nos croyances	80

4. Circonstances « normales » et circonstances « anormales »	86
5. Peut-on se limiter aux possibilités du « monde réel » ou alors faut-il considérer aussi d'autres mondes possibles ?	88
6. Bref résumé de certaines contradictions apparentes et des implications problématiques de sa conception	98

DEUXIÈME PARTIE - LA CONCEPTION DE NOZICK CONSTITUE-T-ELLE UNE STRATEGIE ADEQUATE POUR S'OPPOSER AU SCEPTICISME ?

1. Deux objections sceptiques fondamentales	102
2. Nous ne savons pas que les possibilités sceptiques SC ne se réalisent pas <i>de facto</i>	104
2.1. <i>Il n'est peut-être pas vrai que le principe de clôture épistémique déductive n'est pas valide</i>	106
2.1.a <i>Un sommaire des différentes positions possibles (et de leurs implications présumées) concernant le fait de, respectivement, maintenir fixe, ou alors modifier, l'ensemble des alternatives pertinentes au fil d'un argument de clôture épistémique déductive</i>	106
2.1.b <i>Sur le caractère discutable de l'approche qui consiste à modifier l'ensemble des alternatives pertinentes du début à la fin d'un argument de clôture épistémique déductive</i>	118
2.1.c <i>Sur le caractère discutable de l'idée que la condition 3 de la connaissance doit être satisfaite même dans le cas de propositions dont la négation se réfère à des mondes possibles éloignés du monde réel</i>	121
2.2. <i>Est-il vrai que la raison pour laquelle la connaissance n'est pas close sous l'implication logique connue, est que les conditions (3) et (4) ne le sont pas ?</i>	127
2.3. <i>La considération d'alternatives moins extrêmes par rapport à celles SC semble suffisante à invalider nos attributions de connaissance</i>	132
3. Nous ne savons pas que, si p était fausse, SC ne pourrait pas se réaliser	139

CHAPITRE 3 - ALTERNATIVES PERTINENTES ET CONTEXTUALISME

1. Lewis et <i>Elusive knowledge</i>	153
2. Remarques et objections	160
3. Des remarques sur la légitimité d'une approche contextualiste	163
4. Des remarques sur la nature de cette forme bien précise de contextualisme	172
5. Sur certaines implications présumées du contextualisme épistémique	176
6. Objection à l'idée que l'élimination d'une possibilité donnée doit nécessairement	

dépendre des données probantes actuellement disponibles au sujet	178
7. Exposition et analyse critique de la conception épistémologique de Chisholm dans <i>Une version du fondationnalisme</i>	186
8. Remarques sur l'impossibilité d'éliminer les alternatives sceptiques à la lumière de la notion lewisienne d' « élimination d'une possibilité »	212
9. Des remarques sur la légitimité et l'exhaustivité de sa liste de règles de pertinence	213
10. Des problèmes qui concernent l'application de ces règles et la possibilité d'ignorer légitimement, en les appliquant, les alternatives sceptiques	214
11. Presuppositional Epistemic Contextualism et alternatives pertinentes : la proposition de Michael Blome-Tillmann	238
 CONCLUSION	 256
 BIBLIOGRAPHIE	 266

INTRODUCTION

L'objectif de ce texte est de souligner les difficultés¹, peut-être insurmontables, inhérentes à l'approche des théoriciens des alternatives pertinentes - tantôt « invariantistes », tantôt « contextualistes » - aux questions sur la connaissance² (sa nature, ses limites et ses possibilités). Le contextualisme épistémique semble être en effet, tout du moins en partie, débiteur des discussions sur ce sujet qui se sont développées, sous une forme explicite, à partir de la seconde moitié du vingtième siècle et qui ont été conduites par des auteurs comme Dretske, Stine, Goldman, Nozick, etc... : « Although, in the hands of Fred Dretske (1970, 1981) and Alvin Goldman (1976), the RA³ approach was intended as an alternative to justification-centered accounts of knowledge, it also, like the strategy of multiplying senses of 'know(s)', promised a way of giving skepticism its due while at the same time limiting the threat it posed to our ordinary claims to know » (Rysiew 2016). Les théoriciens que l'on peut inclure dans cette tradition semblent, en effet, aspirer à parvenir à formuler des théories qui nous permettraient, à la différence de celles « classiques », de surmonter les difficultés posées par le scepticisme. Leur stratégie consiste, pour le dire d'une façon très générale, non à montrer que les possibilités (plus ou moins radicales) envisagées par le sceptique peuvent, d'une manière ou d'une autre, être finalement éliminées⁴, mais plutôt qu'elles seraient, d'une façon ou d'une autre, ignorables : « The core RA notion is simply that knowing that *p* is incompatible with any of the relevant not-*p* alternatives' not having been ruled out. This provides a way of limiting

1 Ou, tout du moins, *certaines* des difficultés.

2 Comme, d'autre part, notre volonté était celle de ne pas renoncer totalement à des exigences d'exhaustivité, on a abordé aussi - quand cela nous semblait particulièrement lié au discours qu'on était en train de développer - des questions qui ont affaire à *d'autres* typologies de théories de la connaissance (externalisme et fondationnalisme, en ne faisant qu'une petite allusion au cohérentisme). Spécifiquement, dans la partie principalement consacrée à l'analyse de la conception de Stine (chapitre 1), on essaiera de montrer aussi ce qu'il y a de problématique dans l'idée - explicitement défendue par Armstrong (1973) et formulée dans un passage cité par Stine dans l'article que nous avons examiné (1976) - que la connaissance pourrait consister en la production de croyances dont la vérité serait garantie (du moins dans des « circonstances normales ») par un mécanisme fiable de production de croyances. Le problème principal que nous soulignerons consistera alors, de ce point de vue, à réussir à montrer *en quoi* un mécanisme fiable de ce genre devrait précisément consister. À ce propos, nous essayerons de montrer que la définition de la connaissance non-inférentielle proposée par Armstrong (qui nous semble en tout cas être l'un des auteurs qui a le mieux développé une conception de type fiabiliste) ne parvient vraisemblablement pas à résoudre les problèmes posés par un cas comme celui des granges factices. Dans le chapitre 3, principalement consacré à l'analyse du contextualisme épistémique de Lewis et à sa révision par Blome-Tillmann, on aura d'autre part l'opportunité de montrer - à partir de l'analyse de la position bien précise de Chisholm dans l'article *Une version du fondationnalisme* (1981) - ce qu'il y a, à notre avis, de problématique dans n'importe quelle théorie de matrice fondationnaliste. On soulignera donc que les difficultés à cet égard nous semblent principalement de deux types : celles qui consistent à montrer ce qui serait au fondement de tout le reste de la connaissance, et celles qui consistent à prouver comment on pourrait correctement tirer de ce fondement présumé toutes les connaissances que nous pensons avoir.

3 RA est à la place de « Relevant Alternatives ».

4 Ce qui a été généralement (voire toujours) la tentative des philosophes précédents (même si, bien évidemment, pas toujours précisé dans ces termes bien précis) ou alors, du moins, de ceux d'entre eux qui n'ont pas tout simplement préféré négliger les problèmes que le scepticisme semblait mettre en évidence.

skeptical threats, just because skeptical possibilities (that a certain animal is really just a cleverly disguised mule, that I am now merely dreaming that I am sitting at my desk, that the seemingly intelligent agents around me are in fact just automatons) might not be relevant, at least not ordinarily » (*ibid.*). La seule différence, de ce point de vue, entre un théoricien des alternatives pertinentes de matrice invariantiste et un autre de matrice contextualiste, sera alors la suivante : pour celui du second type, à la différence de celui du premier, les alternatives qui seraient pertinentes à une proposition donnée sur la connaissance de laquelle l'on s'interroge, changeraient justement en fonction du contexte en question⁵. Cela lui permettrait de concilier l'idée qu'en effet, nous ne pouvons probablement pas connaître la négation de propositions qui portent sur des scénarios sceptiques plus ou moins radicaux⁶, avec celle que, néanmoins, nous pouvons connaître les propositions mondaines que nous pensons généralement connaître ; pour un contextualiste, la raison est justement, tout simplement, que ces possibilités auxquelles on ne peut peut-être pas éviter de se confronter jusqu'à ce que l'on se trouve dans un contexte strictement épistémologique, pourraient au contraire être légitimement ignorées dans des contextes ordinaires d'attribution de connaissance⁷.

Or, en ce qui concerne la connaissance de la soi-disant « réalité extérieure »⁸, on pourrait diviser les possibilités qui sont généralement envisagées par le sceptique pour s'opposer justement à l'idée

5 Où par « contexte » les philosophes qui se sont occupés de ce genre de questions entendent généralement (on aura l'occasion de le souligner au cours du texte) le soi-disant « contexte de l'attributeur », même si parfois les facteurs qui sont vus comme ayant une importance décisive sur un plan épistémologique sont, au contraire, plutôt des facteurs qui renvoient au soi-disant « contexte du sujet ».

6 Nous ne pouvons pas connaître, par exemple, une proposition telle que « je ne suis pas un cerveau dans une cuve ».

7 Nous verrons, d'autre part, que chez un auteur apparemment invariantiste comme Nozick (1981), les deux idées que nous venons de mentionner vont se concilier d'une manière différente. En effet, dans une vision comme la sienne, ce qui nous permettrait de connaître les propositions mondaines que nous pensons connaître, n'est pas le fait que, dans des contextes ordinaires, nous pourrions ignorer les possibilités envisagées par le sceptique (le fait de pouvoir ou ne pas pouvoir ignorer ces possibilités-là ne dépend en effet pas, dans une vision comme la sienne, du contexte bien précis d'attribution de connaissances, mais plutôt de la proposition bien précise sur la connaissance de laquelle on s'interroge : nous pourrions *toujours* ignorer les possibilités du sceptique *hormis quand* on s'interroge sur la connaissance de leur négation) ; il s'agit plutôt du fait que le principe de clôture épistémique déductive, sur lequel, à son avis, n'importe quel argument sceptique repose (implicitement ou explicitement), ne serait finalement pas valide. Autrement dit, *quel qu'il soit* le contexte d'attribution que nous décidons de considérer, dans une conception comme celle de Nozick la chose suivante sera vraie du contexte en question : nous ne pouvons pas connaître la négation de propositions qui portent sur des scénarios sceptiques radicaux, mais de cela il ne s'ensuit pas que nous ne pouvons pas connaître les propositions empiriques ordinaires que nous croyons connaître ; et ce car il s'ensuivrait seulement si le principe de clôture épistémique était valide, ce qui n'est pas le cas.

Cela dit, si je me suis référé à un auteur comme Nozick en disant qu'il est *apparemment* invariantiste, c'est parce qu'il semble laisser ouverte la *possibilité* (par rapport à laquelle il ne s'exprime pourtant que dans un très bref passage du texte en question), que la distance jusqu'à laquelle un monde possible donné peut être correctement considéré comme *suffisamment* proche du monde actuel (« suffisamment », évidemment, en vue de la fonction d'attribution de connaissances), puisse varier selon la conditionnelle contrefactuelle bien précise que l'on considère : « Le réquisit de distance n'a pas à être fixé de façon identique pour toutes les contrefactuelles, bien que diverses formules générales puissent être imaginées, par exemple, que la distance soit un certain pourcentage de la largeur de la bande *p* ». (1981, p. 57)

8 Connaissance qui constitue l'objectif principal de ce travail, même si à l'intérieur de celui-ci on proposera également des arguments (surtout dans la partie du chapitre 3 expressément consacrée à l'analyse du fondationnalisme de Chisholm) qui semblent même rendre raisonnable la mise en question de la connaissance de nos propres états d'esprit - qui, du reste, est, tout du moins pour certains penseurs (comme Chisholm lui-même), quelque chose qui serait au fondement de la connaissance de n'importe quel objet extérieur présumé.

que nous pouvons avoir une connaissance de ce genre, entre des possibilités *radicalement sceptiques* et d'autres *moins radicales*. Les premières sont les possibilités « classiquement » considérées par le sceptique, celles du genre *malin génie* ou *cerveau dans une cuve* ; les secondes sont, à l'inverse, celles du genre *grange en papier mâché* ou *mulet maquillé*, proposées par certains auteurs contemporains à l'intérieur du débat analytique sur la théorie des alternatives pertinentes. Évidemment, il s'agit de typologies d'alternatives qui ne semblent pas avoir le même « poids » du point de vue des conclusions drastiquement sceptiques que leur considération pourrait nous suggérer. En d'autres termes, les possibilités radicalement sceptiques sont telles que, si elles se réalisaient, alors toutes nos croyances (ou presque⁹) seraient fausses ; tandis que les possibilités du type *grange en papier mâché* sont telles que, même si elles se réalisaient quelque part dans le « monde réel », nos croyances pourraient encore demeurer, dans la plupart des cas, vraies : même s'il y avait des granges en papier mâché dans le monde réel, nous continuerions toujours à croire, dans la plupart des cas véridiquement, que ce que l'on est en train de regarder est une (véritable) grange¹⁰. Une autre différence entre ces deux typologies de possibilités semble être la suivante : les alternatives radicalement sceptiques ne peuvent vraisemblablement pas, par définition, être éliminées¹¹, tandis que celles du second type pourraient apparemment, tout du moins en principe, être éliminées¹².

L'un de mes principaux efforts, au cours de ce texte, consistera donc à essayer de montrer que l'on ne peut peut-être pas ignorer ni les possibilités du premier type, ni celles du second¹³; et que ce sera

- 9 Il se pourrait encore, en effet, qu'une croyance telle que, par exemple, « j'existe », serait encore vraie dans une situation de ce genre - on évaluera en tout cas les mérites de cette idée (qui ne semble pas, de toute manière, particulièrement satisfaisante pour quelqu'un qui voulait démontrer que la connaissance est, finalement, possible) à l'occasion de la discussion, dans le chapitre 2, sur l'épistémologie de Nozick.
- 10 Toujours en supposant que ces possibilités moins radicales, tout en se réalisant effectivement (et/ou en s'étant par le passé réalisées) dans certaines situations concrètes, ne se réaliseraient pourtant pas dans la majorité des situations concrètes que nous pouvons considérer ; en effet, dans le cas contraire - c'est-à-dire si elles se réalisaient dans beaucoup de situations concrètes du monde réel - il se pourrait alors que nos croyances soient fausses dans beaucoup de cas, ou alors que (en croyant peut-être avoir des raisons pour penser qu'en effet elles se réalisent fréquemment) nous préférerions tout simplement suspendre notre jugement à cet égard.
- 11 Même si nous venons de souligner que telle n'est évidemment pas l'idée partagée par la plupart des philosophes antérieurs aux contextualistes qui se sont occupés de ce genre de questions. Au contraire, il me semble que l'on peut envisager une bonne partie de l'histoire de la philosophie comme l'histoire des tentatives de répliquer directement aux différents arguments proposés par le sceptique lui-même au fil du temps (au lieu de montrer qu'on pourrait les ignorer) ; et ces tentatives ont été généralement considérées, tout du moins de la part de ceux qui les effectuaient, comme manifestement gagnantes (l'un des problèmes étant, de ce point de vue, que chacun a cru que *sa propre* stratégie - maintes fois incompatible, voire opposée, à celle des autres - était la meilleure, ce qui semble déjà constituer, en soi, un élément en faveur de l'idée que le scepticisme n'a finalement jamais été, *de facto*, surmonté, ni n'est peut-être susceptible de l'être).
- 12 Au fil de ce texte je soulignerai que cette possibilité théorique ne pourrait vraisemblablement pas se traduire, dans la plupart des cas, en un acte concret. Autrement dit, même si les possibilités de ce genre sont *en principe* éliminables, il semble que souvent (si ce n'est pas toujours) elles ne le seraient pas *de facto* (pour des questions d'impossibilité matérielle, logistique, etc...) ; ce qui ferait que - même en admettant *conditionnellement* que les alternatives pertinentes sont seulement celles qui correspondent à des possibilités qui existent effectivement dans la situation en question - l'attributeur ne pourrait vraisemblablement pas, tout du moins dans la plupart des cas, attribuer légitimement au sujet en question des connaissances (du fait qu'il ne serait justement pas, *de facto*, en mesure de saisir quelles sont les possibilités qui existent effectivement dans la situation en question. De toute manière, un argument contre la possibilité d'attribuer légitimement des connaissances sera présenté dans le chapitre 1).
- 13 Ou alors, tout du moins, que l'on ne dispose peut-être pas de moyens objectifs pour établir quelles seraient les

le cas soit si nous pensons que ce que nous pouvons ignorer (ou non) doit être établi à la lumière de facteurs qui resteraient invariables d'un contexte à un autre, soit si nous pensons qu'il faudrait l'établir, au contraire, sur la base de considérations strictement contextuelles. Cela reviendra bien évidemment à rejeter entièrement l'approche de ce genre de questions par les théoriciens des alternatives pertinentes - leur souci principal étant (nous venons de le souligner) de réussir justement à prouver que nous pourrions ignorer précisément ces possibilités-là.

Une fois cela fait, j'essayerai de montrer que le fait de ne pas pouvoir ignorer ces deux typologies de possibilités, semble avoir des conséquences importantes pour la possibilité de n'importe quelle connaissance du monde « hors de nous » ; en effet, étant donné que ces alternatives que nous ne pourrions pas ignorer légitimement sont, d'autre part, telles qu'on ne peut vraisemblablement pas parvenir à les éliminer¹⁴, alors le fait de devoir les considérer invaliderait apparemment toutes les (ou la plupart des) attributions de connaissance que nous pouvons accomplir.

Les difficultés que l'on rencontre au moment où l'on essaye de montrer que nous pourrions ignorer légitimement - que ce soit de manière a-contextuelle ou contextuelle - certaines des (ou toutes les) alternatives généralement envisagées par le sceptique, semblent être de deux ordres. Premièrement, il existe des difficultés concernant la question des *critères* à partir desquels établir la pertinence d'une alternative donnée ; deuxièmement, il y a celles concernant la question du *degré* de similarité que cette alternative doit exhiber¹⁵ pour être considérée comme pertinente.

Or, il y a une façon de se référer aux problèmes que nous venons de mentionner qui nous semble particulièrement éclairante, c'est-à-dire celle qui consiste à les préciser en des termes empruntés du langage des *mondes possibles*. En voulant donner une définition d'*alternative pertinente* qui soit formulée en se servant de l'apparat conceptuel qui nous est fourni par ce formalisme, on pourrait s'exprimer ainsi : une alternative est pertinente si, et seulement si, elle représente une possibilité qui se réalise ou pourrait se réaliser dans des mondes possibles qui sont proches (ou similaires) du monde réel. Selon la variante invariantiste de cette théorie¹⁶, on pourrait établir quels sont les mondes possibles proches du monde actuel d'une manière qui soit toujours *la même*, indépendamment du contexte bien précis que nous sommes en train de considérer ; selon la variante contextualiste¹⁷, il faudrait, au contraire, l'établir d'une manière propre à faire émerger des

alternatives pertinentes par rapport à une situation donnée - ce qui semble entraîner que nous ne possédons pas non plus de moyens objectifs d'exclure de l'ensemble de celles-là, ni les alternatives qui représentent des possibilités sceptiques radicales, ni celles qui représentent des possibilités sceptiques moins extrêmes, à la *grange en papier mâché*.

14 Il s'agirait, encore une fois, d'une impossibilité « au sens strict » dans les cas de possibilités sceptiques radicales et de celle que l'on pourrait appeler, à la suite d'Armstrong (1973), une *impossibilité empirique* dans les cas des possibilités à la *grange en papier mâché* (c'est-à-dire, répétons-le, quelque chose qui n'est justement pas impossible *en principe*, mais ne correspond pas à ce qui peut arriver *de facto* - du moins généralement).

15 Par rapport à une autre possibilité que nous sommes en train de considérer, et dont on se demande justement si l'alternative en question en constitue (ou non) une alternative pertinente.

16 Représentée dans ce travail par la proposition gnoséologique bien précise de Nozick.

17 Représentée dans ce travail principalement par la proposition gnoséologique bien précise de Lewis.

différences à ce propos dépendantes, d'une manière ou d'une autre, du contexte en question.

Les difficultés auxquelles on faisait référence précédemment pourraient donc être formulées aussi en termes de difficultés concernant la question de savoir *à partir de quel point de vue* il faudrait établir la proximité éventuelle du monde réel avec un monde possible donné, et *jusqu'à quel point* un monde possible donné doit être proche du monde réel¹⁸ afin que l'on ne puisse pas l'ignorer légitimement.

En ce qui concerne la question des critères, j'en parle surtout dans le chapitre 3, consacré à l'analyse du contextualisme épistémique de David Lewis et, en particulier, à sa façon de le présenter dans son article *Evasive Knowledge* (1996). Ici, il propose en effet sa version bien précise de la théorie des alternatives pertinentes - généralement formulée, elle aussi, en termes de « possibilités » et « mondes possibles » ; et, en guise de réponse à la question consistant à savoir quelles seraient ces alternatives-là, il donne une liste de règles (des règles qui nous indiqueraient justement ce que nous pouvons ignorer et ce que nous ne pouvons pas ignorer). Notre façon de critiquer son approche consistera alors, en grande partie, à montrer que cette liste - même en admettant qu'elle soit, d'une manière quelconque, non seulement justifiée, mais aussi exhaustive¹⁹ - ne nous permet finalement pas, à la différence de ce qu'il pense, d'exclure en tant que non pertinentes les alternatives sceptiques²⁰. Par exemple, il semble qu'en vertu de sa *règle d'Attention*, il suffit de mentionner n'importe quelle possibilité (donc même celles du sceptique radical) pour en faire, *ipso facto*, une alternative pertinente²¹. Et c'est surtout cet aspect bien précis de sa conception gnoséologique qui poussera un philosophe comme Michael Blome-Tillmann à en opérer une révision. Cette révision est résumée de manière particulièrement efficace dans l'article *Presuppositional Epistemic Contextualism and the Problem of Known Presuppositions* (2012)²², et consiste essentiellement en le remplacement de la *règle d'Attention* susdite par celle qu'il appelle la *règle de Présupposition*. Ce remplacement servirait précisément, tout du moins dans ses intentions, à résoudre les problèmes liés à l'idée lewisienne qu'une possibilité que nous n'ignorons pas *de facto* ne peut pas, *ipso facto*, être ignorée légitimement. Selon Blome-Tillmann, au contraire, le fait de ne pas ignorer une alternative donnée ne serait pas suffisant, en soi, à la rendre effectivement pertinente. De ce point de vue, il

18 À la lumière d'un point de vue préalablement sélectionné comme étant le « bon » point de vue.

19 Ce qui ne nous semble pas du tout évident.

20 Ni celles radicales, ni celles moins extrêmes (même si, dans ce chapitre, notre attention sera surtout consacrée à celles du premier type, les autres étant considérées surtout dans les chapitres 1 et 2).

21 En ce qui concerne, d'autre part, sa *règle de Ressemblance*, les problèmes sont peut-être encore plus significatifs. Ignorer les alternatives sceptiques en vertu de l'application de cette règle semble en effet impossible, du fait que les possibilités envisagées par le sceptique sont telles qu'elles rendent les mondes possibles dans lesquels existent des possibilités de ce genre, tellement similaires au monde réel (en supposant, comme Lewis le fait, que le monde réel soit le monde correspondant, plus ou moins, à notre façon de le concevoir habituellement) à faire qu'ils sont identiques, sous certains aspects apparemment saillants, au monde réel lui-même. Et Lewis admet lui-même explicitement ne pas être parvenu à reformuler cette règle d'une manière telle qu'elle nous permette d'ignorer ces possibilités-là sans stipuler, pour y parvenir, des clauses *ad hoc*.

22 Qui constituera l'objectif principal de notre analyse critique de sa position, analyse critique toujours développée dans le chapitre 3 (après celle de la vision bien précise de Lewis).

serait en effet nécessaire que l'alternative en question fasse partie des présuppositions pragmatiques mutuellement acceptées par ceux qui parlent à l'intérieur d'un contexte donné. On essayera alors, par rapport à sa vision bien précise, de montrer (entre autres) que l'on a peut-être de bonnes raisons de remettre en question l'idée même que, à l'intérieur d'une situation verbale donnée, tout le monde partagerait nécessairement les mêmes présuppositions pragmatiques.

En ce qui concerne la question du degré, j'en parle surtout dans le chapitre 2, consacré à l'analyse critique de l'épistémologie de Nozick. Ici, je souligne que l'auteur semble en effet négliger presque totalement la question des critères sur lesquels notre métrique devrait se baser²³; tandis qu'il développe de façon minutieuse les problématiques liées à l'autre question fondamentale, c'est-à-dire justement celle du degré de similarité avec l'actualité qui devrait être exhibé par un monde possible donné afin qu'il ce ne soit pas légitime de l'ignorer dans nos attributions de connaissance. Il le fait surtout dans une très longue note à l'intérieur de *Philosophical Explanations* (1981), note que nous avons citée presque en entier et commentée en même temps. Le but de nos remarques à cet égard est de montrer qu'il n'y a peut-être pas la possibilité d'établir, d'une manière qui ne soit pas arbitraire, une ligne de démarcation entre les mondes possibles qui seraient proches du monde réel et ceux qui en seraient au contraire éloignés. Et si cela ne peut être établi qu'arbitrairement, alors il semble que même la décision relative à la question de savoir si sa condition de la connaissance est satisfaite ou non, ne peut qu'être prise de manière arbitraire. Selon sa condition 3) de la connaissance, en effet, « Si p n'était pas vraie, alors S n'y croirait pas » ; il s'agit, donc, d'une condition exprimée par une conditionnelle contrefactuelle du genre « Si p alors q » qui, à la différence de l'implication logique, ne nous dit pas qu'il est *logiquement impossible* que l'on ait à la fois p et non- q : elle précise que, dans la situation qui serait effectivement réalisée si p était vraie, q serait vraie aussi. Il devient donc décisif, de ce point de vue, de comprendre si les mondes possibles envisagés par le sceptique (radical ou moins radical) pourraient effectivement se réaliser ou non²⁴. Cette question peut à son tour, dans la perspective de Nozick, être divisée en deux questions conceptuellement différentes, qui constituent ce que Nozick appelle les « deux objections

23 Peut-être en s'appuyant, de ce point de vue, sur nos « intuitions ordinaires » en la matière - méthode que je critique.

24 Et il semble que quelqu'un qui soutiendrait une position selon laquelle les possibilités qui sont en accord avec les acquisitions les plus « solides » de nos théories physiques en vigueur, et seulement ces possibilités-là, correspondent à ce qui pourrait effectivement se réaliser, devrait admettre que même les possibilités à la *grange en papier mâché* pourraient effectivement se réaliser : elles semblent en effet faire *précisément* partie de ce genre de possibilités-là (et il se pourrait que du moins certaines des possibilités de ce genre, soient *aussi* des possibilités *existant déjà* dans le monde actuel). Il ne resterait plus apparemment à un théoricien des alternatives pertinentes qui accepterait une conception comme celle que je viens de nommer, et qui voudrait néanmoins exclure de l'ensemble des alternatives pertinentes les alternatives à la *grange en papier mâché*, qu'à essayer d'argumenter en faveur de la thèse selon laquelle ce n'est pas vrai que *toutes* les possibilités qui pourraient effectivement se réaliser méritent, *ipso facto*, d'être ordinairement estimées comme pertinentes ; spécifiquement, il pourrait soutenir que seules celles qui se réalisent dans des « circonstances normales » le mériteraient. Cette position sera considérée et critiquée surtout dans le chapitre 1, au moment d'analyser la conception gnoséologique d'Armstrong (qui, même si elle est formulée en des termes quelque peu différents par rapport à ceux que je viens d'utiliser, semble être précisément une position de ce genre).

sceptiques fondamentales ». La première est que *nous ne savons pas que notre monde actuel n'est pas l'un des mondes possibles envisagés par le sceptique* - ce à quoi il répond que *c'est vrai* que nous ne savons pas *cette* chose, mais que de cela il ne s'ensuit pas que nous ne puissions pas connaître les propositions mondaines que nous croyons connaître ; et ce car il s'ensuivrait seulement si le principe de clôture épistémique déductive était valide, ce qui, à son avis, n'est pas le cas. J'essayerai alors de démontrer que ce principe est au contraire valide ou, tout du moins, que les raisons pour lesquelles il pense qu'il ne l'est pas ne sont peut-être pas de « bonnes » raisons. La seconde objection sceptique fondamentale est que *nous ne savons pas que les mondes envisagés par le sceptique* - même en admettant qu'aucun de ces mondes ne corresponde effectivement à notre monde actuel - *sont éloignés du monde actuel*. Si, en effet, ils n'en étaient pas éloignés, alors on ne pourrait jamais satisfaire, vraisemblablement, les conditions de la connaissance qu'il a proposées : si je n'avais pas deux mains, alors (si, parmi les situations que je ne peux pas ignorer, il faut inclure aussi celle où je suis un cerveau dans une cuve, trompé par un malin génie, etc...) je pourrais être un cerveau dans une cuve ; mais si j'étais un cerveau dans une cuve, je croirais vraisemblablement toujours que j'ai deux mains (du fait que tout serait identique au niveau des apparences disponibles) et je ne satisferais donc pas la condition (3) de la connaissance relativement à la proposition *p* « j'ai deux mains ». Je ne pourrais donc pas parler de ma croyance que *p* comme d'une connaissance que *p*, et l'on peut dire la même chose pour n'importe quelle proposition empirique ordinaire : la connaissance de toutes ces propositions-là ne serait apparemment pas possible et le scepticisme aurait donc gagné. Et il semble que le scepticisme gagne toujours même si l'on parvient à montrer²⁵ que l'on peut ignorer ces possibilités-là, mais que je n'arrive pas à montrer que l'on peut en ignorer d'autres aussi²⁶ qui sont moins extrêmes par rapport à celles traditionnellement proposées par le sceptique, mais apparemment suffisantes, en tout cas, pour poser des problèmes peut-être insurmontables. À ce propos, on proposera au début du chapitre 1, une distinction dont nous nous servirons à plusieurs reprises au cours du texte, c'est-à-dire celle²⁷ entre *possibilités logiques*, *possibilités physiques* et *possibilités effectives* ou *concrètes*. On essaiera alors, une fois que cette distinction aura été présentée et expliquée, de montrer que nous n'avons peut-être pas de moyens rationnels d'établir que nous pouvons nous limiter, dans nos attributions de connaissance et d'ignorance, aux possibilités qui existeraient concrètement dans la situation bien précise que nous sommes en train de considérer ; et dans la tentative (qui se révélera vraisemblablement vaine) de comprendre à quel genre d'alternatives nous pourrions effectivement nous limiter, nous serons finalement poussés à procéder à une réhabilitation progressive de *toutes* les autres typologies de

25 Ce qui ne me semble en tout cas pas possible.

26 Justement celles du type *grange en papier mâché*.

27 Formulée ici en partant des « possibilités » au sens le plus large du mot, et en finissant par celles qui le seraient dans le sens le plus strict.

possibilités ; en d'autres termes, nous finirons par réhabiliter soit celles *simplement* effectives par rapport au monde actuel considéré dans sa totalité²⁸, soit celles *simplement* physiques²⁹, soit, enfin, celles *simplement* logiques³⁰. Cette réhabilitation commencera déjà à partir du chapitre 1, qui se veut surtout une introduction aux différentes problématiques liées au sujet des alternatives pertinentes, tantôt à celles relatives à une approche de ce genre *en tant que telle*, tantôt à celles qui concernent une énonciation strictement contextualiste de cette approche. J'ai dit « surtout » car la discussion de l'article de Stine *Skepticism, Relevant Alternatives and Deductive Closure* (1976), sur laquelle reposera le chapitre 1, nous sera utile même pour analyser un aspect de l'épistémologie d'Armstrong³¹ qui est efficacement résumé dans un passage explicitement cité par Stine à l'intérieur de l'article en question ; en outre, elle nous fournira enfin l'occasion d'introduire nos opinions et doutes sur la plupart des questions qui seront abordées dans ce travail, opinions qui seront reprises et développées dans le reste du texte et qui convergeront dans une thèse, la nôtre, de nature éminemment sceptique³².

28 C'est-à-dire des possibilités qui, tout en existant, *de facto*, dans le monde actuel considéré dans sa totalité, n'existeraient cependant pas, *de facto*, dans la situation bien précise que nous sommes en train de considérer - des *possibilités effectives* par rapport au monde actuel qui ne sont pourtant pas des *possibilités effectives* par rapport à la situation bien précise en question.

29 C'est-à-dire des possibilités qui, tout en étant en accord avec les acquisitions de nos théories physiques en vigueur, ne correspondraient cependant pas à ce qui existe *de facto* dans le « monde réel » considéré dans sa totalité - des *possibilités physiques* qui ne sont pourtant pas des *possibilités effectives* par rapport au « monde réel » considéré dans sa totalité.

30 C'est-à-dire des possibilités qui, tout en étant en accord avec les principes fondamentaux de la logique, ne correspondraient cependant pas à des possibilités qui seraient en accord avec les acquisitions de nos théories physiques en vigueur - des *possibilités logiques* qui ne sont pourtant pas des *possibilités physiques*.

31 La discussion de cet aspect bien précis de la gnoseologie d'Armstrong nous a permis également d'analyser l'une des trois variantes possibles de réponses en termes d'« alternative pertinente » (les deux autres - explicitement nommées et critiquées au cours du texte - sont la variante qui rejette le principe dit de clôture épistémique (Nozick) et la variante contextualiste (Stine, Lewis)) : la variante dite Mooréenne ou en termes de sûreté, qui est tout autant, sinon plus, influente des autres dans le champ contemporaine.

32 Je pense que la meilleure façon de présenter la thèse bien précise que je voudrais défendre est celle proposée par Nozick quand il dit (1981, p. 197) que « The skeptic about knowledge argues that we know very little or nothing of what we think we know, or at any rate that this position is no less reasonable than the belief in knowledge ».

CHAPITRE 1 - AUTOUR DE L'ARTICLE DE STINE : UN PANORAMA DES QUESTIONS PROBLEMATIQUES LIÉES À LA NOTION DE *ALTERNATIVE PERTINENTE*

1. Des remarques préliminaires

Nozick peut être considéré comme l'un des auteurs qui font partie, d'une manière ou d'une autre, du background à partir duquel se sont ensuite développées des positions contextualistes. Le contextualisme épistémique est en effet en partie débiteur des discussions portant sur la question des alternatives pertinentes et auxquelles lui aussi, vers le dernier quart du vingtième siècle, a apporté une contribution significative (tout comme Drestke, Stine, Goldman, etc...). Afin d'illustrer sa conception et de souligner le lien entre sa théorie de la connaissance et les théories contextualistes, il peut donc s'avérer utile de commencer par préciser quelle est sa façon de traiter un cas qui semble avoir été proposé par Carl Ginet et fait ensuite explicitement l'objet de discussions par plusieurs épistémologues qui se sont justement interrogés sur la notion d'*alternative pertinente* (ou d'autres similaires). Du reste, en analysant une vision purement contextualiste comme celle de David Lewis (et la « révision » de cette conception opérée jusqu'à ces dernières années par Michael Blome-Tillmann), on aura l'occasion de discuter à nouveau cet exemple ; en montrant quelle est la position du philosophe originaire de l'Ohio à cet égard, l'on essayera de spécifier au mieux pourquoi elle non plus - tout comme celle de Nozick et, me semble-t-il, de n'importe quel penseur ayant abordé ce sujet - ne constitue peut-être pas une réponse convaincante au défi sceptique posé par ce cas bien précis. Le cas en question peut être décrit de la manière suivante : si je suis en train de rouler dans la campagne et que je vois quelque chose qui ait sous tous ses aspects l'apparence d'une grange, il semble alors que l'on puisse dire que je *sais* que c'est une grange. Mais, supposons toutefois que, dans la région où je me trouve, soient éparpillées de fausses granges en papier mâché : dans ce cas, vraisemblablement, je ne peux pas dire que je sais que la chose que je vois est une véritable grange si je ne suis pas d'une manière quelconque en mesure d'exclure la possibilité que ce soit une grange en papier mâché, ce qui est désormais devenu une alternative pertinente. Mais, dans le cas où il n'existe pas, en ce moment, de granges en papier mâché dans la région mais des granges en papier mâché dans d'autres pays et/ou à une autre époque, est-ce que l'alternative selon laquelle ce que je vois est une fausse grange constitue une alternative pertinente ?

Étant donné que la position de Nozick, par rapport à ce sujet, a été élaborée en guise de réponse à

cette dernière question, soulevée par Stine dans son bref mais dense article *Skepticism, relevant alternatives and deductive closure* (1976), cela vaut peut-être la peine d'analyser avant tout la conception de Stine elle-même ; ce qui nous permettra également de nous confronter à une manière différente de répondre à la question suivante (la réponse à celle-ci constituant peut-être la difficulté principale des théories de ce genre) : quand faut-il considérer une alternative donnée comme pertinente et quand, au contraire, peut-on l'ignorer ? Sur la base de quel(s) critère(s) de pertinence ? Cette question (ou d'autres similaires) s'avère également centrale pour n'importe quelle forme bien précise de contextualisme épistémique³³ ; en effet, l'une des préoccupations (et des difficultés) de ce dernier est justement celle de réussir à expliquer pourquoi et comment la signification du mot « connaître »³⁴ changerait en fonction du changement du contexte que l'on examine - ce qui est la thèse constitutive du contextualisme épistémique en tant que tel, ou tout du moins de sa version sémantique³⁵. La notion d'*alternative pertinente* nous fournit un outil pour essayer de répondre à cette dernière question : dans chaque contexte, l'on s'appuie sur des normes différentes pour l'application correcte du mot « sait », et l'une des façons de saisir ces différences consiste à les préciser justement en termes de différences concernant l'ensemble des alternatives que l'on considère - et, peut-être, *qu'il faut* considérer - comme pertinentes dans ces contextes-là. L'une des difficultés, de ce point de vue, sera alors celle de montrer que dans des contextes comme, par exemple, celui de la vie de tous les jours, on ignore effectivement des alternatives (parfois particulièrement extravagantes) aux propositions mondaines que l'on estime connaître qui ne sont généralement pas ignorées dans le cadre, par exemple, d'un séminaire de philosophie ; en d'autres termes, il s'agit de la difficulté de montrer que dans ces deux contextes, ou d'autres, l'on s'appuie effectivement sur une valeur sémantique différente assignée au mot « connaître ».

Une autre difficulté, qui semble avoir un caractère plus substantiel, est celle de montrer que l'on serait d'une manière quelconque *légitimé* à ignorer, tout du moins dans certaines contextes bien précis, ces alternatives dont l'on a, éventuellement, réussi à montrer qu'elles sont, *de facto*, ignorées dans ces contextes-là. Et montrer que l'on est légitimé à les ignorer devrait peut-être coïncider avec (ou, tout du moins, comporter) le fait de montrer que la manière dont nous utilisons le terme « connaissance » dans la vie de tous les jours, ne dépend pas tout simplement du fait que, dans la vie quotidienne, nous nous exprimerions généralement de manière superficielle, impropre, approximative, etc... Ce dernier point de vue est partagé par certains auteurs que, pour les distinguer des contextualistes, l'on appelle généralement « invariantistes » ; selon ceux-ci, une analyse critique

33 Même si, bien évidemment, tous les auteurs contextualistes n'ont pas développé leur propre conception particulière en des termes qui font référence à cette notion.

34 Ou alors les conditions de l'application correcte de ce terme, ou encore les conditions de vérité des expressions où ce terme figure, etc..., selon la conception contextualiste bien précise à laquelle on se réfère (on clarifiera en tout cas, au cours du texte, pourquoi on ne considère pas toujours les notions susdites - et éventuellement d'autres - comme étant de quelque manière équivalentes).

35 On reviendra bientôt sur la distinction entre un contextualisme *sémantique* et un autre *substantiel*.

de certaines expressions bien précises du langage ordinaire et de leur caractère apparemment contradictoire, pourrait en effet révéler précisément cet usage discutable ; à leur avis, cela nous permettrait, *ipso facto*, d'acquiescer justement la conscience du fait que, au fond, même dans des contextes quotidiens nous entendons en réalité par « connaître »³⁶ ce que nous entendons avec le même terme par exemple en épistémologie³⁷: « There is no reason to suppose that the meaning of « know » changes from the courtroom to the living room and back again ; no more than for supposing that « vacuum » changes from the laboratory to the cannery. Without noting something else, then, we have no powerful reason for dismissing the thesis of scepticism. Noting the smooth functioning of the « terms of knowledge », even across many varied contexts, gives us no such reason » (Unger 1975, p. 53).

Une dernière difficulté à cet égard est enfin celle de prouver³⁸ - une fois que l'on a *éventuellement* réussi à prouver le point précédent³⁹ - que nous possédons effectivement des connaissances qui seraient justement conçues comme on les concevrait dans ces contextes quotidiens-là.

Le fait d'avoir mentionné ce genre des difficultés nous fournit l'occasion de souligner une distinction très importante, c'est-à-dire celle entre un type de contextualisme généralement défini comme « sémantique »⁴⁰ et un autre « substantiel » - même si les auteurs mélangent parfois ces deux typologies, peut-être pas toujours de façon consciente⁴¹. Le premier type concerne justement la thèse selon laquelle les *conditions de vérité*⁴² d'une expression qui comprend le terme « sait » changent en fonction de changements de contexte. Le second est un type de théorie via laquelle on essaye de faire des affirmations non sur la signification du mot « connaître », sur les conditions de l'application correcte de ce terme, etc..., mais sur la nature même de la connaissance et ce que l'on

36 Chose qui deviendrait claire une fois que nous serions poussés, d'une manière quelconque, à nous exprimer de façon rigoureuse.

37 Telle est, par exemple, la position de Peter Unger (1975), selon lequel dans le langage ordinaire (ou, tout du moins, dans l'anglais ordinaire) est enracinée l'idée que la notion de *connaissance* et celle de *certitude* sont en réalité inséparables - ce qui serait à son avis prouvé par le caractère apparemment contradictoire d'expressions comme, par exemple, « je sais qu'il pleut dehors, mais je n'en suis pas certain » : « English is a language with absolute terms. Among these terms, « flat » and « certain » are *basic* ones. Due to these terms characteristic features, and because the world is not so simple as it might be, we do not speak truly, at least as a rule, when we say of a real object, « That has a top which is flat », or when we say of a real person, « He is certain that it is raining ». And just as basic absolute terms generally fail to apply to the world, so other absolute terms, which are at least partially defined by the basic ones, will fail to apply as well. Thus, we also speak falsely when we say of a real object or person : « That is a cube » or « He knows that it is raining ». For, an object is a cube only if it has surfaces which are flat, and, as I shall argue, a person knows something to be so, only if he is certain of it » (1975, p. 49).

38 En utilisant le mot « preuve », j'entends tout simplement me référer à n'importe quel raisonnement « qui tient la route » (en laissant donc ouverte la question de savoir comment un raisonnement devrait être effectivement pour « tenir la route », c'est-à-dire s'il devrait s'agir d'un raisonnement qui consiste en l'élaboration d'une justification conclusive en faveur de ce que l'on soutient, ou alors seulement probante, etc...).

39 C'est-à-dire qu'on est vraiment légitimé, dans la vie de tous les jours, à utiliser le terme « connaître » de manière différente (et moins ambitieuse) par rapport à la façon de l'utiliser en épistémologie.

40 C'est ce dont on parle habituellement quand on emploie simplement l'expression « contextualisme épistémique ».

41 Il s'agit là de l'une des critiques (que nous aborderons en détail successivement) que l'on a souvent soulevée envers le contextualisme épistémique de, par exemple, David Lewis.

42 Ou alors, en tout cas, quelque chose qui aurait, d'une manière ou d'une autre, affaire à la valeur sémantique du mot « connaître » (selon la théorie contextualiste bien précise que l'on considère).

peut effectivement connaître à l'intérieur de différents contextes : « Thus, among such views there are some - such as Annis', which he intends as an alternative to foundationalism and coherentism - which are obviously concerned with making substantive claims about knowledge or justification itself. On the other hand, some proponents of the various ideas just discussed are at times clearly speaking, not about knowledge/justification *per se*, but rather about the linguistic items we use in speaking about such things » (Rysiew 2016).

Or, si ce que l'on vise à démontrer en développant sa propre version bien précise de contextualisme épistémique est tout simplement que quand on parle de « connaissance » on se réfère à des choses différentes dans, par exemple, la vie de tous les jours et un séminaire de philosophie ; si on fait donc seulement un discours sur la valeur sémantique du mot « connaître » et sa manière (présumée) de changer en fonction de changements de contexte, on peut souligner les points suivants :

1 Il faudrait, de quelque manière que ce soit, montrer précisément que ce que l'on entend par « connaissance » dans chaque contexte différent, non seulement diffère effectivement de ce que l'on entend avec le même mot dans les autres contextes, mais aussi qu'il correspond vraiment à ce qui a été précisé par les contextualistes - qui ne sont pas, du reste, toujours d'accord à cet égard. Et je pense que ce n'est peut-être pas le cas, l'une des raisons étant qu'il n'y a peut-être pas de contextes qui seraient tels que *tout le monde*, à l'intérieur de ceux-ci, partage le même usage du mot « savoir⁴³ » ; il me semble qu'il existe, en effet, des différences à cet égard même à l'intérieur de n'importe quel contexte, et que l'on peut, par conséquent, toujours trouver, dans *n'importe quel* contexte, quelqu'un qui s'appuie sur un usage du mot « connaître » plus ambitieux par rapport à celui des autres⁴⁴. Il semble alors que l'on peut parler, au mieux, de ce qui serait l'usage que l'on fait *généralement* de ce terme dans un contexte donné.

2 Même si l'on parvient à démontrer qu'en effet il faut entendre le mot « connaître » - tout du moins quand on se réfère à des contextes différents de celui de l'épistémologie - de manière plus relâchée, cette idée, purement sémantique, est complètement *neutre* par rapport à la question de savoir si, dans ces contextes différents de celui de l'épistémologie, on a effectivement de la

43 Hormis si nous pensons, à la suite de Lewis, que le fait même d'introduire, de la part d'un sujet donné, un usage différent et plus ambitieux du terme « savoir » dans des contextes (comme celui quotidien) où généralement on s'appuie apparemment sur un usage plus modeste équivaut, *en soi*, à transformer ce contexte de discours dans le contexte de l'épistémologie (et cela, peut-être, indépendamment de ce qui continue à être l'usage que tous les autres membres de ce contexte en font) ; hormis si nous pensons, autrement dit, qu'à chaque fois que des possibilités de type sceptique sont mentionnées, cela soit en soi suffisant pour transformer le contexte à l'intérieur duquel on les mentionne dans le contexte de l'épistémologie. Mais, dans ce cas, il semble néanmoins que *n'importe quel* contexte, y compris donc celui de la vie de tous les jours, peut devenir un contexte où sont en vigueur des standards épistémiques plus élevés et peut-être tels que l'on ne peut pas les satisfaire - du fait qu'il est justement toujours possible qu'un certain individu introduise en son sein un usage plus ambitieux du terme « savoir ».

44 On reviendra en détail sur ce point surtout au moment d'analyser la conception gnoséologique de Blome-Tillmann.

connaissance⁴⁵: « [...] just because *EC*⁴⁶ is a thesis about knowledge-sentences' truth *conditions* - namely, that they are context-variable - it is not a thesis about knowledge itself. [...] So it is misleading too when *EC* of the form under discussion is described, as it sometimes is, as the view that *whether one knows* depends upon context, or as bearing on the nature of knowledge (Bach 2005, 55, n. 4 provides some examples) » (*ibid.*).

Si, d'autre part, on essaye de répondre à cette dernière question, l'on finit par adhérer à une forme substantielle de contextualisme épistémique, par rapport à laquelle il existe, tout au moins, le problème suivant : est-il correct de dire, dans la vie de tous les jours, que l'on a effectivement des connaissances ? Peut-on l'affirmer à juste titre si on entend par là, par exemple, des croyances vraies qui ont été établies par le biais d'un processus qui *généralement* nous conduirait à des croyances vraies, mais qui tolère que dans des circonstances particulières nous puissions aussi formuler, en nous en servant, des croyances fausses⁴⁷? Et pour répondre à cette dernière question, il semble qu'il faut toujours, *avant tout*, pouvoir exclure, d'une manière ou d'une autre, l'éventualité que notre actualité corresponde à l'un des scénarios envisagés par le sceptique radical⁴⁸. Si, en effet, nous sommes (ou, tout du moins, nous *puissions* être), par exemple, des cerveaux dans une cuve, alors toutes nos croyances (ou, du moins, la grande majorité) seraient fausses ; il n'y aurait donc, à ce moment-là, aucun processus qui nous permettrait d'arriver *généralement* à des croyances vraies, tout en tolérant que leur vérité soit obtenue en dépit de possibilités d'erreurs non éliminées⁴⁹ (mais peut-être généralement ignorables). En d'autres termes, on n'aurait pas des connaissances, même dans ce sens moins ambitieux.

Certains auteurs⁵⁰ ont été très sensibles à ce problème⁵¹ et ont essayé d'élaborer des arguments qui visent précisément à montrer qu'on est légitimé à ignorer - tout du moins dans la vie de tous les jours - ces alternatives radicalement sceptiques et à affirmer que nous avons vraiment toute une série de connaissances que nous pensons généralement avoir. L'un de mes objectifs principaux, dans ce travail, consistera alors justement à montrer que, finalement, ils ne sont jamais parvenus, me semble-t-il, à démontrer de manière convaincante que l'on peut ignorer ces alternatives-là.

Mais voyons, pour commencer, quelle est l'opinion de Stine à ce propos.

45 Dans le sens de « connaissance » qui serait propre au contexte dont on parle.

46 C'est l'abréviation utilisée dans l'article de la Stanford Encyclopedia à la rubrique « Epistemic Contextualism ».

47 Il ne s'agit évidemment que de l'une des manières possibles de présenter une conception « faillibiliste » - et donc plus « modeste » par rapport à celles qui ont affaire à des normes épistémiques les plus élevées possibles - de la connaissance.

48 On reviendra sur cet aspect bien précis par la suite.

49 Tout en tolérant, pour le dire en des termes qui sont devenus plutôt communs dans les réflexions contemporaines sur ce sujet, tout du moins un certain degré d'« epistemic luck ».

50 Comme Nozick et Lewis, mais en partie Stine aussi.

51 En réalité, le but principal (plus ou moins explicitement déclaré) des théories de ce type, semble être *précisément* de rendre inoffensives - tout du moins en relation avec les attributions de connaissance accomplies dans des contextes ordinaires - des possibilités comme celles radicalement sceptiques, auxquelles l'on reconnaît néanmoins le statut de possibilités logiques effectives.

2. Possibilités logiques, possibilités physiques et possibilités effectives

Il sera probablement utile, avant tout, de rendre pleinement explicite une distinction dont nous nous servirons à plusieurs reprises, c'est-à-dire celle entre des différentes typologies de possibilités ; cela pourra en effet nous aider à clarifier au mieux notre position par rapport à l'exemple des granges et, de façon plus générale, à la question de savoir quelles sont les alternatives que nous pouvons légitimement ignorer quand on accomplit une attribution de connaissance ou d'ignorance, quand on se demande si un sujet x connaît ou non une proposition p .

Il existe, en fait, tout du moins, trois choses différentes auxquelles on peut se référer quand on parle de « possibilités »⁵² : il y a des *possibilités logiques*, des *possibilités physiques* et celles que l'on pourrait appeler des *possibilités effectives* ou *de facto*.

Les premières sont des possibilités au sens le plus large de ce terme, et elles comprennent par conséquent toutes celles dont l'existence n'implique pas de contradictions⁵³, donc même des possibilités qui ne se conforment pas aux soi-disant « lois de la nature », qui ne sont pas des possibilités physiques : on peut en effet imaginer des mondes logiquement possibles dans lesquels ces lois de la nature n'ont pas de valeur⁵⁴.

Les *possibilités physiques* sont⁵⁵, au contraire, parmi les *possibilités logiques* celles qui se conforment justement aux lois de la nature⁵⁶.

Parmi les possibilités concevables, il peut enfin y avoir soit des possibilités qui n'existent⁵⁷ dans aucune des situations « concrètes » du monde possible que l'on est en train de considérer, soit des possibilités qui ont *déjà* existé⁵⁸ dans le monde en question, c'est-à-dire des possibilités qui existent actuellement et/ou ont existé dans certaines « situations objectives » : appelons ces dernières des

52 Il serait probablement possible d'envisager une distinction plus subtile. On pourrait, par exemple, introduire la notion de *possibilité technique* et la définir, en première approximation, comme un type bien précis de possibilité physique qui ne serait pas simplement *compatible* avec les acquisitions fondamentales de nos théories physiques en vigueur, mais aussi telle qu'elle corresponde à ce qui pourrait effectivement exister *en considération de l'état actuel d'avancement des applications technologiques de nos théories physiques en vigueur*. Cependant, la distinction que nous allons proposer semble tout de même suffisamment instructive par rapport au but qui est le nôtre dans ce texte.

53 Par exemple, la situation dans laquelle j'ai, *en même temps*, soit un poids de 70kg soit un poids de 90kg, ne semble pas du tout correspondre à une possibilité authentique. Nous ne sommes pas, d'autre part, en train d'assumer que les croyances concernant la validité des principes qui seraient à la base de la logique ne peuvent pas, à leur tour, être révisées - on est au contraire sérieusement enclins à penser que *toutes* nos croyances peuvent en principe subir une révision légitime de ce genre (et il me semble que c'est l'une des manières possibles de formuler la thèse du scepticisme radical). Cela dit, la position développée dans ce texte ne concerne pas le scepticisme sur les soi-disant « vérités de la logique et de la mathématique », mais celui portant sur la connaissance du « monde extérieur » et, de façon indirecte et d'une certaine manière collatérale, celui portant sur la connaissance de nos propres états mentaux.

54 Même si nous prenons pour acquis qu'elles ont de la valeur dans notre monde actuel.

55 C'est tout du moins *l'une* des manières possibles de concevoir cette notion.

56 Plus précisément, nous considérons une possibilité comme étant physique, si elle se conforme à celles que nous *croyons* être les lois de la nature - ce qui fait que ce qu'il faut entendre par « possibilité physique » peut varier en fonction de variations dans nos idées concernant les lois de la nature qui existeraient effectivement.

57 Tout du moins, pas encore.

58 Quelque part et à une époque quelconque.

possibilités effectives ou *de facto*⁵⁹.

Bien évidemment, une possibilité peut en principe être une *possibilité effective* par rapport à un monde possible donné considéré dans sa totalité, mais ne pas l'être par rapport à la situation bien précise que nous sommes en train de considérer. Supposons, par exemple, qu'il y a et/ou il y a eu effectivement dans le « monde réel » des granges en papier mâché, mais qu'il n'y en a pas du tout dans une situation donnée du monde en question que nous pourrions décider de considérer. Dans ce cas, la possibilité d'être en train de regarder une grange en papier mâché, correspondrait à une *possibilité effective* par rapport au monde actuel considéré dans sa totalité, mais *non* à une *possibilité effective* par rapport à la situation bien précise en question ; par rapport à cette dernière situation, elle ne sera alors qu'une *possibilité physique*⁶⁰, c'est-à-dire une possibilité dont l'occurrence ne semble justement pas être en contradiction avec les « acquisitions » de nos théories physiques en vigueur.

Parmi les possibilités que nous pourrions en principe envisager, il y a ensuite soit des possibilités concernant l'état du monde, soit des possibilités « concernant la question de savoir quelle partie du monde nous sommes, et quand est le moment présent. Nous avons besoin de ces possibilités *de se et nunc*, parce que, parmi les propositions qu'on peut connaître, il y a des propositions *de se et nunc* [...] Ces propositions ne sont pas rendues vraies ou fausses une bonne fois pour toutes par le monde en son entier. Elles sont vraies pour certains d'entre nous et pas pour les autres, ou vraies à certains moments et pas à d'autres, ou les deux » (Lewis 1996, pp. 360-361).

Par exemple, la possibilité qu'il y ait dans le « monde réel » une ville qui s'appelle Rome et qui possède toute une série de caractéristiques bien précises, semble faire partie des *possibilités effectives* par rapport au monde actuel considéré dans sa totalité⁶¹. La possibilité que quelqu'un se trouve, à un moment ou à un autre, à Rome semble, elle aussi, constituer une *possibilité effective* par rapport au monde actuel - tout du moins si la possibilité qu'il y ait dans le monde actuel une ville qui s'appelle Rome et qui possède toute une série de caractéristiques bien précises, fait vraiment partie des possibilités effectives par rapport au « monde réel ». En revenant maintenant à des possibilités qui concernent les alternatives sur lesquelles on va se concentrer au cours de ce texte, on peut souligner que la possibilité qu'un sujet soit, à un moment ou à un autre, en train de regarder une grange factice, peut être considérée comme une *possibilité* simplement *physique* (par

59 Par exemple, la possibilité d'être en train de regarder une grange factice, peut être dite *effective* par rapport à un monde possible donné (que ce soit ou non le « monde réel ») *si et seulement si* dans le monde possible en question il y a effectivement (et/ou il y a eu) quelque part des granges factices.

60 Et donc, *ipso facto*, logique aussi.

61 Évidemment, en ce qui concerne une possibilité de ce genre - c'est-à-dire du genre de celles qui sont relatives à l'existence ou à la non-existence de quelque chose - elle peut être dite *effective* si et seulement si elle correspond à la possibilité qui se produit actuellement, c'est-à-dire à l'*actualité* : « Il y a une seule possibilité qui se produit actuellement (pour le temps et le lieu en question) ; appelons-la l'*actualité* ». (Lewis 1996, p. 362).

rapport au monde actuel) au cas où il n'y aurait pas⁶² *de facto* dans le monde réel de granges factices⁶³. Si, à l'inverse, il en existe, alors il s'agirait (répétons-le), *ipso facto*, d'une *possibilité effective* par rapport au monde réel. Enfin, la possibilité que ce que *je* suis en train de regarder *en ce moment* soit une grange factice, correspondra à une *possibilité effective* par rapport à la situation en question si, et seulement si, il existe des granges factices dans la situation bien précise où *je* me trouve *en ce moment*. S'il existe des granges factices dans le monde actuel, mais qu'il n'y en a pas dans la situation en question, alors la possibilité que *je* sois *en ce moment* en train de regarder une grange factice, ne sera qu'une *possibilité physique*. En résumé, en ce qui concerne les mondes possibles *centrés* (sur un sujet et un temps), une possibilité sera apparemment une *possibilité effective* si, et seulement si, elle existe dans la situation bien précise en question. Autrement dit, quand on se concentre sur des possibilités *de se et nunc*, on se concentre, par définition, sur des possibilités qui concernent une situation bien précise ; ce qui semble entraîner qu'il existerait tout simplement une contradiction dans les termes si l'on affirmait, relativement à *ces* possibilités-là, qu'*elles* ne sont pas effectives par rapport à la situation en question, mais effectives par rapport au monde actuel considéré dans sa totalité⁶⁴.

Or, on peut s'appuyer sur cette catégorisation pour formuler, d'une manière plutôt générale, des doutes dont on parlera par la suite et se demander, par conséquent, la chose suivante ; c'est-à-dire pourquoi, même en laissant de côté des possibilités simplement logiques⁶⁵, nous devrions nécessairement considérer comme pertinentes, quand on s'interroge sur la connaissance de propositions portant sur des mondes possibles centrés, seulement celles qui correspondent à des possibilités existant effectivement dans la situation en question. Il est difficile, autrement dit, de voir quelles seraient les raisons qui justifieraient que nous ne considérions pas également *d'autres* possibilités effectives, c'est-à-dire des possibilités relatives à *d'autres* situations qui existent et/ou ont existé actuellement, et qui sont similaires⁶⁶ à la situation actuelle que l'on est en train de considérer maintenant. Et il semble difficile aussi - une fois que l'on a admis que nous ne pouvons

62 Et il n'y en a jamais eu.

63 Si donc la possibilité qu'il y ait des granges factices dans le monde actuel n'est pas, à son tour, une *possibilité effective* par rapport au monde actuel considéré dans sa totalité.

64 C'est-à-dire que la possibilité que *je* sois *en ce moment* en train de regarder une grange en papier mâché, est une possibilité effective *si, et seulement si*, il y a des granges en papier mâché dans la situation en question ; ce qui n'empêche pas du tout, évidemment, que la possibilité qu'il y ait des granges en papier mâché dans le « monde réel » (et donc celle que *quelqu'un* soit, à un moment ou à un autre, effectivement en train de regarder l'une de ces granges factices) soit *éventuellement* (c'est-à-dire au cas où des granges en papier mâché existent et/ou ont existé dans le monde actuel considéré dans sa totalité) une possibilité effective par rapport au monde actuel. Mais la première possibilité est justement une possibilité *différente* de celle selon laquelle quelqu'un pourrait, à un moment ou à un autre, être en train de regarder une grange en papier mâché (même si elle semble impliquer la seconde : si je peux en ce moment être, *de facto*, en train de regarder une grange en papier mâché, il existe alors des granges en papier mâché dans la situation bien précise où je me trouve ; mais s'il y en a, la possibilité qu'il y ait des granges en papier mâché est donc une possibilité effective même par rapport au monde réel considéré dans sa totalité ; mais alors - nous venons de le souligner - même la possibilité que quelqu'un soit, à un moment où à un autre, en train de regarder une grange en papier mâché le serait).

65 Qui seront à leur tour examinées surtout dans les chapitres 2 et 3.

66 Sous certains aspects bien précis que nous pourrions avoir de bonnes raisons d'évaluer comme significatifs.

pas nous limiter aux possibilités existant dans la situation bien précise en question⁶⁷ - de parvenir à montrer que nous pourrions néanmoins ignorer des possibilités qui ne sont peut-être pas *du tout* effectives, mais qui semblent cependant *aussi* physiques que celles qui existent déjà, *de facto*, dans le monde réel. Bref, il faudrait montrer pourquoi nous devrions nécessairement concevoir comme pertinentes seulement « the kind of possibilities that actually exist in the objective situation » (Drestke 1981, p. 131), même en admettant que nous puissions, tout du moins en principe, parvenir à saisir en quoi consiste vraiment la situation « objective » que nous sommes en train d'évaluer⁶⁸.

En d'autres termes, nous n'aurions peut-être pas de bonnes raisons⁶⁹ d'ignorer des alternatives données si la condition suivante est satisfaite : elles correspondent à des possibilités physiques⁷⁰ qui sont telles que si elles existaient actuellement dans la situation que l'on considère, elles seraient indistinguables, de la part du sujet en question, des possibilités qui existent actuellement, *de facto*, dans la situation en question. En raison de cette indiscernabilité, le sujet en question se trouverait disposer⁷¹ exactement du même « matériel » (des mêmes apparences), qu'il élaborerait en s'appuyant exactement sur les mêmes « méthodes » pour parvenir, vraisemblablement, exactement au même type de croyance - qui pourrait néanmoins se révéler, dans ce dernier cas, fausse également.

3. Quels sont le but et la structure de l'analyse critique de l'article de Stine *Skepticism, Relevant Alternatives and Deductive Closure*

L'article de Stine du 1976, est un texte dans lequel l'auteur se propose justement de développer une conception de la connaissance selon laquelle la notion d'*alternative pertinente* nous fournit un instrument adéquat pour répondre tout du moins à certaines des objections soulevées par le sceptique. Dans l'article que l'on est en train de considérer, elle critique par ailleurs l'affirmation selon laquelle l'acceptation, pour s'opposer au scepticisme, d'une position qui soit basée sur la

67 C'est-à-dire une fois que l'on a admis qu'il faut contempler, *tout au moins*, toutes ces possibilités qui font partie des *possibilités effectives* par rapport au monde actuel considéré dans sa totalité.

68 Et que l'on a affaire à une situation où je ne suis pas un cerveau dans une cuve (ni rien de similaire). En effet, dans ce dernier cas, cela n'aurait pas de sens de s'interroger sur la question de savoir s'il est légitime ou non de parler de « connaissance » pour se référer, par exemple, à la croyance vraie que ce que je suis en train de regarder est une (véritable) grange (concernant une situation présumée où il n'y a pas de granges factices aux alentours) - du fait que celle-ci, comme toutes (ou presque toutes) mes croyances, serait, dans une situation sceptique de ce type-là, fausse : il n'y aurait aucune (ou presque aucune) croyance vraie dont on peut se demander si elle est une connaissance ou non.

69 Et, en tout cas, il semble qu'un théoricien des alternatives pertinentes qui voulait rendre tout au moins plausible sa propre conception bien précise, devrait éventuellement les fournir.

70 Toujours en n'admettant (encore une fois) que *conditionnellement* que nous pouvons ignorer légitimement celles qui seraient *simplement* logiques.

71 Tout comme s'il se trouvait dans un scénario parmi ceux qui ont été envisagés traditionnellement par le sceptique radical.

notion susdite, doit nécessairement comporter le refus du soi-disant *principe de clôture épistémique déductive*, comme le pensent certains⁷² des adversaires du scepticisme. Je partage avec Stine l'idée que, même si ce principe peut normalement être remis en question⁷³, il est refusé par des auteurs tels que Drestke ou Nozick, sur la base de raisons discutables⁷⁴. En outre, je suis moi aussi enclin à penser que la question du scepticisme et celle de la validité de ce principe sont (tout du moins relativement) indépendantes l'une de l'autre, c'est-à-dire qu'il est possible d'être sceptique ou anti-sceptique *indépendamment* que l'on accepte ou que l'on n'accepte pas le principe de clôture épistémique déductive, et vice versa.

Ma façon de procéder dans l'analyse critique de l'article de Stine sera la suivante : avant tout, je proposerai deux situations différentes concevables à l'intérieur desquelles les sujets en question s'attribuent la connaissance d'un même type de proposition ; j'essayerai à cet égard de montrer que si on n'est pas disposé à concéder que l'on puisse parler légitimement de « connaissance » dans l'un des deux cas - et vraisemblablement on ne devrait pas l'être - alors il n'est peut-être pas légitime de parler de « connaissance » dans l'autre non plus. Ensuite, je soulignerai que s'il n'est pas légitime de parler de « connaissance » dans ce dernier cas alors, pour *chaque* situation concevable⁷⁵, il est peut-être *toujours* possible d'imaginer des alternatives à la proposition avec laquelle on se propose de décrire un certain objet qui seraient pertinentes et telles qu'elles invalident nos attributions de connaissance ; cela équivaudra donc à conclure que, finalement, il n'est peut-être *jamais* légitime d'attribuer à un sujet quelconque, dans n'importe quelle situation, la connaissance d'une proposition quelconque - du moins en se limitant aux propositions qui portent sur la prétendue « réalité extérieure ».

Une fois cela fait, je proposerai également d'autres remarques, parmi lesquelles il y en aura certaines que j'aborderai à nouveau et développerai plus en profondeur en analysant la théorie de la connaissance nozickienne et le contextualisme épistémique de David Lewis.

4. Deux situations concevables et leurs implications présumées⁷⁶

Le but principale de ce chapitre est de préciser, tout du moins en partie⁷⁷, ce qu'il y a de

72 Par exemple, Nozick lui-même.

73 Et on verra (dans le chapitre consacré à la théorie de la connaissance de Nozick) quelle est notre manière bien précise de le contester.

74 Ensuite, en parlant de Nozick, on verra en détail pourquoi.

75 Parmi celles dans lesquelles un sujet donné formule une croyance donnée sur un objet présumé qu'il serait en train de percevoir ou de se rappeler - ou alors sur lequel porte le témoignage d'autrui.

76 Au cours de ce texte, j'alterne la référence à l'alternative *mulet maquillé* avec celle à l'alternative *grange en papier mâché*, pour la seule raison (étant donné que je considère ces alternatives-ci comme des alternatives *du même genre*) que je me laisse guider par l'auteur que je suis à la trace.

77 La discussion de ce point bien précis sera, en effet, ultérieurement développée.

problématique, à notre avis, dans l'idée que nous pouvons ignorer, dans nos attributions de connaissance et d'ignorance, ce qui peut *effectivement* arriver dans le monde actuel considéré dans sa totalité ; que nous pouvons nous limiter, spécifiquement, à la considération de ce qui peut *effectivement* arriver dans la situation bien précise que nous sommes en train d'examiner. Commençons donc par comparer les deux situations suivantes.

Dans le premier cas, deux individus vont dans un zoo où tout se passe comme cela semble se passer « normalement » dans les zoos et l'un d'entre deux, en indiquant un animal apparemment identique à un zèbre, dit à l'autre : « Je sais que cet animal-là est un zèbre ». Dans ce cas, l'animal en question est en effet un zèbre.

Dans le deuxième cas, deux individus décident d'aller au zoo, mais, à cause d'un contretemps, ils arrivent quelques instants après l'horaire prévu pour leur arrivée s'ils n'avaient pas eu ce contretemps. Le directeur du zoo décide de faire maquiller un mulet de manière à le rendre identique à un zèbre et de le faire placer à l'intérieur de la clôture où généralement se trouve le zèbre, au lieu du zèbre lui-même (qui vient d'être provisoirement emmené ailleurs). Au cours de la journée, le directeur fait retourner le zèbre à sa place habituelle, après avoir enlevé le mulet qui l'avait remplacé. Les deux amis, qui ignorent tout cela, arrivent devant la clôture en question juste un instant après que le zèbre a été remis à sa place. Répétons que, sans ce contretemps, ils seraient arrivés devant la clôture en question quelques instants plus tôt - donc avant le retour du véritable zèbre à sa place, alors que le mulet maquillé se trouvait encore derrière la clôture. Dans ce contexte, l'un des deux dit à l'autre, tout en indiquant l'animal qui se trouve devant lui : « Je sais que cet animal-là est un zèbre ». Il se trouve que dans ce cas aussi, comme nous venons de le voir, cet animal-là est en effet un zèbre.

Or, on peut se demander s'il est légitime de soutenir que, dans le premier cas, l'individu qui affirme *savoir* que l'animal qu'il voit est un zèbre *sait* en effet qu'il est un zèbre et que, au contraire, dans le second cas, l'individu qui affirme *savoir* que l'animal qu'il voit est un zèbre *ne sait pas* qu'il est un zèbre (comme peut-être Stine elle-même le croirait). En d'autres termes, est-il légitime de penser, en ce qui concerne le premier cas, qu'à la différence du second c'est un cas où on a effectivement de la connaissance, car l'alternative *mulet maquillé* n'est pas pertinente ici et ne nécessite donc pas d'être éliminée - ce qui, à la lumière des données probantes dont le sujet en question dispose, ne serait pas possible⁷⁸?

Rappelons que, selon Stine, une alternative est pertinente, dans un contexte donné, « only if there is some reason to think that it is true » (1976, p. 252). Il devient donc décisif de comprendre ce qu'il

⁷⁸ Si ce n'est pas *en principe*, du moins *de facto* : on peut en effet imaginer une manière qui rendrait *au moins en principe* possible, pour le sujet en question, d'éliminer l'alternative en question - du moins jusqu'à ce que cette alternative ne fasse pas partie des alternatives radicalement sceptiques (ces dernières, au contraire, ne pouvant *jamaï*s, par définition, être éliminées). On reviendra en tout cas sur ce point bien précis dans la suite du texte.

faudrait entendre par « avoir des raisons de penser qu'une alternative est vraie » - or elle ne fournit presque pas de renseignements à cet égard. Il devient, en particulier, décisif de comprendre si la considération que l'alternative en question se réalise (ou, du moins, pourrait *de facto* se réaliser) dans des situations concrètes du monde actuel⁷⁹ parmi lesquelles, pour ce que le sujet en question peut discerner, pourrait aussi figurer *la sienne propre*, ne pourrait pas être une bonne raison de penser que cette alternative est vraie dans le contexte en question. En d'autres termes, il faudrait d'une manière quelconque montrer pourquoi l'on pourrait éventuellement ignorer légitimement ce qui se passerait dans des contextes qui sont tels à satisfaire la condition suivante : si le sujet en question s'y trouvait (et l'on est en train de supposer qu'il pourrait *effectivement* s'y trouver⁸⁰), il disposerait *exactement* des mêmes « éléments » pour estimer une alternative du genre *mulet maquillé* vraie, que ceux dont il dispose quand il se trouve dans un contexte⁸¹ où, *de facto*, cette alternative ne se réalise pas ni ne pourrait se réaliser. En résumé, il est difficile de voir pourquoi la pertinence d'une alternative bien précise, par rapport à un contexte bien précis, devrait se fonder *seulement* sur le fait qu'elle se réalise ou puisse se réaliser, *de facto*, dans ce contexte-là ; on ne voit pas, spécifiquement, pourquoi elle ne pourrait pas se fonder *aussi* sur le fait qu'elle se réalise ou puisse se réaliser, *de facto*, dans des situations du monde actuel que l'on ne peut pas distinguer de la première, et qui sont donc telles que, pour ce que le sujet en question peut discerner, elles pourraient comprendre également la sienne propre. Ne pourrait-il pas s'agir d'une raison valide pour penser que l'alternative en question est vraie ?

En fait, si l'on ne pense pas qu'une telle considération⁸² constitue une bonne raison de penser que l'alternative en question est vraie dans des contextes où elle ne se réalise pas ni ne pourrait *de facto* se réaliser, l'on ne devrait peut-être pas le penser non plus⁸³ en référence à des contextes où cette alternative se réalise ou, du moins, pourrait *de facto* se réaliser. Soit les contextes du premier type, soit ceux du second, pourraient en effet - concernant ce que les sujets qui s'y trouvent sont en mesure de discerner - être des contextes où l'animal qu'ils sont en train de voir et sur lequel leur propre auto-attribution de connaissance porte est un mulet maquillé. Si la considération que nous venons de mentionner était négligeable dans un contexte comme le premier que l'on a imaginé, elle devrait donc, vraisemblablement, l'être aussi dans un contexte comme le second que l'on a imaginé. Mais, si dans un contexte de ce dernier type on ne peut pas s'appuyer sur *cette raison bien précise* pour évaluer comme pertinente l'alternative *mulet maquillé*, il semble alors que dans ce type bien

79 Comme celle imaginée dans le second des cas proposés.

80 Signalons que l'alternative bien précise *mulet maquillé* semble en effet être précisément une possibilité de ce genre ; autrement dit, elle semble correspondre non seulement à une alternative physiquement possible (dans le sens auquel nous avons fait allusion précédemment), mais aussi à une alternative telle qu'elle a *déjà* existé (Corriere della Sera 2009) - ce qui fait vraisemblablement que l'on peut justement la considérer comme étant possible dans un sens plus fort que la possibilité physique aussi .

81 Comme celui imaginé dans le premier des cas proposés.

82 Ou quelque chose d'équivalent.

83 Étant donné justement l'impossibilité de distinguer les deux typologies de contexte de la part des sujets impliqués.

précis de contexte nous n'aurions probablement pas *du tout*, en tant que sujets de l'attribution en question, de raisons pour l'estimer de cette manière ; c'est-à-dire que nos⁸⁴ critères de pertinence obligeraient le sujet que l'on est en train de considérer dans le second des cas proposés, s'il les suivait, à ne pas estimer pertinente, par rapport à sa situation bien précise, une alternative qui néanmoins se réalise ou, du moins, pourrait - toujours à la manière d'une *possibilité effective* - se réaliser dans cette situation-là ; le sujet en question serait, par conséquent, obligé, *par là même*, d'ignorer une alternative dont la considération aurait pu l'empêcher de produire, dans cette situation-là, une croyance fausse⁸⁵.

En effet, si on ne peut pas s'appuyer sur des raisons de ce genre pour décider de la pertinence d'une alternative donnée dans un contexte donné, il devient difficile de voir quelles raisons *ultérieures*⁸⁶ nous - en tant que sujets⁸⁷ - pourrions *jamais* avoir pour considérer une alternative du genre *mulet maquillé* pertinente dans un contexte où elle représente, pourtant, une possibilité qui se réalise ou, du moins, qui pourrait *de facto* se réaliser. Mais, ce résultat ne devrait-il pas nous pousser à remettre en question l'acceptation de tels critères ? Autrement dit, je doute sérieusement qu'il soit légitime d'accepter des standards épistémiques qui *obligeraient* le sujet à ignorer, dans des situations bien précises dans lesquelles il pourrait effectivement se trouver, *précisément* la possibilité qui se réalise *de facto* (ou, tout du moins, qui pourrait *de facto* se réaliser) ; je doute, pour le dire autrement, qu'il soit légitime de se baser sur des critères qui amèneraient le sujet à considérer non pertinente une alternative qui pourrait parfois, cependant, effectivement correspondre à ce qui (comme on le présume) devrait servir de paramètre de référence pour établir la pertinence de n'importe quelle autre alternative, c'est-à-dire *l'actualité*.

Considérons en effet, encore une fois, le cas où mon monde actuel est le monde possible où ce que je vois en ce moment est ou, du moins, pourrait *de facto* être un mulet maquillé de façon à devenir identique à un zèbre. Si nous pensons que l'actualité du sujet doit toujours être considérée comme pertinente⁸⁸ alors, quand mon actualité correspond effectivement à une situation où ce que je

84 En entendant par « nos », ceux qui seraient propres à n'importe quel attributeur de connaissance, que ce soit le sujet lui-même sur lequel l'attribution porte ou alors quelqu'un d'autre.

85 Qu'il aurait produite s'il était arrivé au zoo juste un instant auparavant - quand il y avait encore le mulet maquillé à l'intérieur de la clôture - ce qui n'est pas arrivé que par pur hasard.

86 Au-delà du fait d'avoir déjà, d'une manière quelconque, « vérifié » (tout du moins en termes généraux) comment les choses se passent effectivement dans la situation en question ; mais, dans ce dernier cas - c'est-à-dire si nous, en tant que sujets de l'attribution, avons d'une manière quelconque déjà vérifié, par exemple, qu'il y a des mulets maquillés dans ce zoo bien précis - nous ne formulerions vraisemblablement pas, tout simplement, la croyance que « ce que je suis en train de voir est un zèbre ». Il n'y aurait donc, à ce moment-là, aucune croyance éventuellement vraie à propos de laquelle se demander si elle correspond ou non à une connaissance effective.

87 « So too, there are clear differences among the views just sketched as to just how we are to conceive of context, insofar as it is thought to be of central epistemological importance : sometimes it is conceived of in 'subject' terms (facts about the putative subject of knowledge, *qua* such subject, including features of his/her environment, social or not) ; sometimes, the concern seems to be more with facts about those who are attributing knowledge (which may include the subject, albeit *qua* knowledge attributor), rather than the subject of the attribution » (Rysiew 2016).

88 Ce qui correspond vraisemblablement à l'opinion de n'importe quel philosophe qui aborde ce genre de sujet : « l'actualité est toujours une alternative pertinente; il n'est jamais légitime de présupposer quelque chose de faux ». (Lewis 1996, p. 365).

vois est (ou pourrait *de facto* être) un mulet maquillé, il faut justement considérer pertinente cette alternative-là. Cependant, quelles sont les raisons que j'aurais⁸⁹ (que je pourrais *jamais* avoir), même si je me trouvais dans *cette situation-là*, de penser que cette alternative est vraie ? Quelles sont les raisons que je pourrais jamais avoir pour la considérer, même dans une situation où elle pourrait finalement s'avérer vraie, une alternative du genre de celles « that i need trouble myself about rejecting » (Stine 1976, p. 252) ? J'aurais, me semble-t-il, *exactement* les mêmes raisons que celles qui se présenteraient si je me trouvais, au contraire, dans une situation où ce que je vois est un zèbre et où, *de facto*, il ne pourrait qu'en être un.

Si donc (répétons-le) la considération susdite⁹⁰ n'est pas suffisante à rendre l'alternative *mulet maquillé* pertinente dans le cas où ce que l'on voit est⁹¹ un zèbre, cette considération ne devrait vraisemblablement pas l'être *non plus* dans le cas où ce que l'on voit est⁹² un mulet maquillé. Mais si, dans ce dernier cas, le sujet en question ne pouvait pas considérer pertinente cette alternative *en vertu de cette raison-là*, quelle autre raison *lui* permettrait de la considérer pertinente *dans cette situation bien précise* ? Il ne pourrait pas s'agir, en effet, d'une raison qu'il possède dans ce dernier type de situations et qu'il n'aurait pas, d'autre part, dans celles où ce qu'il voit est un zèbre et où, *de facto*, il ne pourrait qu'en être un⁹³. Il semble donc que, soit une telle alternative est pertinente, en vertu de cette raison-là, même quand mon actualité est une situation où ce que je vois est un zèbre et, *de facto*, ne pourrait qu'en être un - et, dans ce cas, le fait de ne pas pouvoir l'ignorer invaliderait vraisemblablement nos attributions de connaissance ; soit cette alternative-là n'est pas pertinente, en vertu de cette raison-là, ce même pas quand mon actualité est une situation où ce que je vois est ou pourrait *de facto* être un mulet maquillé ; mais, encore une fois, dans ce dernier cas nos critères de pertinence obligeraient justement le sujet en question, dans certaines situations dans lesquelles il pourrait effectivement se trouver, à évaluer comme non pertinente une alternative qui pourrait néanmoins se réaliser *de facto*⁹⁴, en le conduisant par conséquent à formuler, dans ces situations-là, des croyances qui pourraient se révéler fausses.

On pourrait peut-être affirmer, à ce niveau, que si, d'une part, de tels critères obligeaient le sujet dont le statut épistémique est en question à ignorer, dans des cas qui pourraient concrètement se présenter, exactement l'alternative qui se réalise, d'autre part ils nous (en tant qu'attributeurs) permettraient de lui attribuer des connaissances dans beaucoup d'autres cas où, sinon⁹⁵, on n'aurait

89 En tant que sujet qui se trouve à l'intérieur du contexte en question.

90 C'est-à-dire la considération qu'il y a des mulets maquillés dans le monde réel considéré dans sa totalité, et qu'il n'est pas en mesure de distinguer la situation où il y en a de celle où il n'y en a pas.

91 Et, *de facto*, ne pourrait que l'être.

92 Ou, du moins, pourrait *de facto* l'être.

93 Étant donné, encore une fois, que le sujet n'est justement pas en mesure de distinguer les deux typologies de situations en question.

94 Du fait qu'il n'y a vraisemblablement pas *d'autres* raisons qui la rendraient telle, du moins (nous l'avons déjà souligné) de raisons *disponibles au sujet* qu'on est en train d'examiner, s'il ne sait pas déjà, au minimum, qu'il se trouve dans un contexte « anormal ».

95 C'est-à-dire si on avait justement considéré comme pertinente cette alternative-là.

pas pu les lui attribuer. Mais, ne s'agirait-il pas d'une explication *ad hoc* de la raison qui nous amènerait à considérer comme non pertinente une alternative donnée ? Cela semble en effet un peu comme si je disais : ignorez-vous les alternatives qui sont telles que, si vous ne les ignoriez pas, vous ne pourriez pas attribuer au sujet que l'on est en train d'examiner des connaissances à chaque fois que vous voulez les lui attribuer ; il faudrait donc les ignorer même si l'on peut les ignorer de façon cohérente seulement en dévaluant⁹⁶ la *seule* raison qui permettrait au sujet en question de ne pas négliger, dans certaines situations bien précises dans lesquelles il pourrait effectivement se trouver, la possibilité qui se réalise *de facto*⁹⁷ - et par conséquent de ne pas formuler, dans ces situations-là, des croyances fausses.

En d'autres termes, pour avoir une explication qui ne soit pas *ad hoc*, on devrait peut-être trouver des raisons pour estimer une alternative donnée comme pertinente (ou non) *indépendamment* de la façon dont nous désirons que les choses se passent, c'est-à-dire indépendamment de notre volonté d'attribuer ou non des connaissances. Si (comme le dit Stine) une alternative donnée est pertinente « seulement s'il y a quelques raisons de penser qu'elle est vraie » alors, si nous pensons posséder de telles raisons valides, on devrait vraisemblablement l'estimer pertinente même si la concevoir de cette manière rendrait rare, ou impossible, le fait d'attribuer (à nous et/ou à d'autres) des connaissances. En paraphrasant, il est peut-être discutable de considérer comme une bonne raison pour ignorer une alternative donnée - face à des raisons ultérieures que l'on pourrait, d'autre part, éventuellement formuler en sa faveur - la considération que, si on ne l'ignorait pas, on ne pourrait pas attribuer au sujet dont on parle toutes les (ou la plupart des) connaissances que l'on veut lui attribuer. Nous pourrions, tout simplement, avoir des « désirs » - comme justement celui d'attribuer fréquemment des connaissances - qui ne se conformeraient finalement pas à ce que nous pouvons effectivement connaître, à ce que le « monde » et une évaluation de celui-ci qui n'était pas « intéressée », nous donne le droit de croire.

Du reste, Stine elle-même est disposée à reconnaître que le concept d'*avoir quelques raisons de penser qu'une chose est vraie* est considérablement vague ; et elle l'est, par conséquent, à concéder qu'à partir de *quelques* standards élevés, il est en effet légitime d'affirmer que nous avons des raisons de penser que même des alternatives quelque peu pittoresques sont vraies⁹⁸. Bref, elle pense que le scepticisme est, *en un certain sens*, insurmontable. Cependant, elle n'est pas d'accord sur le fait qu'il le serait *dans n'importe quel sens* ; c'est-à-dire que l'on n'aurait pas le droit d'adopter, peut-être dans des contextes différents de celui d'une discussion philosophique, des standards moins élevés qui permettraient d'ignorer des alternatives qui pourraient, sinon, nous conduire au

96 C'est-à-dire en la considérant comme « mauvaise ».

97 C'est-à-dire la même alternative qui, du fait qu'on l'ignore, permettrait d'attribuer toute une série de connaissances que nous ne pourrions pas attribuer autrement.

98 Selon *quelques* standards très élevés bien précis, même les alternatives du type *cerveau dans une cuve*.

scepticisme - et de nous attribuer donc légitimement toutes les (ou, tout du moins, beaucoup des) connaissances que nous pensons généralement avoir.

En effet, à partir de la définition, très générique, de pertinence d'une alternative proposée par Stine, il semble qu'en fonction des standards que l'on décide d'adopter, nous pouvons nous considérer soit légitimés à ignorer, soit obligés de ne pas ignorer, une alternative donnée ; il s'agit de standards qui, à son avis, peuvent justement légitimement varier⁹⁹ - et ce sont, éventuellement, ceux qui sont adoptés par le sceptique qui font que « if not flatly wrong, he is at least very peculiar » (1976, p. 257) - en vertu de l'ampleur d'une notion comme « avoir quelques raisons de penser qu'une chose est vraie » et de celle de « connaissance », qui est liée à cette dernière.

Je suis, au contraire, enclin à penser qu'une alternative du genre *mulet maquillé* (même si l'on concède *conditionnellement* que l'on peut, par contre, en ignorer d'autres plus « extrêmes ») doit *toujours*¹⁰⁰ être estimée pertinente - et que donc le scepticisme est, vraisemblablement, insurmontable *dans tous les sens*. Je suis enclin à accepter cette idée, premièrement, car je pense qu'adopter, tout du moins dans l'analyse de certaines situations bien précises, des standards moins élevés, équivaut à s'appuyer, dans l'analyse de telles situations, sur une conception discutable de la connaissance ; on s'appuierait en effet, à ce moment-là, sur une conception qui ne semble pas être compatible avec l'idée, apparemment plutôt plausible, d'un changement des croyances du sujet sur lequel on s'interroge en fonction des changements des « faits »¹⁰¹ du monde sur lesquels ses croyances portent¹⁰².

Il est en effet vraisemblablement nécessaire qu'il y ait, d'une manière ou d'une autre, une variation de nos croyances en correspondance avec des variations dans les « faits » auxquels elles se proposent de se référer¹⁰³, pour que ces croyances méritent d'être appelées « connaissances ». En fait, si les faits variaient et la croyance en question restait néanmoins toujours la même - ou alors si, en tout cas, les variations dans celle-ci n'arrivaient que d'une manière arbitraire - on ne voit pas *en quoi* une croyance de ce type serait différente, dans la meilleure des hypothèses, d'une simple

99 C'est cet aspect bien précis de sa conception qui fait qu'on peut probablement la considérer comme une forme de « proto-contextualisme ».

100 C'est-à-dire en relation avec n'importe quelle situation bien précise que nous pouvons considérer.

101 En comprenant par ce mot soit les « faits » qui vont constituer l'ensemble des faits existant déjà dans le monde actuel considéré dans sa totalité - les faits qui dépendent de celles qui seraient les *possibilités effectives* par rapport au monde actuel considéré dans sa totalité - soit ceux dont l'existence, même si elle n'est pas effective, s'avère tout à fait compatible avec l'acceptation des plus solides parmi nos théories physiques en vigueur - les faits qui dépendent de celles qui seraient les *possibilités physiques* concernant le monde actuel. Même si dans le chapitre sur Stine nous continuerons à nous en tenir, la plupart du temps, à soutenir qu'une alternative du genre *mulet maquillé* ne peut peut-être pas être ignorée *si elle correspond à une possibilité effective par rapport au monde actuel dans sa totalité* (s'il y a et/ou il y a eu quelque part dans le « monde réel » des mulets maillés), par la suite on essaiera en effet (nous y avons déjà fait allusion) de montrer que l'on ne peut peut-être pas l'ignorer *non plus* même *si elle correspond à une possibilité simplement physique*.

102 Qu'il sache ou non, à son tour, de savoir.

103 Cette idée sera explicitement soutenue, par exemple, par Nozick (1981), qui justement inclut la référence à ce qui devrait se passer dans des situations *contrefactuelles* par rapport à la situation bien précise que l'on est en train d'analyser, parmi celles qu'il identifie comme les conditions nécessaires et (conjointement) suffisantes de la connaissance.

croyance vraie¹⁰⁴. Et ça n'aurait donc probablement pas du sens, à ce moment-là, d'affirmer de *connaître* cette proposition que nous croyons véridiquement, vu qu'il s'agirait justement d'une proposition que nous continuerions à croire même dans des circonstances où elle ne serait cependant pas vraie ; vu qu'il s'agirait, autrement dit, d'une proposition que l'on croirait même si l'on se trouvait dans certaines situations bien précises où l'on pourrait effectivement (ou alors, au minimum, physiquement) se trouver et où elle serait (ou pourrait être), néanmoins, fausse. On la croirait en tout cas et en outre - ce qui est, vraisemblablement, encore plus important - il semble qu'on la croirait, dans ce dernier type de situations, pour les *mêmes* facteurs qui nous poussent à la croire dans la situation en question. En effet, on la croirait apparemment, dans des situations contrefactuelles de ce genre, en vertu de notre relation au *même* type d'apparences et à la lumière d'un *même* type de processus (ou « méthodes »¹⁰⁵) qui, à partir de ces apparences-là - qui constitueraient son « input » - conduirait à un « output » consistant dans le *même* type de conclusion. Bref, il semble qu'on la croirait en tout cas, même si on se trouvait dans des contextes qui sont, *tout du moins*, physiquement possibles - mais parfois déjà existant aussi - où elle serait fausse ; ou alors, dans le meilleur des cas, dans des contextes où elle serait vraie seulement « par hasard » - c'est-à-dire en vertu des facteurs¹⁰⁶ dont l'occurrence semble accidentelle et imprévisible et, en tout cas, telle qu'elle transcende complètement la possibilité de n'importe quelle choix délibéré par le sujet.

5. Internalisme et externalisme par rapport au cas des granges

Il est peut-être important de préciser, en ce moment, que ce que je suis en train de souligner ne présuppose pas nécessairement une vision internaliste de la connaissance, au sens où cela est *aussi* compatible avec une position de genre externaliste¹⁰⁷. Autrement dit, je ne suis *pas* en train de

104 On pourrait évidemment, à ce propos, essayer de proposer qu'une variation de ce genre ne doit pas nécessairement être telle qu'elle existe dans *toutes* les circonstances qui pourraient effectivement se réaliser ; et que, par conséquent, l'existence de circonstances « anormales » dans lesquelles nous continuerions à avoir une certaine croyance bien précise, tout en variant les faits auxquels elle se propose de se référer, ne constitue peut-être pas une menace effective pour l'idée que l'on peut, de toute manière, parler de « connaissance » si la croyance en question varie, *de facto*, dans toutes les circonstances considérées comme « normales ». Les difficultés - peut-être insurmontables - qui sont inhérentes à une conception de ce genre, seront discutées en détail très bientôt, au moment d'analyser de façon critique la définition de la connaissance (non inférentielle) proposée par Armstrong (1973) et l'analogie du thermomètre.

105 On verra bientôt que Nozick s'exprime plutôt de cette façon pour se référer à la manière bien précise par laquelle on peut se former une croyance bien précise.

106 Comme l'occurrence du contretemps dans notre exemple précédent, ou le fait d'avoir tourné les yeux vers l'une des rares granges authentiques dans une région parsemée de granges factices.

107 Il semble en effet que même le contextualisme épistémique peut, en principe, être divisé entre un côté internaliste et un côté externaliste. On peut lire par exemple dans l'article, déjà cité, de la Stanford Encyclopedia (2016), que « whereas DeRose's Rule of Sensitivity deals with how far out into the space of possible worlds one must be able to 'track the truth', insofar as he locates the relevant standards in terms of the strength or goodness of the subject's reasons or evidence, Cohen's is an 'internalist' brand of contextualism ».

soutenir¹⁰⁸ qu'un individu qui affirmerait savoir que ce qu'il voit est une (véritable) grange (*p*), et qui le ferait dans une région où il n'y a pas de granges factices, ne *saurait* pas, en tout cas, que *p* car pour savoir il faut aussi *savoir de savoir*¹⁰⁹, et que cet individu-là ne saurait pas qu'il sait étant donné qu'il ne sait pas¹¹⁰ qu'il n'est pas dans le pays des granges factices¹¹¹. Ce que je soutiens c'est qu'il n'est peut-être pas légitime d'affirmer, en ce qui concerne cet individu-là, qu'il *sait* que *p* car, au-delà de ne pas pouvoir se former une croyance qui soit convenablement justifiée à cet égard, il ne semble même pas se trouver dans une relation « épistémiquement appropriée » au monde ; s'il se trouvait dans une relation de ce genre¹¹², quelqu'un qui n'accepterait pas une position internaliste, pourrait en effet penser que cela suffit pour pouvoir correctement affirmer qu'il connaît - même s'il ne sait pas, et ne pourrait peut-être même pas en principe jamais savoir, qu'il est dans une relation de ce genre.

On peut vraisemblablement parler d'une relation qui serait, de ce point de vue, appropriée si, et seulement si, elle était telle que, en vertu de sa propre nature à elle, les croyances du sujet que l'on est en train de considérer variaient *en fonction* des variations dans les « faits » auxquels elles se réfèrent ; et si, par conséquent, elles demeureraient ainsi non seulement toujours vraies, mais également vraies en vertu de facteurs différents par rapport à une simple causalité. Autrement dit, les croyances en question seraient en mesure, en vertu de la relation susdite¹¹³, d'« enregistrer » correctement les variations survenues dans les faits eux-mêmes. Et la relation d'un sujet *x* avec le fait de se trouver, par exemple, dans une région sans granges en papier mâché, ne semble pas pouvoir jamais être qualifiée d'épistémiquement appropriée ; la raison en est que, justement, si cet individu-là se trouvait à son insu (au lieu de se trouver où il se trouve *de facto*) dans le pays des granges factices, il croirait en tout cas, vraisemblablement, que *p* - ses croyances ne varieraient donc pas en fonction de variations dans les faits ; il le croirait en tout cas et il le croirait, répétons-le, en vertu du même type de données probantes et du même type de « mécanismes »¹¹⁴ d'après lesquels il le croyait dans la première situation ; cependant, sa croyance serait fausse¹¹⁵ ou alors, dans le meilleur des cas, vraie seulement « par hasard »¹¹⁶ - c'est-à-dire dans des circonstances où elle aurait apparemment pu, *de facto*, être fausse aussi et où le fait qu'elle soit vraie plutôt que fausse n'a pas,

108Du moins *pas seulement*.

109C'est-à-dire avoir des raisons conclusives ou du moins probantes - selon la déclinaison bien précise de la conception internaliste de la connaissance sur laquelle l'on s'appuie - en faveur de ce que l'on croit.

110Par stipulation.

111Ce qui pourrait peut-être être vu comme une raison valable de ce type-là.

112Quelle que soit la manière bien précise de concevoir cette présumée relation épistémiquement appropriée.

113Qui pourrait par exemple être de type causal, même si on n'a pas ici besoin de trancher parmi plusieurs conceptions possibles au sujet de la nature effective de cette relation présumée appropriée.

114Peu importe de ce point de vue qu'on le conçoive comme étant, d'une manière quelconque, déjà inférentiel ou non.

115Et en tant que fausse elle ne pourrait bien évidemment pas être une connaissance.

116Et donc pas en vertu d'une relation épistémiquement appropriée entre la croyance en question (ou le sujet de cette croyance) et le fait auquel elle se réfère.

en tout cas, affaire à n'importe quel choix possible délibéré de la part du sujet¹¹⁷.

En résumé, il n'est peut-être pas possible qu'il existe une relation épistémiquement appropriée aux « faits » du monde - relation qui soit donc telle qu'un sujet qui l'instaurerait mériterait, *par là même*, d'être défini comme un sujet qui *connaît* ces faits-là. Pour pouvoir être configurée comme une relation appropriée, il semble en effet qu'elle devrait être telle que, *en vertu* des leurs variations, les croyances qui portent sur eux - et qui seraient, d'une manière quelconque, le produit de la relation susdite - varient aussi ; tandis qu'en réalité, il semble que *chaque* fait est tel qu'il pourrait varier sans des variations correspondantes des nos croyances, de façon à ce que nos croyances - tout en continuant à être tirées du *même* processus, qui consiste en la saisie et l'élaboration conceptuelle des *mêmes* données probantes - pourraient devenir fausses au lieu de vraies. Et si les faits peuvent varier sans que nos croyances correspondantes varient nécessairement à leur tour, c'est justement parce qu'ils pourraient varier, alors que les données probantes à notre disposition demeurent identiques. Et il semble que c'est à ces données probantes (et non à un *noumène* présumé qui serait au-delà de celles-ci) que, *de facto*, on se rapporte et que donc, à la rigueur, c'est notre relation avec elles - plutôt qu'avec les faits que nous pensons pouvoir inférer à partir d'elles - qui devrait, éventuellement, se révéler appropriée : « Si nous sommes réellement limités, dans la perception, aux « expériences », aux « sense data » ou aux « stimulations », qui nous apportent des informations antérieures à toute connaissance des objets, comment *pourrions-nous* jamais savoir ce qui se passe au-delà de ces « données » primitives ? Cela ne semblerait être possible que si nous connaissions une connexion quelconque entre ce à quoi nous sommes limités dans l'observation et ce qui est vrai dans le vaste domaine qui nous intéresse. Mais savoir qu'il y a une telle connexion, ce serait en fin de comptes déjà savoir quelque chose à propos de ce domaine plus large, et pas seulement au sujet de ce à quoi nous sommes limités par l'observation. Et nous serions alors sans explication générale satisfaisante de notre connaissance » (Stroud 1989, pp. 322-323). En d'autres termes, ce sont vraisemblablement ces données probantes que nous évaluons et utilisons éventuellement en guise d'« input » pour amorcer un processus qui nous conduira à la production, en guise d'« output », de certaines croyances bien précises. Pour avoir de la connaissance, il semble que ces données probantes - même en acceptant *conditionnellement* l'idée qu'à *partir d'elles* on peut effectivement, tout du moins en principe, établir la vérité ou la fausseté d'une croyance donnée¹¹⁸ - devraient donc

117Ni, de toute manière, à des propriétés particulières que le sujet en question posséderait et qui seraient différentes de celles qu'il (tout comme n'importe quel autre sujet) aurait si, dans des circonstances du même genre, sa croyance était fausse et non vraie. On abordera en tout cas ce dernier point bien précis dans la partie (qui suit immédiatement celle-ci) consacrée à la position gnoséologique bien précise d'Armstrong.

118On soutiendra, au cours de l'analyse de la conception de la connaissance lewisienne, la nécessité (si on veut considérer de manière justifiée les « données probantes » dont on peut disposer comme ce à partir de quoi évaluer la véracité éventuelle d'une croyance donnée) de s'appuyer sur une théorie de la « donnée empirique » préalablement développée et qui serait propre à nous montrer précisément la fiabilité effective des « données probantes » elles-mêmes. On essaiera à ce moment-là de mettre en évidence tous les problèmes qui rendent, à notre avis, difficile (voire impossible) d'élaborer une théorie convaincante de ce genre.

varier en correspondance des variations dans les faits auxquels nos croyances se proposent de se référer ; de sorte que, à partir de certaines données probantes bien précises, on pourrait arriver à prédiquer quelque chose sur certains faits bien précis, *et seulement sur ceux-ci*. Étant donné que, au contraire, les données probantes dont on peut jamais disposer semblent être (toujours ou du moins souvent) compatibles soit avec certains « faits » bien précis, soit avec d'autres¹¹⁹, il semble qu'aucun processus qui s'en sert pour arriver à produire des conclusions sur la nature effective des choses qui nous entourent ne peut finalement jamais être dit fiable ; pas plus, par conséquent, que l'on ne peut appeler « connaissance » n'importe quelle croyance élaborée par le biais de ce processus douteux : « [...] if you can't know the general character of your experiences' sources, you can't have any reason deriving from your experience » (Unger 1975, p. 237).

6. La proposition d'Armstrong : une analyse critique

Serait-il possible de dire (en s'appuyant sur ce qu'Armstrong soutient dans le passage cité par Stine) que l'existence de « circonstances anormales » dans lesquelles nos croyances ne sont pas fiables, ne constitue pas une bonne raison pour affirmer qu'il n'est pas non plus légitime de parler de « connaissance » quand nos croyances sont produites dans des « circonstances normales »¹²⁰?

It is not a conclusive objection to a thermometer that it is only reliable in a certain sort of environment. In the same way, reliability of belief, but only within a certain sort of environment, would seem to be sufficient for the believer to earn the accolade of knowledge if that sort of environment is part of his boundary-conditions (Armstrong 1973, p. 174).

Or, il peut être utile, à ce propos, de se demander si le fait de se trouver dans un environnement caractérisé par l'absence de granges factices au lieu d'un environnement où il y a des granges factices, peut d'une manière quelconque figurer parmi ce qu'Armstrong appelle nos *boundary-conditions*. Il semble, en fait, que c'est seulement dans le cas d'une réponse affirmative à cette dernière question que nous pouvons essayer légitimement de maintenir une distinction entre connaissance et ignorance. En effet, donner une réponse négative à la question susdite semble

¹¹⁹Et cela (nous l'avons déjà signalé) même en ignorant des mondes possibles particulièrement extravagants *à la malin génie*, et en se limitant par conséquent à considérer des possibilités moins radicales comme justement celle *grange en papier mâché*.

¹²⁰L'analyse de la position bien précise adoptée par Armstrong à cet égard nous servira soit à souligner les difficultés inhérentes à sa manière bien précise - qui nous semble être l'une des plus structurées qui aient jamais été produites à ce propos - de décliner l'idée que nous venons de mentionner, soit à faire émerger les (ou, du moins, certaines des) difficultés que rencontre n'importe quelle position de ce genre.

équivaloir à soutenir la chose suivante : qu'il n'y a pas de différences, du point de vue des propriétés¹²¹ qu'un sujet *S* peut avoir, entre la situation où le sujet perçoit une chose qui semble être une grange et qu'il se trouve dans une région caractérisée par l'absence de granges factices, et celle où le sujet perçoit une chose qui a la même apparence, mais qu'il se situe dans le pays des granges factices¹²². Et s'il n'y a pas de différences de ce genre alors, *ipso facto*, il n'y a pas de propriétés qui seraient telles que si un sujet les possède et qu'il croit quelque chose à propos d'un objet perçu bien précis, alors cette chose est vraie en ce qui concerne cet objet-là. Bref, il n'y aurait pas de propriétés qui seraient telles à satisfaire les conditions de la connaissance requises par la définition de la connaissance (non-inférentielle) proposée par Armstrong. Voyons donc quelle serait la réponse correcte à donner à cette question elle-même.

Si l'on s'appuie sur la définition de la connaissance (non-inférentielle) proposée par Armstrong, le fait d'affirmer qu'un sujet *S* connaît (de manière non inférentielle) la proposition que « ce que je vois est une (véritable) grange » (*p*), équivaut à soutenir la chose suivante : *S* a des propriétés (relationnelles et non relationnelles) qui seraient telles que c'est une loi de la nature que, si un sujet *x* possède ces propriétés-là alors, s'il croit que *p*, alors *p*.

Voici la définition d'Armstrong dans sa formulation originelle (1973) :

$(\exists H) [Ha \ \& \ \text{there is a law-like connection in nature } (x) (y) \{ \text{if } Hx, \text{ then } (\text{if } BxJy, \text{ then } Jy) \}]$.

L'expression « *BxJy* » indique le fait de croire (*B* est à la place de « believe »), de la part d'un sujet *x*, qu'un objet *y* a certaines caractéristiques *J* bien précises. *H*, par contre, peut être « any general property, non-relational and/or relational, that the believer *A* has, however complex this property may be » (1973, p. 172).

Si une précision exhaustive des propriétés pertinentes dont un sujet jouit dans des « circonstances normales » pouvait être telle que, parmi ces propriétés-là, il serait possible de compter aussi des propriétés qui se réfèrent, d'une manière quelconque, aux « circonstances normales » susdites, cet ensemble de propriétés serait, *de facto*, différent de celui d'un sujet qui se trouve dans un environnement « anormal » ; et c'est seulement à ce moment-là que l'on pourrait par conséquent soutenir¹²³ qu'un sujet *x* peut, quand il se trouve justement dans une situation « normale » de ce genre, effectivement connaître ; et cela même si dans des « circonstances anormales » il peut produire, à partir d'apparences disponibles qui sont du même type que celles dont il peut disposer dans des « circonstances normales », des croyances qui, dans ce dernier cas, seraient au contraire¹²⁴

¹²¹Relationnelles et non relationnelles.

¹²²Où alors, tout du moins, dans une situation où il y a quelques granges factices.

¹²³Tout du moins à la lumière de la définition de la connaissance non inférentielle proposée par Armstrong.

¹²⁴Où, tout du moins, pourraient *de facto* l'être.

fausses.

Considérons donc la situation dans laquelle il n'y a pas de granges factices aux alentours et demandons-nous la chose suivante : quelles seraient, dans des circonstances de ce genre, les propriétés (relationnelles et non relationnelles) telles que, si un sujet les possède et qu'il croit que p , alors (en vertu d'une loi de la nature présumée) p ? Serait-ce, *de facto*, des propriétés effectivement distinctes de celles qu'il aurait s'il y avait des granges factices aux alentours ?

Comme le précise Armstrong lui-même, il peut s'avérer très difficile de spécifier de manière exhaustive de telles propriétés, mais il semble en tout cas assez plausible que, parmi les propriétés « internes », on puisse inclure (pour le dire d'une façon plutôt générique) des choses comme une capacité visuelle optimale, une capacité d'attention optimale, l'absence de déficits cognitifs, etc... Et qu'en est-il de celles qui sont « externes » ou relationnelles, c'est-à-dire celles qui ont affaire à la relation entre le sujet et l'environnement bien précis où il se trouve ? On pourrait vraisemblablement nommer des choses comme un point d'observation optimal, des conditions de visibilité extérieure optimales (lumière optimale, absence de brume, etc...), etc... Que faut-il dire, par contre, des propriétés que possèdent peut-être les choses que l'on est en train de percevoir dans la situation en question, mais qui ne semblent avoir aucun rôle dans le processus actuel bien précis qui va de la perception d'un objet bien précis à la formation d'une croyance sur cet objet lui-même ? En d'autres termes, si ce que je perçois effectivement dans une situation bien précise ce sont, par exemple, seulement des propriétés visuelles d'un objet bien précis¹²⁵; et si c'est à partir de ce que je perçois¹²⁶ que je me forme une croyance sur l'objet en question ; alors l'on ne voit pas pourquoi je devrais néanmoins prendre en compte, quand j'essaye de formuler une liste des propriétés qui pourraient aspirer à satisfaire les conditions de la connaissance susdites dans le cas en question, des propriétés qui sont *éventuellement* possédées par l'objet en question, mais ne sont pas percevables au moyen de la faculté visuelle. On ne voit pas, autrement dit, pourquoi une propriété qui ne semble fournir aucune contribution causale¹²⁷ au processus perceptif actuel bien précis que l'on est en train de considérer, devrait néanmoins figurer dans la liste des propriétés qui garantiraient que si un sujet bien précis les possède alors, si dans ces circonstances-là il croit une chose bien précise sur un objet perçu bien précis, alors cette chose-là est vraie en ce qui concerne cet objet-là.

En ce qui concerne notre exemple, il ne semble justement pas y avoir de raisons pour inclure dans cette liste des propriétés qu'une véritable grange possède peut-être, mais qui ne semblent jouer aucun rôle dans le processus qui va de la perception de cette véritable grange à la croyance que p ¹²⁸.

125On fera bientôt allusion - en nommant l'exemple du chien - au fait que l'opinion d'Armstrong concernant ce qui se passe dans certaines situations bien précises comme celles exemplifiées par un cas comme celui des granges, semble être *précisément celle-ci*.

126Indépendamment de la question de savoir si une perception optimale doit ou ne doit pas être nécessairement complètement consciente.

127Ou quelque chose de similaire.

128C'est-à-dire qu'il ne semble pas légitime de subsumer sous H , par exemple, des propriétés comme le fait d'être en

Il ne semble pas y avoir de raisons pour prendre en compte, par exemple, le poids de cette grange-là bien précise, si l'on ne perçoit que des caractéristiques visuelles de cet objet¹²⁹; ou alors son odeur (toujours en supposant qu'on ne la perçoit pas, par exemple car on est placé à une distance qui nous en empêche - mais on peut, d'autre part, toujours imaginer également que l'on a reproduit parfaitement la même odeur que celle de la véritable grange) ; ou encore ce qui est posé sur ses étagères intérieures, etc...

Mais si, quand l'on spécifie ces propriétés-là, il faut (semble-t-il) inclure seulement celles qui sont effectivement à l'œuvre¹³⁰; et si celles qui sont effectivement à l'œuvre sont seulement celles qui ont affaire aux apparences visuelles auxquelles le sujet en question se confronte ; et si, enfin, deux objets de type différent - comme une véritable grange et une grange en papier mâché - peuvent être (comme on est en train de le supposer) absolument identiques du point de vue de leur façon d'apparaître visuellement ; alors rien ne nous légitimerait, je suppose, à inclure dans la liste des propriétés pertinentes pour la formation de notre croyance que *p*, même des propriétés qui distinguent une véritable grange d'une grange en papier mâché - ou alors, à la rigueur, un environnement où il n'y a que des vraies granges, d'un environnement où il y en a des fausses¹³¹. Et (répétons-le) si on ne peut pas inclure des propriétés de ce genre alors, vraisemblablement, on ne peut pas satisfaire les conditions de la connaissance non inférentielle proposées par Armstrong.

Bref, les propriétés que je peux avoir et qui font que, si je les ai et que je perçois, dans des « circonstances normales », un objet bien précis alors, si je crois que *p*, alors *p*, semblent être *les mêmes* que celles que je pourrais avoir même si, en percevant un objet bien précis, je croyais toujours que *p*, mais en réalité non-*p*. Autrement dit, il semble que rien de ce qui distingue une véritable grange d'une grange en papier mâché, ne peut être légitimement inclus dans l'ensemble des propriétés (relationnelles et non relationnelles) qui jouent effectivement un rôle quelconque dans la formation éventuelle de la croyance que *p*. L'« anormalité » des circonstances¹³² ne peut donc vraisemblablement pas être prise en compte ; et cela car tout ce qui est « anormal » dans la situation

relation avec une grange authentique (ou d'autres similaires) - même en admettant que l'on peut légitimement parler d'une chose de ce genre comme d'une propriété effective qui serait effectivement possédée par quelques sujets et qui serait différente de celle qui consiste dans le fait d'être en relation avec la *simple apparence* d'une grange ; en effet, ce n'est justement pas, probablement, le fait d'être une (véritable) grange, mais seulement celui d'*apparaître* comme telle (indépendamment de l'être vraiment ou non) qui est, en partie, causalement responsable de la croyance suivante que *p* ; et le fait d'apparaître comme une grange authentique est quelque chose qui peut apparemment réunir les granges authentiques et les granges en papier mâché (mais on pourrait vraisemblablement affirmer aussi, de la même manière, que le fait d'apparaître comme une grange en papier mâché peut réunir les granges en papier mâché et les granges authentiques - peut-être vaut-il mieux alors dire, de façon plus simple, que ce qui réunit les granges authentiques et celles en papier mâché est le fait qu'elles peuvent apparaître *de la même manière*).

129Et si son poids n'a pas du tout d'incidence sur sa façon d'apparaître au niveau visuel - c'est-à-dire si elle pourrait apparaître de la même manière tout en ayant un poids différent.

130Qui jouent, d'une manière quelconque, un rôle actuel effectif dans la relation entre le sujet qui perçoit et l'objet perçu.

131Aussi ou seulement.

132Au cas où ce que je vois est ou, tout du moins, pourrait *de facto* être une grange en papier mâché.

que l'on est en train de considérer¹³³ ne semble pas du tout jouer un rôle actif¹³⁴, au sens où le « mécanisme » qui conduit de la perception de l'objet en question à la formation éventuelle d'une croyance sur lui-même, ne semble pas du tout jouir de l'intervention des facteurs qui distinguent cette situation d'une situation « normale ».

Ce qui rendrait peut-être Armstrong enclin à inclure dans la liste susdite même des propriétés qui distinguent un environnement renfermant de véritables granges d'un environnement avec des granges en papier mâché est l'idée que « Whatever operates, leaves signs of its operations about. Absence of this signs means that thing is not operating » (1973, p.172). Autrement dit, il affirmerait probablement que, si dans un contexte bien précis, il n'y a que des véritables granges et, dans un autre, des granges factices aussi (ou seulement), cette différence environnementale devrait être considérée comme faisant partie des « boundary-conditions » du sujet en question ; on peut en effet supposer qu'elle laissera, d'une manière quelconque, un signe de sa propre action bien précise sur le sujet¹³⁵ - signe qui nous permettra justement, tout du moins en principe, de remonter à la cause bien précise de cette action, c'est-à-dire (en ce qui concerne notre exemple) à la véritable grange comme étant de ce point de vue distinguable de la grange en papier mâché.

Cependant, même si l'on accepte l'idée que toutes les choses qui opèrent, laissent nécessairement un signe de leurs opérations¹³⁶, cela *n'équivaut pas* à affirmer qu'à partir de ces signes-là on peut toujours remonter à leur cause bien précise ; et cela parce que des causes différentes en elles-mêmes pourraient aussi laisser néanmoins le *même* type de signes ; ce qui semble pouvoir arriver, par exemple, dans les cas où, même si elles sont différentes, elles laissent justement des signes bien précis *en vertu* de certaines caractéristiques bien précises qu'elles partagent pleinement, et *non* en vertu de celles qui distingueraient une cause de l'autre. En d'autres termes, même si l'on avait démontré que « n'importe quelle chose qui opère, laisse des signes de son opération », cela n'exclurait pas du tout, encore une fois, que deux choses différentes en elles-mêmes puissent, cependant, opérer *de la même manière* sur un individu quelconque, et laisser ainsi le *même* type de signes. Et dans ce cas, il n'y aurait justement pas d'absence de signes - à partir de laquelle, selon Armstrong, on pourrait légitimement inférer l'absence d'une cause - mais plutôt l'existence de signes dont la présence est compatible *soit* avec la supposition qu'ils ont été produits par *une cause bien précise*¹³⁷, *soit* avec la supposition qu'ils ont été produits par *une autre*¹³⁸.

Du reste, Armstrong semble lui-même admettre que deux choses différentes peuvent produire sur

133Tout ce qui *distingue* la situation en question de la situation dans laquelle il n'y a pas de fausses granges aux alentours.

134Ce qui semble jouer, *de facto*, un rôle actif est en fait ce qui est *commun* aux deux différentes circonstances - justement le même type de propriétés visuelles.

135De manière à distinguer, en les tirant de l'analyse de ces signes-là, les propriétés du sujet en question, dans le premier cas, des propriétés qu'il aurait dans le second.

136Ce qui ne me semble pas du tout évident.

137Une véritable grange.

138Une grange en papier mâché.

un sujet qui les perçoit le même effet, ce qui fait que, vraisemblablement, on ne peut justement pas remonter de manière infaillible de l'effet à la cause bien précise qui l'aurait produit : « We come to know that there is a dog there as a result of light-waves reaching our eyes, and the information which can be conveyed by the light-waves is limited. A material thing having a similar physical constitution to the portion of the surface of the dog which is in our field of view, but which did not resemble a dog in any other way¹³⁹ (a « surface-simulacrum »), would have the same effect on the eyes and mind as the dog. It is tempting, and i think correct, to conclude that the presence of a *whole* dog is inferred from more elementary information » (*ibid.*, pp. 164-165). Ne peut-on donc pas affirmer, de la même manière, que la présence d'une véritable grange dans une situation bien précise que l'on est en train de considérer est, elle aussi, inférée à partir d'informations plus élémentaires qui, finalement, seraient aussi compatibles avec la présence d'une grange en papier mâché au lieu de la véritable grange ?

Nozick discute lui aussi de questions de surdétermination causale comme celles que je viens d'aborder et, plus généralement, des problèmes liés à l'idée qu'il faudrait concevoir en termes de rapport causal les conditions d'une relation épistémiquement appropriée du sujet au monde (les conditions de la connaissance)¹⁴⁰. Il affirme à ce propos que « la condition causale sur la connaissance [...] est un environnement hostile à la connaissance éthique et mathématique ; il y a aussi des difficultés bien connues pour spécifier le type de connexion causale requis. Si quelqu'un qui flotte dans une cuve, ignorant tout ce qui l'entoure, reçoit (par stimulation électrique et chimique directe de son cerveau) la croyance qu'il flotte dans une cuve et que son cerveau est stimulé de la sorte, alors même si le fait est en partie cause de sa croyance, il ne sait pourtant pas que ce fait est vrai » (1981, p. 48). D'autre part, en ce qui concerne le lien et les différences entre cette condition causale et sa condition contrefactuelle¹⁴¹, il affirme qu'« en général, lorsque le fait que *p* cause (en partie) la croyance de quelqu'un en *p*, ce fait sera également causalement nécessaire pour que cette personne ait cette croyance - sans la cause, l'effet n'aurait pas lieu. Dans ce cas, la condition contrefactuelle sera elle aussi satisfaite. Cette condition n'est toutefois pas équivalente à la condition causale. Car la condition causale serait satisfaite dans les cas de surdétermination causale¹⁴², lorsque deux causes suffisantes de l'effet sont actives, ou lorsqu'une seconde cause (du même effet) est en renfort, et serait activée si la première ne l'était pas ; tandis que la condition contrefactuelle n'est pas toujours satisfaite dans ces cas. Quand les deux conditions sont effectivement en accord, la causalité

139On pourrait parler à cet égard (si on voulait se servir de la terminologie que nous avons utilisée jusqu'à présent) d'un objet qui ne ressemble à un chien *que pour* ses propriétés ayant n'importe quelle efficacité causale (ou quelque chose de similaire) à l'occasion de la perception de l'objet bien précis en question - un objet qui serait donc différent d'un chien sous *tous* les *autres* aspects.

140Il préfère - nous le verrons en détail - celle qu'il appelle la « condition contrefactuelle » à la condition causale - tout en précisant cependant qu'elles peuvent parfois être en accord.

141Qu'il écrit de la manière suivante : $non-p \rightarrow non-(S \text{ croit que } p)$.

142Comme le cas que nous venons d'analyser, dans lequel un même effet - le même type de croyance - semble pouvoir être produit par (au moins) deux causes différentes : une véritable grange ou alors une grange en papier mâché.

indique la connaissance parce qu'elle agit d'une façon qui rend vraie la contrefactuelle » (*ibid.*).

Nous avons donc affirmé et essayé de montrer, jusqu'à présent, que la définition de la connaissance non-inférentielle proposée par Armstrong¹⁴³ ne semble pas permettre de résoudre les problèmes de surdétermination causale soulevés par des cas comme celui des granges factices.

Mais quelqu'un qui voudrait encore essayer de défendre une conception causale de la connaissance, pourrait peut-être insister ultérieurement pour mettre en question cette idée elle-même ; c'est-à-dire qu'il pourrait peut-être essayer d'argumenter en faveur de la thèse selon laquelle, dans le cas où l'on perçoit une grange authentique et dans celui où l'on perçoit une grange en papier mâché, une spécification *suffisamment détaillée* des propriétés dont le sujet en question jouirait permettrait en réalité de distinguer justement les deux typologies de situations susdites. Bref, on pourrait essayer d'argumenter en faveur de la thèse selon laquelle seule une précision *inadéquate* des propriétés que l'on devrait subsumer sous *H*, ne permettrait pas de discriminer entre des cas de connaissance et des cas d'ignorance - et qu'une distinction de ce type reste donc en elle-même valide.

Pour répondre à une objection de ce genre, on va indiquer la solution bien précise qu'Armstrong offre à un problème soulevé par Max Deutscher et qui concerne les soi-disant cas d'« hallucination véridique » ; on va, ensuite, appliquer cette solution à la question bien précise sur laquelle on est en train de discuter.

Le cas mentionné est le suivant : *A* souffre d'hallucinations auditives, qu'il pense être véridiques ; c'est-à-dire qu'il est dans un état tel que presque n'importe quelle stimulation sensorielle le conduira à croire (généralement faussement) qu'il y a un son dans son propre environnement. De temps en temps, néanmoins, la stimulation qui le conduit à croire qu'il y a un son dans son propre environnement, est effectivement un son dans son environnement, et dans ce cas on peut justement parler d'hallucination véridique.

Nous avons ici un cas où, pour le dire selon les propres termes d'Armstrong, le fait d'être *J* de la part d'un objet bien précis *c* - être une certaine stimulation sensorielle bien précise, effectivement un son - semble être causalement responsable de *BaJc* - du fait qu'un certain sujet bien précis croit qu'une certaine stimulation sensorielle bien précise est effectivement un son. Cependant, dans un cas comme celui-ci, on ne serait vraisemblablement pas disposé à concéder que la croyance en question soit un cas de connaissance - étant donné que le sujet en question croit qu'il y a un son, même en correspondance avec toute une série de stimulations sensorielles qui ne correspondent pas du tout à des sons.

¹⁴³Qui représente sa tentative personnelle de préciser justement en quoi consisterait une relation épistémiquement appropriée entre un sujet qui perçoit et le monde que le sujet lui-même se propose de connaître - relation qui (nous venons de le voir) ne doit pas, à son avis, être nécessairement susceptible de garantir la fiabilité de nos croyances dans *toutes* les circonstances qui peuvent concrètement se réaliser.

Voyons avant tout comment Armstrong commente lui-même le cas en question : « At first sight, this « veridical hallucination » case may seem to pose no problems for our formula. What we speak of as a cause is seldom a *necessary* condition of its effect. In the case under discussion, the sound is certainly not a necessary condition for producing the belief that there is a sound in the environment. Only if *c*'s being *J* were a *necessary* causal condition of *BaJc*, which would make *BaJc* sufficient for *c*'s being *J* (although coming after that state of affairs in time), would it seem that the conditions laid down in our formula for knowledge were met. But, and this is Deutscher's point, we have forgotten about conditions *H*. Our formula set no limits on *H*. [...] *H* can be any general property, non-relational and/or relational, that the believer *A* has, however complex this property may be. Now suppose that in the « veridical hallucination » situation we go on specifying certain of *A*'s properties in indefinitely greater and greater detail. Will we not inevitably arrive at a complex property *H* that *A* has, such that, given a believer who had just that complex property *and* believed that there was a sound in his environment, then there must (nomically must) have a sound there ? In a situation so closely specified, the *only* thing which could cause the belief that there is a sound in the environment *is* such a sound. For the detailed description of *A* and his environment, if it is *sufficiently* detailed, will be such as to rule out any other cause. [...] So even in the « veridical hallucination » case, it seems, the law-like condition « if *Hx*, then (if *BxJy*, then *Jy*) » will be satisfied, provided *H* is specified in sufficient detail. And there is no bar in the formula to specifying *H* in indefinite detail. Which yields us a result we cannot accept, that the « veridical hallucination » case is a case of knowledge » (*ibid.*, pp. 171-172).

Pour exclure un contre-exemple de ce genre il semble alors qu'il faille, Armstrong continue, appliquer certaines restrictions à *H*. En essayant de résoudre ce problème, il en revient donc au modèle fameux et déjà cité du thermomètre et construit ce qui représente un équivalent du cas d'« hallucination véridique ». C'est-à-dire qu'il imagine un thermomètre hautement insatisfaisant auquel il arrive néanmoins, à une occasion particulière, d'être influencé par la température de l'environnement où il se trouve de telle manière qu'il enregistre la température effective de cet environnement-là. Avant tout il souligne, à cet égard, que si on allait spécifier la constitution du thermomètre et de l'environnement, dans une occasion de ce genre, de façon suffisamment détaillée, on devrait probablement en conclure qu'un thermomètre *ainsi spécifié* aurait pu indiquer cette température-là seulement en vertu de l'effet d'un environnement ayant effectivement cette température-là ; et ensuite, il se demande si l'on serait, cependant, disposé à considérer un thermomètre de ce genre comme fiable. Sa réponse, négative, est motivée de la manière suivante : « The answer, I think, is that thermometers are built to *use*, and a thermometer of that sort would be no use, even if we knew and could identify the conditions in which its reading of « T° » had to be correct. For the conditions would be so highly idiosyncratic that in all probability they would never

occur more than once. Rather, what is wanted is a thermometer which will register correctly *in a variety of conditions*. But in order to ensure this, the conditions in which it gives a correct reading *must not be specified too closely* (c'est nous qui soulignons). Indeed, the more unspecified these are, then, all other things being equal, the more useful the thermometer will be. These conditions are the thermometer-equivalent of condition *H* in our formula » (*ibid.*, p. 173).

Puis, en appliquant ce genre de considérations au cas de la connaissance non-inférentielle, il affirme : « There is a sense in which knowledge is a pragmatic concept. Why are we interested in the distinction between knowledge and mere true belief ? Because the man who has *mere* true belief is unreliable. He was right this time, but if the same sort of situation crops up again he is likely to get it wrong [...] But if it is empirically impossible or even very unlikely that the situation crop up again, then the distinction loses almost all its *point* » (*ibid.*). Voilà donc, pour conclure la citation, la solution qu'il propose : « So I think it is fair to put the following restriction upon *H*. *H* must not be so specified that the situation becomes unique, or for all practical purposes unique. *H* must be such that the situation has some real probability or at least possibility of being repeated. And, all other things being equal, the less specific *H* is the greater the « value » of A's knowledge, because this increases the probability of repetition » (*ibid.*).

Nous pouvons maintenant essayer, comme on l'avait déjà annoncé, de nous servir de ces remarques pour répondre à l'objection que nous avons mentionnée ; l'objection étant celle des gens qui pensent¹⁴⁴ que, dans le cas où un sujet perçoit une grange authentique et dans celui où il en perçoit une en papier mâché¹⁴⁵, il est peut-être possible de spécifier les propriétés du sujet lui-même d'une manière apte à mettre en évidence une différence qui subsisterait effectivement, de ce point de vue, dans les deux circonstances différentes ; c'est en effet de cette possibilité que dépend la plausibilité de l'idée que le sujet qui jouit de l'ensemble des propriétés dont n'importe quel sujet jouirait, *de facto*, dans un cas du *premier* type, est un sujet qui, à la différence de celui qui jouit de l'ensemble des propriétés dont n'importe quel sujet jouirait, *de facto*, dans un cas du *second* type, possède une connaissance (non-inférentielle) effective.

On peut donc se demander s'il ne serait pas possible qu'en essayant de spécifier les propriétés à subsumer sous *H* suffisamment en détail pour permettre à *H* de comprendre justement des propriétés qui font, d'une manière quelconque, référence à des granges authentiques mais non à des granges factices, on finisse en réalité¹⁴⁶, *par là même*, par engendrer une situation problématique ; notamment, par spécifier *H* suffisamment en détail pour distinguer, *avant tout*, n'importe quelle

144À la différence de ce vers quoi nous penchons.

145Ou alors, à la rigueur, si l'on compare un sujet qui perçoit une (véritable) grange dans une région caractérisée par l'absence de granges factices, à un autre qui perçoit une (véritable) grange dans une région où il en existe aussi des factices. En effet, si ce qu'il percevait était une grange factice, alors sa croyance que *p* serait tout simplement fausse, et elle ne pourrait donc pas, moins que jamais, aspirer à être une connaissance.

146Même en concédant que l'on peut, tôt ou tard, y parvenir - chose par rapport à laquelle nous venons d'exprimer nos doutes très sérieux.

chose qui apparaisse comme une grange de n'importe quelle autre chose qui apparaisse comme une grange. En d'autres termes, il se pourrait apparemment que les différences¹⁴⁷ entre n'importe quelle chose qui apparaisse comme une grange¹⁴⁸ et n'importe quelle autre chose qui apparaisse comme une grange, soient *plus nombreuses* que les différences (*s'il y en a*) entre n'importe quelle grange authentique et n'importe quelle grange factice ; c'est-à-dire qu'en principe, il pourrait aussi arriver¹⁴⁹ que pour essayer de trouver des différences pertinentes entre n'importe quelle grange authentique et n'importe quelle grange factice, nous finirions par spécifier les propriétés sous *H* de manière *trop détaillée* ; c'est-à-dire, de façon plus détaillée que celle qui nous permettrait de distinguer n'importe quelle chose qui *apparaisse* comme une grange de n'importe quelle autre chose qui *apparaisse* comme une grange. Mais alors, s'il en était ainsi, nous devrions les spécifier au point de rendre les circonstances bien précises qui ont partiellement causé la croyance bien précise en question, uniques ou presque¹⁵⁰. Et cette chose - à la lumière de la restriction susdite qui était due à l'objection liée au cas de l'hallucination véridique - ferait perdre au processus qui implique des propriétés de ce genre le statut de processus légitimement considérable comme cognitif. Bref, le risque est donc qu'en les spécifiant trop peu, l'on ne parvienne pas à établir une distinction entre des vraies et des fausses granges mais aussi, en même temps, qu'en les spécifiant trop on finisse par distinguer avant tout¹⁵¹ n'importe quel objet qui apparaisse comme une grange de n'importe quel autre objet qui apparaisse comme une grange.

C'est pour ce genre des raisons¹⁵² que, même si le renvoi d'Armstrong à un instrument comme le thermomètre était éventuellement instructif pour construire un équivalent des cas d'hallucination véridique, il demeurerait, de toute façon, discutable pour proposer un modèle convaincant de la connaissance non-inférentielle. L'idée que le thermomètre puisse faire fonction d'un tel modèle repose en effet sur l'exactitude d'une analogie qui ne nous semble pas appropriée. Essayons de voir plus en détail pourquoi.

D'après ce que nous croyons des thermomètres, il semble qu'un thermomètre que nous serions disposés à évaluer comme fiable est un thermomètre qui indiquerait une température correcte s'il était placé à l'intérieur de certains environnements bien précis, mais qui en indiquerait une incorrecte¹⁵³ s'il se trouvait dans des environnements « anormaux », qui seraient différents des premiers du point de vue de leurs propriétés pertinentes. Par exemple, un thermomètre fiable

147En termes de propriétés pertinentes.

148Qu'il s'agisse d'une vraie ou d'une fausse grange.

149Et, de toute manière, il semble qu'il faudrait éventuellement montrer que ce n'est pas le cas.

150C'est-à-dire qu'il se pourrait qu'en essayant de spécifier les propriétés en question dans les deux typologies de circonstances comparées, on finit par les spécifier tellement en détail à identifier les propriétés bien précises qui font que ce soit *précisément cette* véritable grange-là que je perçois effectivement à causer ma croyance que *p*.

151En essayant, probablement vainement, de distinguer justement entre des granges authentiques et des granges factices.

152Ou alors, tout au moins, pour ce genre de raisons *aussi*.

153Ou alors ne la marquerait pas du tout, selon le type bien précis de thermomètre auquel on se réfère.

pourrait être un thermomètre qui, s'il est placé dans un environnement « normal », indique correctement la température de l'environnement lui-même mais, s'il est mis dans un environnement où, supposons, sont en vigueur des températures exceptionnellement basses, cesse de fonctionner correctement et donc d'indiquer correctement la température effective de l'environnement en question.

Or, si on en venait à spécifier les propriétés (relationnelles et non-relationnelles) d'un thermomètre de ce genre, on s'apercevrait probablement que les propriétés *ayant effectivement un rôle actif* dans l'un et dans l'autre cas sont considérablement différentes. Et l'on s'en apercevrait probablement sans devoir, afin que cela arrive, les spécifier trop en détail, c'est-à-dire tellement en détail que les circonstances dans lesquelles un tel thermomètre est spécifié de telle manière qu'il indique, quand il est ainsi spécifié, la température correcte de l'environnement où il est placé, soient uniques ou presque. Bref, du fait que les propriétés de l'environnement qui font qu'un thermomètre fiable indiquera¹⁵⁴ une température correcte sont vraisemblablement différentes de celles qui font qu'un thermomètre fiable indiquera¹⁵⁵ une température incorrecte, semble dériver la chose suivante : il ne devrait pas être particulièrement problématique¹⁵⁶ de spécifier justement les propriétés d'un thermomètre de ce genre de telle manière que les conséquences qui sont dues à l'environnement bien précis où il est placé figurent parmi ses « boundary-conditions ». Et, encore une fois, il semble possible non seulement de les spécifier de telle manière qu'un thermomètre ainsi spécifié indiquera nécessairement (ou, du moins, probablement) une température correcte¹⁵⁷; mais aussi suffisamment « en gros » afin de permettre que des propriétés ainsi spécifiées soient effectivement possédées par *toute une série* de thermomètres¹⁵⁸- ce qui, selon Armstrong, est indispensable pour juger un thermomètre possédant de telles propriétés comme fiable.

Revenons maintenant à l'analogie proposée par Armstrong entre le fonctionnement d'un thermomètre fiable et celui d'une croyance fiable¹⁵⁹. Si nous en venions à spécifier les propriétés d'un thermomètre fiable du genre susdit de façon à le distinguer de ceux qui ne sont pas fiables, une spécification de ce genre devrait (et pourrait) donc vraisemblablement inclure¹⁶⁰, d'une manière quelconque, la référence aux propriétés bien précises de l'environnement en question¹⁶¹ qui sont causalement responsables du fait qu'il indique, *exceptionnellement*, une température incorrecte. C'est-à-dire que l'on peut présumer qu'une spécification de ce genre mettra en évidence le rôle

154S'il est placé dans un environnement ayant des propriétés de ce genre.

155S'il est placé dans un environnement ayant des propriétés de ce second type.

156Tout du moins en principe.

157S'il est placé dans un environnement « approprié ».

158Au lieu d'être les propriétés particulières d'un thermomètre *particulier*, tellement particulières qu'elles sont différentes de celles de *n'importe quel autre* thermomètre.

159Que l'on pourrait à son avis, par conséquent, légitimement appeler « connaissance » (c'est pour cela que sa philosophie de la connaissance est généralement définie comme une forme de « fiabilisme »).

160Entre autres choses.

161Comme le fait d'être un environnement exceptionnellement froid.

causal bien précis propre à des facteurs qui distinguent la situation bien précise de situations « normales » ; il semble en effet que ce sont ces facteurs bien précis qui font que le mécanisme causal effectivement amorcé soit *différent* de celui effectivement amorcé dans des situations « normales », dans lesquelles n'interviennent pas de tels facteurs bien précis et anormaux.

Considérons maintenant une personne généralement estimée comme fiable dans ses croyances et imaginons qu'elle se trouve dans une région uniquement caractérisée par la présence de granges factices. Quels seraient les facteurs *pertinents* qui distingueraient la situation bien précise des situations « normales », et qui feraient que le mécanisme causal effectivement amorcé soit différent¹⁶² de celui effectivement amorcé dans des situations « normales », dans lesquelles n'interviennent pas ces facteurs bien précis et anormaux ? Quelles seraient, dans un cas comme celui-ci, les propriétés *bien précises* de l'environnement causalement responsables du fait que cette personne-là croit faussement que *p*, et qui distingueraient cette situation particulière de celles où, en étant au contraire absentes¹⁶³ (les propriétés en question), ne perturberaient pas la fiabilité de nos croyances ? Encore une fois, il semble que nous devons répondre que des propriétés de ce genre tout simplement *n'existent pas* ; c'est-à-dire qu'il *n'y a pas* de propriétés pertinentes qui distingueraient la situation où je crois que *p* alors que *p*, des situations où je crois toujours que *p*, alors que ce que je vois est en réalité une grange en papier mâché. Bref, il ne semble pas y avoir, par rapport au cas que l'on est en train de considérer, de propriétés ayant n'importe quelle efficacité causale, qui seraient possédées par un environnement « normal » mais pas par un environnement « anormal », et vice versa.

Essayons maintenant, pour conclure la discussion sur cet aspect bien précis, de proposer ce qui serait probablement un équivalent en termes « thermométriques » du cas des granges factices. Supposons qu'il soit possible, d'une manière quelconque, de manipuler un environnement donné de façon à le rendre identique, du point de vue des « données probantes » dont disposerait un thermomètre qui y serait placé, à un autre plus « commun » où le même thermomètre¹⁶⁴ indiquerait (s'il s'y trouvait) une température correcte¹⁶⁵. Imaginons, en outre, que la température effectivement en vigueur dans son intérieur soit, cependant, différente par rapport à celle en vigueur dans celui « commun ». Étant donné que la température indiquée par un instrument comme le thermomètre dépend vraisemblablement de la relation causale bien précise qui s'instaure entre le thermomètre lui-même et ces caractéristiques bien précises de l'environnement où il se trouve ayant une

162Différent car il utiliserait justement, en guise de son « input », un type *différent* de données empiriques - comme sont vraisemblablement différentes celles qui sont disponibles dans le cas d'un thermomètre placé dans un environnement « normal » et celles d'un thermomètre placé dans un environnement « anormal » - qui seront ensuite élaborées en vue de la production, comme « output » d'un tel processus, d'une croyance bien précise.

163Et donc causalement inactives.

164Tout comme n'importe quel autre thermomètre « fiable ».

165Au lieu d'un environnement qui serait tel que (comme cela semble arriver, *de facto*, avec les thermomètres généralement estimés comme fiables, mais qui, dans des cas exceptionnels, peuvent indiquer des températures incorrectes), si un thermomètre s'y trouvait, il opérerait sur un type *différent* de données probantes.

pertinence causale ; et du fait que de tels traits pertinents seraient (par stipulation) *du même type* dans les deux typologies d'environnement différentes (celui « normal » et celui « anormal ») ; un thermomètre généralement estimé comme fiable, placé dans un environnement « anormal » de ce genre, continuerait vraisemblablement à indiquer - dans ce cas, de façon erronée - la même température que celle qu'il marquait dans un environnement « normal ».

Imaginons maintenant un thermomètre de ce genre et supposons que, *quel que soit* l'environnement où il indiquerait - en vertu d'une « law-like connection » présumée - une température correcte, il est justement *toujours possible*¹⁶⁶ de créer un environnement ayant une température différente mais qui serait équivalent au premier du point de vue des « apparences » disponibles ; il s'agirait à ce point-là, répétons-le, d'un environnement où le thermomètre continuerait à indiquer, bien que dans ce cas de façon erronée, la même température que celle qu'il indiquait précédemment - du fait que c'est sur ces apparences-là qu'il se baserait pour la marquer. Serions-nous disposés, dans un scénario de ce genre, à estimer un tel thermomètre comme étant effectivement fiable ? La réponse à cette dernière question devrait, vraisemblablement, être négative ; et ce parce que, à ce point-là, *quelle que soit* la température indiquée par le thermomètre en question, celle-ci pourrait justement dépendre *soit* d'un environnement ayant effectivement cette température, *soit* d'un environnement ayant en réalité une température différente par rapport à celle indiquée¹⁶⁷. Par conséquent, non seulement un sujet qui ne savait pas déjà si l'environnement où le thermomètre en question est placé est un environnement « normal » ou « anormal », n'aurait pas la possibilité d'évaluer l'exactitude de l'indication donnée par le thermomètre lui-même ; mais il serait également vrai que, si on allait spécifier les propriétés pertinentes bien précises d'un thermomètre de ce genre au cas où il serait, *de facto*, placé dans un environnement « normal », ou alors au cas où il serait, *de facto*, placé dans un environnement « anormal », nous devrions vraisemblablement en conclure que l'on aurait affaire, dans les deux cas en question, *exactement* aux mêmes propriétés. Il n'existerait donc pas, à ce point-là, de propriétés (relationnelles et non-relationnelles) dont un thermomètre peut jouir et qui seraient telles que, si un thermomètre les possédait et qu'il marquait une température donnée concernant l'environnement où il est placé, alors cette température serait vraie en ce qui concerne cet environnement-là.

7. Des remarques ultérieures sur la notion stinienne d'« avoir des raisons de penser qu'une chose est vraie » et un argument contre la possibilité d'attribuer légitimement des connaissances

¹⁶⁶Et, répétons-le, non seulement *logiquement* possible, mais aussi, tout du moins, *physiquement* possible (dans n'importe quel sens de « physiquement »).

¹⁶⁷Comme c'est le cas de la croyance susdite que *p*, qui, même si elle était formulée par un sujet généralement estimé comme fiable dans ses propres croyances, pourrait finalement dériver, soit de la perception d'une grange authentique, soit de celle d'une grange en papier mâché.

Revenons-en maintenant au sujet qui s'avère central dans l'article de Stine, c'est-à-dire à la question des alternatives pertinentes. Nous avons déjà remarqué que Stine nous invite à adopter une notion d'« avoir quelques raisons de penser qu'une chose est vraie » qui est telle qu'elle nous permet d'ignorer des alternatives du genre *mulet maquillé* dans toutes les circonstances que nous pouvons prendre en considération¹⁶⁸ hormis dans celles où elles représentent des *possibilités effectives*¹⁶⁹ (s'il y a de circonstances de ce genre). Ignorer ce genre d'alternatives équivaut, d'autre part, à ignorer, en relation avec n'importe quelle situation, des possibilités qui, néanmoins, concernant ce que les sujets qui s'y trouvent (et sur lesquels porte l'attribution de connaissance) sont en mesure de discerner, pourraient (et/ou auraient pu) se réaliser¹⁷⁰ - et ce pas seulement à la manière d'une possibilité logique. Cela équivaut, en quelques mots, à ignorer non seulement des possibilités *simplement* logiques, mais aussi (au moins) des possibilités *simplement* physiques. Autrement dit, le fait que des alternatives de ce genre soient, non seulement logiquement, mais aussi physiquement possibles, ne serait pas suffisant, en soi, pour les rendre pertinentes dans n'importe quel contexte d'attribution ; et, à ce propos, il ne suffirait probablement pas non plus qu'elles soient des alternatives non seulement physiquement possibles, mais aussi, éventuellement, *déjà* existantes (quelque part et en quelque temps)¹⁷¹ : elles doivent vraisemblablement correspondre, encore une fois, à des possibilités « qui existent actuellement dans la situation objective » bien précise que l'on est en train de considérer.

Mais s'il était vraiment légitime de s'appuyer sur une idée d'« avoir quelques raisons de penser qu'une chose est vraie » qui est telle qu'elle permette à l'attributeur d'attribuer des connaissances dans tous les cas, hormis celui que nous venons de mentionner, il serait par là même permis d'adopter des standards épistémiques qui semblent entraîner des implications problématiques. On aurait en effet affaire à des standards qui, dans certaines circonstances bien précises¹⁷², obligeraient le sujet que l'on est en train de considérer à ignorer précisément l'alternative qui se réalise ; ils l'obligeraient, autrement dit, à ignorer son actualité bien précise, en l'obligeant par là même à produire, dans ces circonstances-là, des croyances nécessairement fausses (qu'il aurait pu sinon éviter de produire). Mais éviter des fautes ne devrait-ce pas être, tout du moins, l'un des buts de la

168 Et à partir de n'importe quel contexte d'attribution, hormis peut-être celui d'une discussion philosophique (du fait que dans ce contexte bien précis généralement on n'ignore même pas des alternatives radicalement sceptiques comme celle d'être un cerveau dans une cuve).

169 Le caractère problématique de cette idée sera en tout cas soutenu de façon plus articulée dans le chapitre suivant, consacré à l'analyse critique de la théorie de la connaissance de Nozick.

170 Que ce soit rarement ou non - mais s'agit-il finalement d'une chose à propos de laquelle, à son tour, l'on peut dire vraiment la *savoir* ? Et si oui, *comment* ? On reviendra bientôt sur ce point bien précis.

171 Mais l'on va bientôt remarquer que Stine lui-même déclare explicitement qu'à son avis, la question n'est pas très claire à cet égard.

172 C'est-à-dire dans le cas où il y avait justement, à l'intérieur de la situation bien précise où le sujet se trouvait, des mulets maquillés, et que le sujet lui-même était effectivement en train de regarder l'un de ces mulets maquillés et non un zèbre.

connaissance¹⁷³? Il semble en effet que quand on affirme que l'on vise à connaître quelque chose, on entend par là que ce que l'on essaye de faire est de produire des croyances qui soient vraies d'une manière qui ne soit pas fortuite¹⁷⁴ et, *en même temps*, d'éviter d'en produire de fausses¹⁷⁵; tel est, apparemment, le but que l'on assigne généralement (et que l'on *devrait* peut-être assigner) à notre activité cognitive. Mais alors, l'on n'aurait peut-être pas le droit, en tant qu'attributeurs de connaissance et d'ignorance, de ne pas estimer la considération à laquelle on a fait référence précédemment comme une bonne raison de penser que des alternatives du genre *mulet maquillé* sont vraies. Serait-il, en fait, vraiment légitime de ne pas l'évaluer ainsi si, de cette manière, on dévaluait le facteur qui, seul, garantirait à un sujet qui se trouverait dans un contexte « anormal »¹⁷⁶ d'éviter de croire une chose fausse et ainsi ne pas contrevenir à ce que nous supposons généralement¹⁷⁷ être l'un des buts de notre activité cognitive ? Il est clair que si le sujet en question avait déjà « vérifié », d'une manière quelconque, que ce qu'il voit est un mulet maquillé - ou alors si, tout du moins, il savait qu'il se trouve dans un zoo caractérisé par la présence de mulets maquillés - tout simplement il ne formulerait vraisemblablement pas la croyance que ce qu'il voit est un zèbre (*p*). Mais le problème est le suivant : comment pourrait-on éviter qu'il la formule, dans ce même type de situation, même s'il n'a pas vérifié que son actualité est effectivement le monde possible où ce qu'il voit est ou, tout du moins, pourrait *de facto* être un mulet maquillé ? La seule manière de procéder, de sa part, semble être en effet, à bien des égards, celle consistant à prendre en compte cette considération-là, c'est-à-dire à l'estimer comme une bonne raison de penser qu'une chose est vraie. Si et seulement si cette considération-là¹⁷⁸ est une bonne raison pour penser qu'une chose est vraie, alors le sujet qui se trouverait dans un contexte où ce qu'il voit est effectivement un mulet maquillé, mais qui ne l'avait pas déjà « vérifié », pourrait éviter de produire la croyance fausse que *p* ; et c'est seulement en évitant cela qu'il éviterait, *ipso facto*, de contrevenir à ce que l'on présume être au moins l'un des buts de la connaissance, peut-être son but principal. Bref, si dans une situation de ce dernier type le sujet en question, au lieu de suspendre son propre jugement à cet égard, formule la croyance fausse que *p*, c'est *précisément* parce qu'il s'appuie sur les standards épistémiques susdits ; alors que s'ils avaient été remplacés par d'autres plus ambitieux, il aurait vraisemblablement évité l'erreur en question.

On peut peut-être essayer d'argumenter en faveur de l'idée que l'important ce n'est pas qu'une

173 Cela semble, tout au moins, être l'un des buts que nous assignons généralement, *de facto*, à notre activité cognitive - parfois de manière explicite, parfois seulement implicitement.

174 C'est-à-dire qui dépend, finalement, d'une justification adéquate en faveur de ce que l'on croit et/ou d'une relation en quelque sorte épistémiquement appropriée que l'on aurait au monde (mais on peut, bien évidemment, concevoir la production d'une croyance convenablement justifiée comme *l'une* des manières de mettre en place cette relation présumée appropriée).

175 Toujours d'une manière qui ne soit pas fortuite.

176 Mais qui ne l'avait pas encore « vérifié ».

177 Voire toujours.

178 Ou quelque chose de similaire.

bonne raison de ce genre soit possédée par le sujet en question, mais seulement qu'elle *existe*¹⁷⁹; et que dans le cas que l'on est en train de considérer maintenant¹⁸⁰ elle serait représentée, tout simplement, du fait que l'actualité du sujet ne peut jamais être ignorée et qu'elle correspond justement à une situation où l'animal qui se trouve face à lui est un mulet maquillé et non un zèbre (même s'il ne le sait pas).

Mais je juge tout du moins discutable de considérer cette raison comme la seule valide pour estimer une alternative de ce genre comme vraie ; et cela parce que, dans ce cas, un sujet qui était effectivement en train de regarder un mulet maquillé, mais qui ne le savait pas déjà¹⁸¹, serait dans l'impossibilité, non seulement *de facto*, mais aussi *par principe*, d'éviter - s'il veut se comporter de manière « rationnelle »¹⁸² - de formuler une croyance fausse à cet égard. Bref, un sujet de ce genre serait un sujet qui ne possède pas du tout, et ne peut même pas en principe jamais posséder, de bonnes raisons pour estimer pertinente l'alternative qui, pourtant, se réalise *de facto* dans sa situation bien précise. Nous sommes en effet en train de nous interroger sur les raisons que nous, en tant qu'attributeurs, pourrions jamais avoir pour considérer comme vraie une alternative donnée dans un contexte où un sujet donné formule une croyance vraie qui porte sur une possibilité *différente* de celle à laquelle cette alternative-là fait référence. On est donc en train de présupposer que le sujet en question *ne sait pas déjà*, même pas en termes généraux, en quoi sa propre actualité consiste : s'il le savait et qu'il savait (au moins) qu'elle correspond à une situation dans laquelle il y a dans les parages des mulets maquillés - si bien que l'animal qu'il est en train de regarder pourrait, *de facto*, être l'un de ces mulets-là - il éviterait vraisemblablement, tout simplement, de formuler la croyance que *p*¹⁸³. Il semble donc qu'il n'y aurait, s'il possédait déjà des informations de ce genre sur le caractère de sa propre actualité, aucune croyance vraie sur laquelle s'interroger pour essayer de comprendre si on peut la considérer légitimement comme une connaissance¹⁸⁴. Mais s'il ne sait pas

179Du reste, Stine pense elle-même qu'une alternative est à considérer pertinente quand *il y a* - c'est-à-dire, vraisemblablement, quand sont *en principe* disponibles, pas nécessairement disponibles *de facto* pour le sujet en question - des raisons de penser qu'elle est vraie.

180C'est-à-dire celui d'un sujet qui, *de facto*, est en train de regarder un mulet maquillé.

181Ou alors, tout du moins, qui ne savait pas déjà (répétons-le) qu'il se trouve dans une situation « épistémiquement anormale ».

182Par rapport à ce que le terme « rationalité » signifierait à la lumière des standards épistémiques que Stine nous conseille d'adopter.

183Si, au contraire, il possédait déjà des informations sur la nature bien précise de sa propre actualité et qu'il *savait* qu'elle correspond à une situation dans laquelle il n'y a pas de mulets maquillés aux alentours (ni d'autres objets qui apparaissent comme des zèbres), alors il aurait justement, d'une manière quelconque, *déjà éliminé*, au lieu d'ignorer simplement, l'alternative *mulet maquillé* (aussi bien que n'importe quelle autre du même genre) ; par conséquent, cela n'aurait vraisemblablement pas de sens de se demander si l'on peut parler d'un sujet de ce genre comme d'un sujet qui *sait* que *p* malgré le fait qu'il n'a pas éliminé - mais seulement ignoré - des alternatives comme celle selon laquelle il s'agit d'un mulet maquillé. C'est-à-dire que nous pourrions, à ce niveau-là, nous demander, au maximum, quelque chose de ce genre : est ce qu'il *aurait pu*, au lieu d'éliminer, tout simplement ignorer l'alternative *mulet maquillé* pour être correctement considéré comme un sujet qui *connaît* la proposition que *p* ? Mais se demander une chose de ce genre semble équivaloir justement à se demander ce que l'on pourrait légitimement affirmer du statut épistémique d'un sujet qui - à la différence de ce que nous supposons être *de facto* arrivé - ne possédait pas déjà des informations du genre susdit sur le caractère bien précis de sa propre actualité.

184Imaginons, d'autre part, que le sujet en question décide de formuler la croyance susdite, malgré le fait qu'il possède

déjà en quoi consiste sa propre actualité ; et si, d'autre part, on a une raison valide pour considérer comme vraie une alternative du genre *mulet maquillé* seulement si elle correspond, tout du moins, à une possibilité qui est effectivement présente dans la situation qui représente l'actualité du sujet en question ; alors la seule raison valide que l'on peut *jamais* avoir, quelle que soit la situation bien précise que nous considérons, pour estimer pertinente une alternative de ce genre, est justement une raison indisponible *par principe* au sujet sur lequel on s'interroge - raison qui, nécessairement, ne pourra *jamais* être sa raison. Non seulement il n'aurait donc, *de facto*, aucune raison pour penser qu'une alternative de ce genre est vraie, mais il ne pourra même pas en principe *jamais* posséder, en première personne, aucune raison pour l'évaluer de cette manière ; il sera alors « rationnellement » légitimé à ne pas l'estimer pertinente même pas dans les cas où elle correspondra justement à une possibilité qui est effectivement présente dans sa propre actualité.

Bref, d'une part Stine¹⁸⁵ semble croire que l'on ne peut jamais ignorer l'actualité du sujet sur lequel porte notre attribution de connaissance ; de l'autre, elle nous invite à adopter, cependant, des standards épistémiques qui sont tels qu'ils *obligent* justement le sujet en question à ignorer, dans quelques cas qui pourraient effectivement se réaliser, son actualité bien précise¹⁸⁶, c'est-à-dire *précisément* la possibilité qui, à son avis, ne pourrait jamais être légitimement ignorée. Nous appellerions donc « connaissances » des croyances vraies que le sujet posséderait en tout cas, vraisemblablement, y compris dans des circonstances qui pourraient effectivement se réaliser et où elles seraient, au contraire, fausses ; le motif en est qu'il les a formulées car il était contraint, par ces standards épistémiques-là, à ne pas évaluer comme une bonne raison de considérer les alternatives susdites comme vraies, la seule raison qui lui permettrait justement de ne pas formuler une croyance à cet égard¹⁸⁷ quand elle est fausse et non vraie¹⁸⁸.

Le sujet qui formule une croyance donnée sans avoir éliminé d'alternatives comme celles que nous sommes en train d'évaluer, ne pourrait donc apparemment pas¹⁸⁹ s'assurer de la valeur de vérité de sa propre croyance ; c'est-à-dire qu'à *chaque* fois qu'il formule *n'importe quelle* croyance, il ne serait pas en mesure de savoir si elle est vraie ou non. Sa valeur de vérité ne pourrait donc, à ce

l'information qu'il y a des mulets maquillés aux alentours ; et imaginons, en outre, que la croyance en question s'avère finalement être en tout cas vraie (supposons qu'il est effectivement en train de regarder l'un des rares zèbres du zoo). Aucun théoricien des alternatives pertinentes (et, bien évidemment, moi non plus) ne serait vraisemblablement disposé, de toute façon, à considérer la croyance en question comme une connaissance, étant donné qu'elle aurait pu très facilement être fausse (à cause justement de la présence de nombreux mulets maquillés aux alentours).

185 Tout comme n'importe quel autre philosophe des alternatives pertinentes.

186 Cela semble avoir en outre le corollaire suivant : dans le cas où l'attributeur et le sujet coïncident - et que la personne en question se trouve, par exemple, face à un mulet maquillé - non seulement le sujet, mais aussi l'attributeur, seraient *par principe* dans l'impossibilité de considérer pertinente l'alternative qui correspond néanmoins à l'actualité du sujet lui-même.

187 C'est-à-dire de suspendre son propre jugement à cet égard.

188 Ou alors, tout du moins, quand elle pourrait *de facto* être fausse et non vraie.

189 Du fait qu'il s'agit d'alternatives qui semblent pouvoir exister *de facto* (et qui, parfois, ont peut-être *déjà* existé *de facto*) - et cela même en acceptant conditionnellement que celles qui ne sont que logiquement possibles ne pourraient pas, *ipso facto*, effectivement se réaliser.

moment-là, être connue que par un attributeur ayant *éliminé* ces mêmes alternatives que le sujet sur lequel son attribution porte, serait au contraire légitimé à ignorer. Seul un attributeur de ce genre pourrait alors, grâce à une évaluation *a posteriori* de la situation épistémique du sujet en question¹⁹⁰, savoir si la croyance en question est effectivement vraie et si elle a été effectivement produite dans une situation « normale » ; et c'est seulement si les conditions que nous venons de mentionner sont satisfaites que nous pouvons légitimement parler, à la lumière de la conception que nous sommes en train d'examiner, d'une connaissance authentique. Il semble alors¹⁹¹ qu'un attributeur de connaissances doit, pour être justifié à les attribuer, pouvoir saisir quelles sont les possibilités qui existent effectivement à l'intérieur de la situation sur laquelle il s'interroge¹⁹²; s'il ne le peut pas, il ne peut pas non plus savoir quelles sont les alternatives *bien précises* que l'on ne peut pas ignorer et, par conséquent, si le sujet sur le statut épistémique duquel l'on s'interroge possède, ou ne possède pas, une connaissance authentique. Pour pouvoir attribuer légitimement des connaissances dans des situations comme celles que nous sommes en train de considérer, il semble qu'il faut donc, en d'autres termes, que nous¹⁹³ sachions déjà¹⁹⁴ quelle est la nature bien précise de la situation actuelle dans laquelle le sujet se trouve ; et il faut, *en plus*, que son actualité *ne corresponde pas* à un monde possible comme celui où ce qu'il voit en ce moment est ou pourrait *de facto* être un mulet maquillé - car, dans ce cas, il faudrait plutôt le taxer d'ignorance.

Ce que nous venons de dire pourrait être également exprimé sous la forme de la question suivante : n'est-il donc pas nécessaire qu'il y ait quelqu'un qui sache, *au sens le plus fort* du mot « savoir »¹⁹⁵, en quoi consiste vraiment l'actualité du sujet en question, pour qu'*il* soit légitimé, en tant qu'attributeur, à attribuer des connaissances à ce sujet, ne serait-ce même qu'en un sens plus faible ? Pour le dire autrement, il semble qu'il est légitime d'*attribuer* des connaissances à un sujet qui n'avait cependant pas éliminé certaines possibilités d'erreur au moment de formuler une croyance donnée, *au maximum*, seulement s'il existe tout du moins un autre individu¹⁹⁶ qui a, au contraire, éliminé ces mêmes possibilités ignorées par le sujet lui-même ; c'est-à-dire seulement s'il existe un individu dont on peut affirmer légitimement qu'il *connaît* la proposition qui est crue par le sujet en question, et qu'il la connaît en un sens différent et plus ambitieux du mot « connaître » par rapport à celui à partir duquel l'on peut peut-être affirmer que cette proposition-là est « connue » par le sujet

190 Si une telle évaluation était, à la différence de ce que nous croyons (et que l'on essaiera de montrer à partir du prochain paragraphe), possible.

191 Même en acceptant cette conception bien précise de quelles seraient les alternatives pertinentes.

192 Dans le cas des granges, il devrait alors pouvoir saisir si dans le contexte sur lequel il s'interroge il y a effectivement (ou non) des granges en papier mâché - étant donné que dans le cas d'une réponse affirmative à cette question, l'on ne pourrait justement pas ignorer légitimement l'alternative *grange en papier mâché*.

193 En tant qu'attributeurs.

194 À la différence du sujet sur lequel porte notre attribution de connaissance.

195 C'est-à-dire un sens qui soit tel que pour « savoir » en ce sens il faudrait éliminer, et non pas simplement ignorer, même les alternatives que l'on pourrait au contraire, supposons, ignorer pour pouvoir affirmer légitimement « connaître » dans un sens plus faible du mot. On va reprendre, en tout cas, par la suite ce point bien précis.

196 Celui qui joue, en relation avec le cas en question, le rôle d'attributeur.

lui-même.

Demandons-nous ce qui se passerait en effet si personne n'avait jamais éliminé, au lieu de simplement l'ignorer, la possibilité de l'existence de granges en papier mâché dans n'importe quelle situation où il y a des choses qui apparaissent comme des granges. Il semble qu'il n'y aurait même pas, à ce moment-là, quelqu'un en mesure de nous donner des assurances sur la valeur de vérité de la croyance, formulée par un certain sujet dans des situations de ce genre, que « ce que je suis en train de regarder est une (véritable) grange » (*p*) ; en d'autres termes, il n'y aurait, à ce moment-là, personne qui pourrait être sûr de sa vérité - il se pourrait justement¹⁹⁷, par exemple, que le sujet en question se trouve effectivement, à ce moment précis, dans le pays des granges factices ; ou alors, en tout cas, que l'objet qu'il est en train de regarder soit effectivement une grange factice. Mais alors, il me semble que se demander si cette croyance (que l'on supposait être) vraie mérite d'être appelée « connaissance », n'aurait même pas de sens ; et cela car nous pourrions effectivement avoir affaire, finalement, à une croyance tout simplement fausse ou alors, *dans la meilleure des hypothèses*, à une croyance vraie et formulée dans des « circonstances normales » dont, cependant, ni l'attributeur, ni le sujet, ne savent qu'elles sont telles. Il semble alors que l'on pourrait, à ce point-là, affirmer, au maximum, une chose de ce genre : *si* cette croyance était vraie et *si* elle était formulée dans un contexte où il n'y a pas de granges factices dans les environs, alors elle mériterait *peut-être*¹⁹⁸ d'être appelée « connaissance »¹⁹⁹. Mais *le fait qu'elle soit vraie et qu'elle ait été formulée dans un contexte de ce genre*, ne serait, à ce moment-là, connu par personne - d'où il semble s'ensuivre justement que personne ne pourrait attribuer légitimement des connaissances, ne serait même qu'en un sens plus faible. Bref, que la croyance en question soit vraie et qu'elle soit formulée dans un contexte où il n'y a pas de granges factices, est une chose que, vraisemblablement, quelqu'un devrait savoir dans un sens fort du mot « savoir » ; il semble en effet que c'est seulement ainsi qu'il pourrait légitimement affirmer que quelqu'un d'autre « sait » que *p* dans un sens plus faible du mot « savoir ». Mais alors ce serait quoi à rendre l'attributeur justifié à attribuer des connaissances à cet individu, si l'attributeur lui-même n'avait pas *éliminé*²⁰⁰ l'alternative selon laquelle le sujet se trouve dans un contexte « anormal » - élimination sans laquelle il se pourrait *effectivement*²⁰¹ que cet individu se trouve, par exemple, dans le pays des granges factices ? Si personne ne connaissait, au sens fort du mot « connaître » que nous avons précisé, aucune

197Pour ce que non seulement le sujet, mais aussi l'attributeur, savent.

198C'est-à-dire en présupposant la « justesse » de la notion bien précise d'*alternative pertinente* que nous sommes en train d'examiner.

199Affirmer une chose de ce genre semble pouvoir équivaloir à attribuer des connaissances dans un sens faible non seulement du mot « connaissance », mais aussi du mot « attribuer » ; mais les attribuer dans ce dernier sens semble correspondre à quelque chose qui ne nous permet pas, finalement, de progresser vraiment dans notre compréhension des capacités épistémiques effectives des êtres humains, de saisir *si* (et éventuellement *dans quelles occasions bien précises*), en dernière analyse, les êtres humains ont (ou, au moins, peuvent avoir) vraiment des connaissances.

200Et non pas, à son tour, simplement ignorée.

201C'est-à-dire à la manière d'une *possibilité effective*.

proposition qui porte sur le « monde extérieur », personne ne serait apparemment justifié à attribuer à quelqu'un (à soi-même et/ou à d'autres) des connaissances, y compris au sens plus faible seulement de ce terme.

Mais y a-t-il quelqu'un qui a des connaissances, ou du moins qui *peut* en avoir, au sens le plus fort de ce terme ? Il nous semble, à bien des égards, que démontrer que nous sommes en mesure de connaître en ce sens, devrait finalement impliquer, au moins, deux choses différentes ; il devrait apparemment impliquer d'être en mesure de démontrer non seulement que l'actualité du sujet en question ne correspond pas à une situation comme celle exemplifiée par le cas des granges factices, mais pas non plus à aucune de celles imaginées par le sceptique radical. Si en effet elle correspondait à l'une de ces situations-là, il n'y aurait vraisemblablement aucune croyance (ou presque) vraie dont on pourrait se demander si elle est une connaissance ou non. Or peut-on, du moins en principe, jamais démontrer une chose de ce genre²⁰²?

Évidemment, si nous pensions qu'au moment où un sujet formule la croyance vraie que p ²⁰³ dans un environnement « normal », il possède effectivement une connaissance²⁰⁴, on devrait alors admettre qu'un sujet qui satisfaisait des conditions de ce genre²⁰⁵ *connaîtrait* cette proposition-là même si personne ne savait pas qu'il a formulé sa propre croyance dans une situation telle à satisfaire les exigences susdites. Cependant, il n'y aurait à ce moment-là *personne* qui serait légitimé à parler d'un sujet de ce genre comme d'un sujet qui « connaît » ; il n'y aurait, en d'autres termes, personne qui pourrait lui *attribuer légitimement* des connaissances, ne serait-ce même qu'en ce sens faible. Et si personne n'était en mesure d'attribuer légitimement des connaissances, alors l'on ne pourrait jamais établir de manière consciente lesquelles parmi nos croyances en sont, ni si nous en avons effectivement certaines qui satisfont *de facto* ces conditions externalistes-là²⁰⁶.

Signalons, en passant, que ces dernières remarques nous semblent tout à fait conceptuellement similaires à celles proposées par Stroud dans son article *Comprendre la connaissance humaine en général* (1989), au moment où il aborde certains des problèmes liés à des positions gnoséologiques de matrice externaliste.

L'un des problèmes de l'externalisme épistémologique consiste en effet dans le fait suivant : un individu qui - en tant que théoricien de la connaissance - se demande si la connaissance est possible²⁰⁷, devrait, pour pouvoir correctement répondre à cette question, posséder *tout du moins*

202 Nous aborderons en détail cette question bien précise dans le chapitre consacré à la théorie de la connaissance de Nozick.

203 Où p est à la place de n'importe quelle proposition qui porte sur la prétendue « réalité extérieure ».

204 Du moins s'il l'a formulée dans des conditions (internes et externes) optimales.

205 Au cas où elles pouvaient être jamais satisfaites - ce qui semble justement possible seulement si on ne se trouve pas dans un monde possible qui fait partie de ceux qui ont été imaginés par le sceptique radical.

206 Lesquelles, entre parenthèses, diffèrent d'un auteur externaliste à l'autre.

207 Et, dans ce cas, lesquelles parmi nos croyances (c'est-à-dire celles de n'importe quel sujet, que ce soit le théoricien lui-même où alors un autre sur le statut épistémique duquel le premier s'interroge) sont effectivement des connaissances.

une justification valide en faveur de l'idée qu'il existe un mécanisme fiable de production de croyances²⁰⁸. S'il était *en principe* impossible de démontrer une chose de ce genre, alors personne ne serait jamais légitimé à attribuer des connaissances à personne d'autre (y compris soi-même) ; et donc, *quel que soit* le sujet que nous choisirions de considérer, *personne* ne pourrait *jamais* légitimement affirmer, de ce sujet-là, que tout du moins certaines de ses croyances sont le produit d'un tel mécanisme fiable et lesquelles le seraient, éventuellement, *de facto*.

Stroud lui-même s'exprime à cet égard (1989) en disant que nous avons besoin « d'une raison d'accepter une théorie de la connaissance²⁰⁹ si nous devons nous y fier pour comprendre comment notre connaissance est possible. C'est là ce dont je pense qu'aucune forme d'« externalisme » ne peut donner une explication satisfaisante » (p. 335). Ou encore: « Peut-être vaut-il mieux dire que le théoricien doit se voir lui-même comme ayant une bonne raison de croire sa théorie en un sens quelconque d'« avoir une bonne raison » qui ne puisse pas être complètement saisie par une analyse « externaliste » [...] Donc même s'il est vrai que vous pouvez savoir quelque chose sans savoir que vous le savez, le théoricien philosophique de la connaissance ne peut pas simplement insister sur ce point et s'attendre à trouver l'acceptation d'une explication « externaliste » de la connaissance complètement satisfaisante. S'il le pouvait, il serait dans la position de quelqu'un qui dirait : « Je ne sais pas si je comprends la connaissance humaine ou non. Si ce que je crois à son propos est vrai et que mes croyances à son propos sont produites selon ce que ma théorie considère comme la bonne manière, je sais effectivement comment la connaissance humaine advient, et donc en ce sens je le comprends. Mais si mes croyances ne sont pas vraies, ou si je ne les ai pas acquises de la bonne manière, alors je ne comprends pas ». Je me demande lequel est vrai. Je me demande si je comprends la connaissance humaine ou non. Ce n'est pas là une position satisfaisante à laquelle parvenir quand on étudie la connaissance humaine (ou quoi que ce soit d'autre) » (p. 341).

Si donc le théoricien qui essaye de comprendre la connaissance humaine n'est pas en mesure, d'une manière quelconque, d'éliminer les alternatives à sa propre théorie qui sont constituées par les autres théories de la connaissance, il ne peut pas légitimement attribuer ni à lui-même, ni à d'autres, des connaissances. De la même façon, il semble que *n'importe quel* attributeur de connaissance et d'ignorance devrait être, d'une manière quelconque, en mesure d'*éliminer*, en référence à une situation donnée qu'il est en train de considérer, l'alternative *grange en papier mâché*²¹⁰ (tout comme, en réalité, celles radicalement sceptiques) ; dans le cas contraire, il semble en effet qu'il ne pourrait pas attribuer légitimement ni à lui-même²¹¹, ni à d'autres (en relation avec cette situation-là)

208Et que la croyance que l'on est en train d'envisager, possédée par le sujet bien précis que l'on est en train d'examiner, est en effet le produit d'un mécanisme fiable de ce genre.

209Et démontrer qu'une croyance donnée a été justement produite par un tel mécanisme fiable de production de croyances - ce qui, à son tour, présuppose justement qu'un mécanisme fiable de ce genre existe - pourrait être plausiblement considéré comme une raison de ce genre.

210À la rigueur, il devrait apparemment l'avoir *de facto* éliminée.

211Au cas où l'attributeur et le sujet envers lequel l'attributeur accomplit ses attributions de connaissance seraient la

la connaissance que *p*. En effet, à ce moment-là, pour ce que l'attributeur lui-même est en mesure de saisir, le sujet en question pourrait effectivement²¹² se trouver dans une région parsemée de granges factices, ou alors avec quelques granges factices, et ce qu'il est en train de regarder pourrait effectivement être l'une de celles-là. Mais, dans ce cas, sa propre croyance serait fausse ou alors, dans la meilleure des hypothèses, vraie dans un contexte qui fait que l'on ne pourrait pas, en tout cas, la considérer comme une connaissance.

L'attributeur lui-même doit donc savoir (répétons-le), au sens le plus fort du terme « savoir », soit que la croyance du sujet en question est vraie, soit que la situation dans laquelle le sujet se trouve est effectivement une situation « normale ». Mais, encore une fois, est-il jamais possible de posséder une connaissance de ce genre ? Et pour pouvoir être justifiés à affirmer que nous, en tant qu'attributeurs, la possédons (ou, tout du moins, que nous *pouvons* la posséder), ne devrait-on pas pouvoir s'assurer, avant tout²¹³, que la situation que nous sommes en train de considérer ne correspond à aucun des scénarios imaginés par le sceptique radical²¹⁴ ? Mais, il semble que s'assurer de cela équivaut justement à éliminer - au lieu d'ignorer simplement - les alternatives représentées par ces possibilités sceptiques radicales. Et est-il jamais possible d'éliminer ces alternatives-là ? Je n'arrive pas à voir comment cela le serait, ni du reste aucun des théoriciens des alternatives pertinentes ne semble le voir - bien qu'ils paraissent néanmoins estimer (nous l'avons déjà vu), à la différence de moi, que nous pouvons, tout de même, les ignorer. Autrement dit, s'il ne semble pas possible, *de facto*, d'éliminer les alternatives du genre *grange en papier mâché*²¹⁵, cela semble impossible *par principe* en ce qui concerne celles du genre *malin génie*²¹⁶. Mais si personne ne pouvait jamais les éliminer, il semble alors que personne ne serait jamais dans la position d'attribuer légitimement des connaissances.

C'est aussi pour des raisons de ce genre que je crois que les alternatives (plus ou moins radicalement) sceptiques ne peuvent jamais être légitimement ignorées (moins que jamais de la part de l'individu qui attribue des connaissances, individu qui ne peut vraisemblablement pas arriver, d'autre part, à les éliminer) ; et c'est également pour cela qu'il me semble que, par conséquent, « *others are wrong in any way - are sloppy, speaking only loosely, or whatever - when they say we know a great deal* » (1976, p. 254), à la différence de ce que pense Stine. En effet, si les alternatives susdites ne peuvent *jamais*, tout du moins d'un point de vue strictement épistémique, être

même personne.

212Même en laissant (pour le moment) de côté les scénarios plus extrêmes.

213C'est-à-dire même avant de s'assurer que l'on n'a pas affaire à une situation où existent des possibilités moins radicales (mais de toute manière hautement problématiques) comme celles représentées par des alternatives du type *grange en papier mâché*.

214On va discuter à nouveau cette opinion bien précise surtout dans le chapitre 3, au moment d'analyser critiqueusement la soi-disant *règle d'Actualité* de Lewis.

215Tout du moins généralement.

216Si l'on peut en effet imaginer une manière qui permettrait, tout du moins en principe, d'éliminer les alternatives du premier type, comment pourrait-on y parvenir, si ce n'est en principe, avec celles du second ?

légitimement ignorées, alors on ne peut jamais ignorer des alternatives qui sont apparemment telles qu'elles invalident nos attributions de connaissance, ce qui fait que le scepticisme devient insurmontable *dans tous les sens du terme*.

8. Des problèmes liés à la question de savoir quand l'adoption d'une métrique bien précise est correcte

Les difficultés qu'un théoricien des alternatives pertinentes rencontre quand il essaye de montrer que l'on pourrait ignorer, en tant que non pertinentes, des alternatives *déjà* actualisées mais dans des situations éloignées spatialement et/ou temporellement de l'actualité du sujet que l'on est en train de considérer, semblent très claires à Stine elle-même. Dans le célèbre passage dans lequel elle commente l'exemple fameux et très discuté des granges²¹⁷, elle affirme en effet : « if on the basis of visual appearances obtained under optimum conditions while driving through the country-side Henry identifies an object as a barn, normally we say that Henry knows that it is a barn. Let us suppose, however, that unknown to Henry, the region is full of expertly made papier-mâché facsimiles of barns. In this case, we would not say Henry knows that the object is a barn, unless he has evidence against it being a papier-mâché facsimile, which is now a relevant alternative. So much is clear, but what if no such facsimiles exist in Henry's surroundings, although they do in Sweden? What if they do not now exist in Sweden, but they once did? Are either of these circumstances sufficient to make the hypothesis relevant? Probably not, but the situation is not so clear » (1976, p. 252).

Pourquoi, en ce qui concerne Stine, la situation à laquelle elle fait référence n'est-elle pas très claire ? Pourquoi, autrement dit, si cette alternative-là est concrètement disponible dans des contextes qui sont éloignés²¹⁸ de celui que l'on est en train de considérer, cela pourrait peut-être être en tout cas suffisant pour rendre l'alternative en question pertinente aussi dans un contexte où, *de facto*, elle ne se réalise pas ni pourrait pas se réaliser ? La seule raison que je parviens à repérer consiste dans l'idée que, même s'il s'agit justement de contextes différents, ils ne peuvent néanmoins pas être distingués, du point de vue des données probantes qui seraient disponibles pour n'importe quel sujet qui s'y trouverait²¹⁹, du contexte que l'on est en train d'examiner. Pourquoi donc le fait de ne pas pouvoir distinguer les situations susdites - *en conjonction* avec le fait que l'alternative en question correspond à une possibilité déjà existante, quelque part et à un moment quelconque - pourrait peut-être rendre cette alternative pertinente également dans des contextes où

217Qu'elle reprend apparemment d'Alvin Goldman, qui, à son tour, semble l'attribuer à Carl Ginet.

218Spatialement et/ou temporellement.

219Et donc même le sujet que l'on est en train d'examiner et qui, *de facto*, se trouve dans un contexte d'un autre type.

il n'y a pas de granges factices²²⁰? La seule réponse plausible me semble être la suivante : pour évaluer la pertinence d'une alternative donnée, il faut peut-être nécessairement prendre en compte ce qui se passerait dans des situations possibles suffisamment proches de la situation actuelle ; et, selon la métrique que l'on utilise, on pourrait estimer comme très proches de l'actualité même des situations éloignées, spatialement et/ou temporellement, de l'actualité elle-même, mais similaires - voire *identiques* - à elle sous d'autres aspects. Bref, l'on ne voit pas comment éventuellement établir, d'une manière qui ne soit pas arbitraire, quels sont les critères qu'il faudrait accepter et ceux qui peuvent, au contraire, être refusés dans l'évaluation de la proximité effective d'une situation possible donnée de la situation actuelle - et donc de sa pertinence ; c'est-à-dire que l'on ne voit pas comment évaluer la pertinence éventuelle d'une métrique bien précise que l'on a (implicitement ou explicitement) adoptée pour essayer d'établir la pertinence éventuelle d'une alternative bien précise par rapport à une situation que l'on est en train de considérer.

On peut, en outre, préciser également, sur ce point, que les problèmes liés à la pertinence d'une métrique donnée, semblent comprendre non seulement des problèmes concernant la pertinence des *critères* qu'une métrique bien précise adopte pour établir la proximité susdite ; ils semblent en effet comprendre également des problèmes relatifs à ce qu'il faudrait considérer comme la *distance* pertinente d'une situation possible par rapport à la situation actuelle. Autrement dit, ce ne sont pas seulement les critères implicitement ou explicitement présumés par une métrique bien précise qui pourraient changer d'un cas à l'autre ; cela semble être aussi - même en concevant ces critères-là comme fixes - justement le *degré* de proximité, à la lumière de ces critères-là, qu'un monde possible devrait, à notre avis, exhiber (par rapport au monde actuel) pour être considéré comme pertinent²²¹.

Pourrait-on donc dire²²² qu'une métrique donnée est pertinente seulement quand il y a des raisons de penser qu'elle est vraie ou alors (ce qui est peut-être plus approprié en référence à une métrique) adéquate ? Et en quoi pourrait consister le fait d'être vraie ou adéquate pour une métrique donnée par rapport à une situation que l'on est en train d'analyser et, inversement, sa fausseté ou son caractère inadéquat ?

On peut peut-être affirmer²²³ qu'une métrique donnée doit être considérée comme adéquate quand, grâce à elle, on identifie justement des similarités (significatives) qui existent vraiment parmi les choses, et inadéquate quand, par son biais, on établit des similarités parmi des choses qui

220Ce à propos de quoi Stine elle-même déclare avoir effectivement des doutes, même si elle est encline (nous venons de le voir) à accepter plutôt l'hypothèse contraire.

221Nous analyserons plus en détail le problème des critères sur lesquels une métrique donnée se base et celui du degré de proximité (à la lumière de certains critères bien précis préalablement sélectionnés) qu'un monde possible doit avoir par rapport au monde actuel pour être considéré comme pertinent, dans la partie explicitement consacrée à Nozick (le premier des deux sera ensuite ultérieurement approfondi en abordant la position de Lewis) - en demeurant, par conséquent, pour l'instant, sur un plan de généralité relative.

222En utilisant une définition analogue à celle employée par Stine pour définir la pertinence d'une alternative donnée.

223En supposant que la similarité soit, en soi, une propriété relationnelle qui appartient vraiment aux choses en tant que telles, et non une relation que notre esprit établit, d'une manière quelconque, arbitrairement - chose qui ne me semble pas du tout évidente.

ne sont pas en elles-mêmes effectivement similaires²²⁴. Cependant, si tel était le cas, il semble alors que nous devrions, par exemple, prouver, encore une fois, qu'une affinité comme celle qui consiste dans le fait que les situations en question ne sont pas distinguables du point de vue de la façon dont elles se présentent au niveau visuel, ne constitue justement pas, *en soi*, une similarité effective ou alors, en tout cas, significative²²⁵. Bref, pourquoi cette indiscernabilité éventuelle entre deux (ou plusieurs) situations données devrait-elle être estimée comme moins « réelle »²²⁶ ou, de toute manière, comme moins significative²²⁷ en comparaison, par exemple, de leur proximité spatiale et/ou temporelle éventuelle ? Du reste, c'est sur ces apparences-là - identiques dans les situations que nous étions en train de considérer - que n'importe quel sujet semble se baser pour parvenir finalement à produire²²⁸ une croyance donnée.

En ce qui concerne la contiguïté spatiale et/ou temporelle d'une situation donnée par rapport à la situation actuelle bien précise que l'on est en train de considérer, on peut justement se demander également²²⁹ *jusqu'à quel point* une situation possible doit être proche spatialement et/ou temporellement de l'actualité du sujet en question pour être considérée comme pertinente.

Quant à l'exemple des granges, Stine affirme elle-même que si la région en question était, à l'insu du sujet en question, couverte de granges en papier mâché, l'alternative que ce que le sujet voit soit une fausse grange serait clairement pertinente. Et, d'autre part, elle souligne que, probablement, si ces fac-similés-là n'existaient pas en ce moment dans ce lieu précis, mais qu'ils avaient existé dans un autre temps et un autre lieu, cela n'aurait pas été suffisant pour rendre l'alternative *grange en papier mâché* pertinente dans le contexte en question. Que dire alors si des fac-similés existaient *en ce moment* dans un lieu différent par rapport à celui que l'on est en train de considérer, mais tout à fait proche de celui-ci²³⁰ - de façon à ce que le contexte du sujet en question aurait pu, dans un sens plutôt fort du mot « pouvoir », comprendre ces fac-similés-là ? Et si, toujours dans ce lieu extrêmement proche, ils n'existaient plus, mais qu'ils avaient existé *jusqu'à il y a très peu de temps* ? Ou alors si, par exemple²³¹, il n'y a pas un mulet maquillé derrière la clôture que l'on est en train de regarder, mais qu'il y en avait un, *derrière la même clôture*, juste un instant auparavant - et que l'on pouvait donc, toujours dans un sens apparemment très fort du mot « pouvoir », se trouver dans un

224Ou, de toute manière, des similarités effectives, mais non *significatives*.

225Voilà un cas particulier des difficultés concernant la question des *critères* qu'il faut adopter pour établir des similarités présumées.

226C'est-à-dire quelque chose qui, d'une manière quelconque, appartiendrait moins (par rapport à d'autres propriétés présumées des situations en question) aux choses en tant que telles.

227Significative, bien évidemment, toujours en vue de la fonction des attributions de connaissance et d'ignorance.

228Que ce soit (répétons-le) comme résultat d'un raisonnement conscient (dans lequel ces apparences sont prises en compte grâce au jugement perceptif que l'on élabore à partir de leur appréhension - jugement qui constitue la prémisse « factuelle » et apparemment, d'une certaine manière, le moteur de ce raisonnement-là) où alors d'un rapport en quelque sorte fiable qui viendrait s'instaurer entre le sujet qui perçoit et la chose perçue.

229Voilà un cas particulier des difficultés concernant la question du *degré* de proximité qu'il faut postuler pour établir des similarités présumées.

230Éventuellement adjacent aussi.

231Comme c'était le cas (nous l'avons déjà souligné) dans notre deuxième situation imaginée au début du texte.

contexte où il y avait un mulet maquillé²³²?

Bref, même si on se limite à considérer les similarités spatiales et/ou temporelles d'une situation donnée avec l'actualité, il semble en tout cas très problématique, voire impossible, de parvenir à établir correctement *jusqu'où* ces similarités-ci doivent aller. Il ne semble pas du tout claire, en d'autres termes, quelle serait la distance, temporelle et/ou spatiale, pertinente pour décider de la similarité effective d'une situation possible que l'on est en train de considérer avec l'actualité du sujet, et donc de sa pertinence éventuelle en fonction de nos attributions de connaissance et d'ignorance ; c'est-à-dire que l'on ne voit pas comment on pourrait tracer, d'une manière qui ne serait pas arbitraire²³³, une ligne de démarcation entre des situations qui - en vertu de leur proximité présumée avec l'actualité du sujet - seraient à considérer comme encore pertinentes, et d'autres qui ne le seraient plus. Et si, tout du moins jusqu'à une certaine distance bien précise dans le temps, il fallait même prendre en compte²³⁴ des situations passées, il devient peut-être difficile de comprendre pourquoi l'on ne devrait pas, en même temps, considérer également, tout du moins jusqu'à *la même* distance dans le temps, celles qui sont futures. On pourrait peut-être essayer de proposer que la raison en est que celles qui sont passées ont justement déjà existé, et celles qui sont futures pas encore. En d'autres termes, nous pourrions penser que l'on devrait considérer, encore une fois, seulement des mondes possibles qui ont été *déjà* réalisés. Mais l'on pourrait se demander à ce propos : quelle serait la raison *bien précise* pour ne pas considérer également des situations possibles non encore réalisées, mais qui se réaliseront peut-être à l'avenir ? Une réponse possible est que nous pourrions peut-être les ignorer légitimement car, comme elles ne sont justement pas encore réalisées, on ne peut pas finalement savoir si elles se réaliseront *de facto* ou non. Mais avons-nous vraiment, encore une fois, de bonnes raisons d'ignorer des situations *simplement possibles* - des raisons qui justifieraient que nous les ignorions *non seulement* si elles ne le sont que logiquement, mais *aussi* si elles sont possibles dans n'importe quel sens de « physiquement possible » ?

Il me semble, en d'autres termes, qu'il faudrait démontrer, d'une manière quelconque, quelle est la raison qui nous justifierait à considérer, au moment d'attribuer des connaissances présumées, seulement ce qui est déjà arrivé dans le « monde réel » et à ignorer, par conséquent, des situations qui sont *simplement* physiquement possibles. Autrement dit, il faudrait vraisemblablement montrer quelle(s) serai(en)t la (ou les) raison(s) d'estimer pertinentes tout au moins certaines des situations possibles déjà réalisées, mais non également celles qui semblent être *tout aussi* physiquement possibles que celles qui se sont, *de facto*, déjà réalisées. Bref, il semble qu'il faudrait prouver, d'une manière quelconque, que le fait qu'elle soit physiquement possible n'est pas suffisant, *en soi*, pour

232Si, par exemple, il n'y avait pas eu le tout petit contretemps auquel on a fait allusion précédemment.

233C'est-à-dire qui dépend, d'une manière quelconque, d'un choix qui soit basé sur des facteurs « objectifs ».

234Comme le deuxième des cas que l'on a proposés en parlant de l'alternative *mulet maquillé* semble le suggérer.

évaluer une situation donnée comme pertinente, et qu'une situation physiquement possible doit *aussi* s'être *déjà* réalisée, quelque part et à un moment quelconque, pour qu'il ne soit justement pas légitime de l'ignorer.

9. Des problèmes liés à la notion de « contexte²³⁵ »

Il existe également des problèmes liés à la notion de *contexte*²³⁶. Si, comme Stine le pense, une alternative donnée est pertinente, dans un contexte donné, seulement quand il y a quelques raisons de penser qu'elle est vraie dans ce contexte-là, il faut alors que le contexte en question soit clairement identifiable ; c'est-à-dire qu'il faut que l'on puisse en reconnaître précisément les limites, et le distinguer de cette manière de tout ce qui n'est pas le même contexte. En effet, si ce n'était pas possible²³⁷, alors en fonction de la variation de ces limites-là, même les alternatives qu'il faut considérer comme pertinentes pourraient légitimement varier.

Si, par exemple, le sujet dont on est en train d'examiner le statut épistémique, se trouvait dans une région où il existe presque uniquement des granges authentiques, mais aussi une grange en papier mâché située à une distance décidément considérable de son point d'observation, est-ce que l'on devrait considérer ou non cette grange factice comme si elle appartenait au contexte que l'on est en train d'analyser ? Jusqu'à quel point cette grange factice-là doit-elle être proche du lieu où le sujet en question se trouve, pour que l'on puisse légitimement affirmer que cette grange factice se trouve vraiment dans le contexte auquel appartient le sujet en question ? Cette question²³⁸ devient fondamentale au moment où l'on estime qu'il y a quelques raisons de penser que la proposition que « ce que je vois est une grange en papier mâché » est vraie si, par exemple, il y a *au moins* une grange en papier mâché dans le contexte que l'on est en train d'examiner, *et seulement dans ce cas-là* : le fait de décider si cette grange factice se trouve à l'intérieur ou à l'extérieur du contexte auquel appartient le sujet en question, deviendrait à ce moment-là effectivement essentiel pour établir si l'alternative *grange en papier mâché* est pertinente ou non. Et il est peut-être encore plus difficile, en comparaison des problèmes concernant des questions de limites spatiales, d'établir les limites temporelles en dehors desquelles un contexte donné ne doit plus être considéré comme *le même* qu'il était auparavant ; et cela, avant tout, en considération du fait que, vraisemblablement, personne

235 Pour une analyse de la notion de « contexte » - sa définition, sa manière de conditionner les différentes typologies d'actes que l'on peut y accomplir, ses implications, ses liens avec d'autres concepts, etc... - voir Andler 2000a, 2000b et 2003.

236 Ces problèmes eux-mêmes seront abordés à nouveau et approfondis par la suite, surtout dans la partie consacrée à l'analyse de la proposition épistémologique bien précise de David Lewis et de celle de Michael Blome-Tillmann. Répétons, en tout cas, qu'avec cette notion on peut désigner ce que l'on a généralement l'habitude d'appeler le « contexte du sujet », ou le soi-disant « contexte de l'attributeur ».

237 Si donc on pouvait, tout aussi légitimement, considérer un contexte bien précis comme ayant certaines limites bien précises *ou alors* d'autres.

238 Tout comme d'autres du même genre.

n'accepterait de concevoir n'importe quel contexte comme étant égal à lui-même juste pendant un instant²³⁹. Mais, encore une fois, il ne me semble pas possible d'établir ces limites d'une manière qui ne serait pas arbitraire ; et pourtant, cela correspond vraisemblablement à ce qui devrait justement se passer si on ne voulait pas, *ipso facto*, considérer comme arbitraire même notre décision sur les alternatives qui seraient pertinentes et celles qui ne le seraient pas dans un contexte bien précis.

Toujours en ce qui concerne la notion de *contexte*, l'on peut enfin réfléchir à la véridicité de ce que Stine affirme quand elle dit que « it is an essential characteristic of our concept of knowledge that tighter criteria are appropriate in different contexts. It is one thing in a street encounter, another in a classroom, another in a law court - and who is to say it cannot be another in a philosophical discussion ? And this is directly mirrored by the fact we have different standards for judging that there is some reason to think an alternative is true, i.e., relevant » (1976, p. 254).

Ne peut-on pas, en réalité, avoir différents standards même à l'intérieur d'un même contexte ? Autrement dit, il me semble, tout du moins, que l'on peut douter du fait que ces standards varient, comme Stine semble le penser, seulement en fonction des variations du contexte que l'on analyse²⁴⁰ et non également en fonction des sujets que l'on choisit de considérer à l'intérieur d'un *même* contexte²⁴¹. Par exemple, de tels standards ne pourraient-ils pas en principe varier entre un sujet et un autre qui discute avec le premier à l'intérieur du contexte d'une rencontre qui se produit dans la rue ? Du reste, cela ne semble pas possible d'établir quel serait le facteur qui fait que l'on puisse se référer à des standards épistémiques bien précis comme à des standards d'un contexte bien précis. En d'autres termes, il est peut-être difficile de comprendre ce que pourrait signifier le fait de dire que l'on a affaire aux standards *de ce contexte-là* bien précis et non pas d'un autre ; il me semble en effet que l'on peut parler, *au mieux*, des critères qui seraient ceux *généralement* acceptés à l'intérieur d'un contexte donné, au sens où il n'existe peut-être pas de contexte dans lequel certains critères bien précis sont acceptés *universellement*, par *tous* ses membres. Et il semble, en outre, que ce qui est généralement accepté dans un contexte donné peut varier dans le temps, de façon à ce que, à un instant *t* que l'on choisit de considérer, les standards épistémiques acceptés par la plupart des gens qui appartiennent à un contexte donné peuvent être *certains*, et peut-être à un autre instant

239 Cette perspective aurait en effet, apparemment, des implications plutôt bizarres. Si une alternative est pertinente *si et seulement si* elle correspond à une possibilité « qui existe actuellement dans la situation objective » ; et si, d'autre part, une situation donnée devait être considérée comme étant égale à elle-même juste pendant un instant ; alors, si à un instant *t* que l'on choisit de considérer il n'y a, dans la situation où le sujet se trouve, aucun mulet maquillé, mais qu'il y en avait beaucoup juste un instant auparavant et qu'il y en aura beaucoup juste un instant après (et qu'à cet instant bien précis il y a en effet seulement des zèbres), ce sujet serait à considérer (si, à cet instant bien précis, il formule la croyance que ce qu'il voit est un zèbre) comme un sujet qui *sait* effectivement que ce qu'il est en train de regarder est un zèbre. Je doute qu'il y ait quelqu'un qui serait vraiment disposé, en référence à une situation de ce genre, à parler d'un sujet de ce genre comme s'il possédait (par rapport à la proposition en question) une connaissance authentique.

240 Même en admettant justement que l'on peut établir précisément *quel est* le contexte bien précis que l'on est en train d'analyser.

241 Et peut-être même en fonction des différents instants temporels que l'on considère par rapport à un même individu.

t + I d'autres. Et l'on peut, par conséquent, se demander comment des variations de ce genre pourraient jamais arriver ; spécifiquement, on pourrait se demander si ce n'est pas²⁴² parce qu'il pourrait y avoir justement quelqu'un, dans ces contextes-là, qui adopte parfois des standards différents par rapport à ceux qui sont éventuellement adoptés par la majorité des personnes dans ce même contexte, et que de tels standards finissent²⁴³ par devenir éventuellement communs dans le contexte en question. Mais alors, de ce point de vue, rien n'empêche probablement que même les alternatives proposées par le sceptique deviennent éventuellement communes - si elles ne le sont pas déjà - même dans des contextes « quotidiens » ; ce qui impliquerait que, même en s'en tenant à une vision purement contextualiste, nous ne pourrions vraisemblablement pas, à ce moment-là, les ignorer *non plus* dans ces contextes ordinaires.

10. Quelques remarques sur la notion de « circonstances normales »

L'un des derniers points que je voudrais aborder dans ce chapitre concerne la question de savoir ce qu'il faut entendre par « circonstances normales »²⁴⁴, c'est-à-dire quand des circonstances données peuvent être légitimement considérées de cette manière et quand, au contraire, il faudrait les considérer comme « anormales ».

Qu'est-ce qui, en effet, m'autoriserait à juger que ce que je suis en train de voir est une (véritable) grange (*p*), si elle ne semblait pas être une (véritable) grange et, *de plus*, si je ne savais pas²⁴⁵ que certaines apparences bien précises sont, tout du moins dans des « circonstances normales », associées à un objet bien précis, et *seulement à celui-là* ? Si en effet je ne savais pas que les choses se passent vraiment, du moins généralement, de cette manière²⁴⁶ alors, si dans un contexte bien précis je voyais une chose qui semble être une grange, je ne croirais pas forcément que *p* ; au contraire, je suspendrais vraisemblablement mon jugement à cet égard - ou alors je croirais peut-être que *non-p*, si je savais²⁴⁷ que si, dans des « circonstances normales », une chose semble être une grange, alors elle *n'est pas* une (véritable) grange. Mais on peut alors se demander si je peux effectivement connaître cette proposition-là - celle, plus générale, qui concerne la relation entre des apparences et les objets auxquels elles seraient généralement associées ou alors, du moins, celle qui concerne la relation entre le fait d'apparaître comme une grange et celui de l'être vraiment - et, éventuellement, comment l'on pourrait y parvenir.

242 Ou alors, tout au moins, si ce n'est pas *aussi*.

243 Avec un peu plus ou un peu moins de temps et pour une raison bien précise ou une autre.

244 Question que Stine elle-même admet ne pas avoir clarifiée du tout - tout comme d'autres.

245 Ou, tout du moins, je croyais savoir (ou encore, au minimum, si je ne croyais pas avoir de bonnes raisons de le croire).

246 Ou alors, tout du moins, si je ne croyais pas que si dans des « circonstances normales » une chose semble être une grange, elle est effectivement une grange - ce qui correspond à une affirmation ayant un caractère moins général par rapport à celle que je viens de nommer.

247 Ou, du moins, je croyais savoir (ou encore, au minimum, si je croyais avoir de bonnes raisons de le croire).

Afin d'essayer de répondre à cette dernière question, revenons pour l'instant à la proposition selon laquelle « l'animal que je vois est un zèbre ». À strictement parler, le fait de la *considérer*, dans des « circonstances normales », une connaissance, semble en effet dépendre non pas *du fait* qu'il est effectivement rare²⁴⁸ que l'on ait affaire à des mulets maquillés, mais *du fait que l'on croit que c'est rare*²⁴⁹. Indépendamment du fait que ce soit effectivement rare ou non qu'il y ait des mulets maquillés, si l'on croyait savoir que *ce n'est pas rare*, alors vraisemblablement on serait d'accord pour penser que l'alternative *mulet maquillé* est à considérer comme pertinente même dans des cas²⁵⁰ où celle-ci ne se réalise pas ni ne pourrait *de facto* se réaliser²⁵¹; on ne serait donc vraisemblablement pas, à ce point-là, disposé à attribuer une connaissance à une personne qui n'avait pas, d'une manière quelconque, éliminé cette alternative dans ce genre de situations (au lieu de l'ignorer simplement).

Prenons en effet, à cet égard, en considération la situation dans laquelle un sujet donné croit *véridiquement* que ce qu'il est en train de regarder est un mulet maquillé de telle sorte qu'il a finalement une apparence identique à celle d'un zèbre. Imaginons en outre que, pour le reste, toutes les opinions de ce sujet et de n'importe quel autre individu qui peut éventuellement s'interroger sur le statut épistémique du sujet lui-même, soient identiques aux opinions que généralement les gens semblent avoir effectivement dans le « monde réel »²⁵². Demandons-nous maintenant dans quelles circonstances cette croyance pourrait être légitimement considérée comme une connaissance et essayons d'élaborer une réponse à cette question en nous servant de l'appareil conceptuel qui nous est fourni par la théorie des alternatives pertinentes. Une réponse de ce genre devrait vraisemblablement consister²⁵³ en une spécification des circonstances éventuelles dans lesquelles nous serions légitimés à ignorer l'alternative à la proposition qui est crue véritablement consistant en celle que « l'animal que je suis en train de regarder est un zèbre »²⁵⁴. Et je doute qu'il puisse y avoir beaucoup de penseurs²⁵⁵ qui soutiendraient que l'alternative *zèbre* doit être estimée pertinente

248Voire jamais arrivé.

249Ou jamais arrivé.

250Comme celui de notre premier exemple du zoo.

251En effet, même si certains penseurs (comme Stine et Lewis) semblent estimer, si l'on s'appuie sur ce qu'ils soutiennent explicitement, que des alternatives comme celles *grange en papier mâché* ou *mulet maquillé* sont pertinentes *seulement au cas où* elles correspondent à des possibilités « qui existent actuellement dans la situation objective » (Drestke), il est plausible que leurs opinions à cet égard dépendent du fait de considérer des alternatives de ce genre comme telles qu'elles correspondent à des possibilités qui n'existent pas actuellement *dans la plupart des situations que nous pouvons considérer* ; et que si, au contraire, ils les estimaient comme telles qu'elles existent actuellement dans la plupart des situations que nous pouvons évaluer, ils finiraient peut-être par les considérer comme pertinentes même dans ces circonstances (à ce point-là rares) où elles ne pourraient justement pas, *de facto*, se réaliser. En tout cas, les auteurs abordés ici semblent ne pas se préoccuper du tout (ou, tout du moins, pas suffisamment) de clarifier ce point bien précis, qui nous semble au contraire particulièrement important.

252Cette seconde supposition nous sert évidemment à préciser que dans la situation que l'on est en train de considérer, les gens du « monde réel » auraient vraisemblablement tendance à penser que si l'on voit une chose qui semble un zèbre, elle est effectivement un zèbre (c'est-à-dire qu'il est rare que l'on ait affaire à des mulets maquillés).

253Ou alors, du moins, consister *aussi*.

254Tout comme n'importe quelle autre alternative qui soit compatible avec les mêmes apparences.

255Ou alors, tout simplement, qu'il y en a.

seulement au cas où elle correspondrait à une possibilité existant effectivement dans la situation bien précise que nous sommes en train d'analyser, et qu'elle peut par conséquent être ignorée dans *tous* les autres cas. Et c'est pourtant le traitement que tout du moins certains penseurs réservent (nous l'avons déjà remarqué) à l'alternative *mulet maquillé*. C'est-à-dire qu'ils pensent justement qu'il faut la considérer pertinente *seulement* au cas où elle correspondrait à une possibilité « qui existe actuellement dans la situation objective » que nous sommes en train de considérer. Et de quoi dépend cette disparité dans le traitement des deux possibilités en question ? Vraisemblablement, du fait que l'on *pense* justement savoir que la première correspond à une possibilité telle qu'elle se réalise fréquemment, dans un nombre considérable de circonstances qui peuvent effectivement se donner, et la seconde, au contraire, à une possibilité qui ne se réalise (au maximum) que rarement.

Or, on pourrait peut-être essayer de proposer l'idée que notre croyance que l'on a affaire, en ce qui concerne l'alternative *mulet maquillé*, à une alternative rare, inhabituelle, telle qu'elle n'est pas présente dans des « circonstances normales », dépend, à son tour, de ce qu'en effet nous *savons* qu'elle est rare. Mais, que veut dire le fait que nous le sachions ? *Comment* le saurait-on ? On pourrait peut-être essayer de proposer que nous le savons car, au cours de toutes nos expériences passées²⁵⁶, il n'est jamais arrivé (ou presque jamais), dans des circonstances similaires, que l'on ait affaire à un *mulet maquillé*.

Acceptons conditionnellement l'idée²⁵⁷ qu'à partir d'une connaissance de quelques événements survenus dans le passé en relation avec une classe de choses qui apparaissent d'une certaine façon bien précise, on peut d'une manière quelconque tirer une connaissance sur une chose présente bien précise qui a la même apparence²⁵⁸; il reste cependant à se demander si l'on *sait* vraiment ce qui est arrivé par le passé dans des circonstances similaires, ou si simplement on *suppose* le savoir. Et si nous pensons le savoir vraiment, il faudrait justement préciser comment on le saurait au moment où, en ce qui concerne l'exemple que l'on a proposé, nous ne soutiendrions probablement pas qu'il s'agit d'une connaissance que l'on aurait acquise en éliminant, au moyen de quelques « vérifications empiriques »²⁵⁹, l'alternative *mulet maquillé* dans *toutes* ces circonstances passées²⁶⁰. Est-ce que l'on dirait peut-être, encore une fois, que l'on sait cela²⁶¹ car on sait que les choses qui apparaissent d'une certaine manière bien précise sont, tout du moins généralement, associées à un type d'objets bien précis, et *seulement* à celui-là - et que dans le cas en question²⁶² on a de toute manière *vérifié* qu'il

256 Et de celles de gens dont on a connu d'une manière quelconque le témoignage, que nous avons estimé être fiable.

257 À mon avis très problématique.

258 L'accepter semble à son tour dépendre, du point de vue de sa cohérence, de l'acceptation de la validité de l'induction, en général, comme typologie de raisonnement qui serait apte à augmenter l'étendue de nos connaissances.

259 Par exemple, en appliquant sur l'animal en question un produit qui sert à enlever d'éventuelles peintures.

260 Ou, tout du moins, dans un nombre particulièrement vaste de celles-là.

261 Ou alors que l'on a tout de même de bonnes raisons de le croire - mais cette seconde affirmation n'aurait-elle pas des implications différentes ?

262 Tout comme, du reste, dans la plupart (ou alors la totalité) des cas de ce genre.

s'agissait d'un zèbre dans un nombre suffisant²⁶³ de cas ? L'affirmation que « les choses qui apparaissent d'une certaine manière bien précise sont, du moins généralement, associées à un type d'objets bien précis, et seulement à celui-là » (appelons-la ν), semble néanmoins entraîner tout du moins deux problèmes. Premièrement : c'est une affirmation qui ne fait apparemment que proposer à nouveau, sur un plan plus général, les perplexités que l'on avait par rapport à un objet particulier, et auxquelles on pensait pouvoir répondre en invoquant justement une classe toute entière d'objets²⁶⁴ qui sont en apparence du même type que celui que l'on était en train de considérer. Les perplexités en question peuvent être formulées de la manière suivante : savons-nous vraiment que ν ? Et si oui, *comment* ? Il semble, en d'autres termes, que l'on essaierait d'expliquer la connaissance *présumée* d'un objet individuel bien précis²⁶⁵, sur la base de la connaissance *présumée* d'une classe tout entière d'objets de ce type-là²⁶⁶, qui devrait, par contre, être, à son tour, prouvée - et il ne me semble pas possible de montrer en quoi une telle épreuve pourrait consister.

Deuxièmement : la proposition que ν semble à son tour, dans le meilleur des cas, seulement probable ; en outre, elle est en tout cas telle que pour pouvoir légitimement affirmer qu'on la connaît, on devrait vraisemblablement²⁶⁷ pouvoir éliminer l'alternative qui correspond à sa négation, alternative qui semble pertinente dans ce cas bien précis.

Selon Stine (1976), en effet, on peut dire que l'on connaît une proposition donnée seulement si les conditions suivantes sont satisfaites :

1 on a réussi à la soutenir face à un nombre limité d'alternatives - celles qui sont pertinentes dans le contexte en question ;

ou alors

2 sa négation n'est pas une alternative pertinente dans le contexte en question et, dans ce cas, on la connaîtrait justement sans avoir besoin de posséder une évidence que cette proposition-là, plutôt que sa négation, est vraie.

En ce qui concerne l'éventualité que la négation de ν ne soit pas une alternative pertinente, l'on peut rappeler qu'une alternative n'est pas pertinente, à son avis, quand il n'y a pas de raisons de penser qu'elle est vraie. Or, on peut se demander : est ce qu'il n'y a pas de raisons de penser que la

263C'est-à-dire un nombre tel que si c'était effectivement un zèbre dans ce cas-là (chose que l'on aurait justement vérifiée), alors il ne pourrait qu'être un zèbre dans la plupart des cas.

264Et une connaissance que l'on supposait posséder par rapport à cette classe.

265Comme justement la connaissance *présumée* que « cet animal-là est un zèbre ».

266Comme justement la connaissance *présumée* que « les animaux qui ont une certaine apparence bien précise sont (du moins généralement) des zèbres ».

267En s'en tenant à la façon bien précise de Stine d'aborder le problème.

proposition que « les choses qui nous apparaissent d'une certaine manière bien précise *ne sont pas*, du moins pas généralement, associées à un certain type d'objets bien précis, et seulement à celui-ci » (non-*v*) est vraie ? On pourrait peut-être, par exemple, considérer comme une raison de penser que non-*v* est vraie, le fait que, parfois, l'on a « constaté » qu'en effet certaines apparences bien précises n'étaient pas associées au type d'objets auquel nous pensions qu'elles étaient associées²⁶⁸ - et que l'on n'a peut-être pas les moyens d'évaluer s'il n'en est pas ainsi dans un nombre élevé de cas²⁶⁹; ou encore, la considération que nos sens pourraient ne pas être un moyen fiable de se former une image fidèle du monde - c'est-à-dire qu'ils seraient, en vertu de leur propre nature, susceptibles de nous tromper systématiquement. Si en effet ils nous trompaient systématiquement, alors il ne serait pas possible, en les utilisant, de parvenir à caractériser de manière adéquate les objets extérieurs présumés que nous pensons percevoir par le biais de nos sens eux-mêmes, d'en saisir la nature et leurs particularités effectives. Mais si l'on ne pouvait pas saisir, par le biais de nos sens, quelle sont la nature et les particularités effectives des objets dont nous pensons qu'ils existent en dehors de nous²⁷⁰, alors vraisemblablement l'on ne serait même pas légitimé à affirmer que *v* ; on ne serait probablement pas justifié, par exemple, à affirmer²⁷¹ que l'objet bien précis auquel certaines sensations bien précises sont (tout du moins généralement) associées est effectivement le type d'objets auquel on se réfère généralement avec le concept de « zèbre ». Bref, nous ne pourrions jamais²⁷², dans une situation de ce genre, caractériser justement de manière adéquate les objets extérieurs présumés grâce à nos sensations - dont l'on a supposé qu'elles sont systématiquement trompeuses - et aux concepts que nous construisons à partir d'elles ; mais si nos sensations ne nous donnaient pas d'informations fiables sur les particularités effectives des objets dont nous supposons qu'ils sont en dehors de nous²⁷³, alors on ne pourrait justement pas savoir à quel type d'objets extérieurs (présumés) elles sont effectivement généralement associées, ni s'il y en a vraiment un (et un seul) auquel elles seraient (du moins généralement) associées²⁷⁴.

Du reste, en ce qui concerne la fiabilité de nos sens, nous pourrions nous poser, en nous servant des termes mêmes de Lewis²⁷⁵, la question suivante : « quel argument non circulaire étaye notre

268Et auquel elles sont en effet associées parfois.

269Ce qui ferait justement qu'il pourrait ne pas être vrai que *v*.

270Et auxquels nous nous rapportons (et nous ne pouvons probablement - tout du moins au début de n'importe quel acte visant à les connaître - que nous y rapporter) par le biais de nos sens eux-mêmes.

271Ce qui, évidemment, correspond à une instance particulière de *v*.

272Par stipulation.

273Supposition qui, à son tour, ne semble pas pouvoir être confirmée par le biais de nos sens eux-mêmes à cause de la circularité apparente de n'importe quelle tentative de ce genre - on analysera ce point en détail dans la partie consacrée à l'épistémologie de Lewis et en particulier, à l'occasion de la discussion sur sa notion d'*élimination d'une possibilité*.

274Bien évidemment, nous pouvons affirmer *non seulement* que s'il existait une réalité extérieure dont nos sens n'étaient cependant pas en mesure de nous fournir des indications fiables, alors *cela pourrait ne pas être vrai* que *v* ; mais *aussi* que si une réalité extérieure de ce genre *n'existait pas du tout*, alors *ce ne serait pas vrai* que *v* ; en effet, *il n'y aurait pas du tout*, à ce moment-là, d'objets physiques extérieurs à propos desquels se demander s'ils sont ou non fréquemment associés à certaines sensations bien précises.

275Même s'il pense (on va le voir par la suite), à la différence de nous, que finalement cela ne constituerait pas un

confiance dans les sens » (1996, p. 358) ? Cependant, s'il n'y a que des arguments circulaires en faveur de leur fiabilité, alors il semble qu'elle ne peut pas être tenue pour acquise ; mais ne pas la tenir pour acquise équivaut apparemment à estimer qu'il y a des raisons de penser que la proposition selon laquelle nos sens ne sont pas fiables est vraie ; avoir des raisons de penser que cette proposition est vraie équivaut apparemment, d'autre part, à avoir des raisons de penser qu'est vraie une proposition qui est telle que, si elle était effectivement vraie, alors il se pourrait que non-*v*. Il semble donc que si l'on a effectivement des raisons de penser que nos sens ne sont pas fiables, alors on a aussi, *par là même*, des raisons de penser que non-*v* ; mais si l'on a des raisons de penser que non-*v* alors, *ipso facto*, non-*v* constitue une alternative pertinente à *v* ; mais si elle représente vraiment une alternative pertinente à *v*, alors²⁷⁶ on devrait éventuellement l'éliminer - au lieu de l'ignorer simplement - pour pouvoir légitimement affirmer que nous savons que *v*.

Autrement dit, si par le biais de nos sens il n'était pas possible d'arriver à savoir si des objets existaient vraiment en dehors de nous et, dans ce cas, quelles sont les caractéristiques qu'ils posséderaient effectivement, alors on ne pourrait même pas savoir, *ipso facto*, si les « données » que nous acquérons grâce à eux sont en effet généralement associées à un certain type d'objets bien précis²⁷⁷ et seulement à celui-ci ; on ne pourrait pas savoir, par exemple, si certaines données sensorielles bien précises sont en effet généralement associées à ce type d'objets extérieurs présumés que nous sommes enclins à désigner par le terme de « zèbre ». Mais, si l'on ne pouvait pas savoir cette dernière chose, alors il se pourrait qu'elle ne soit pas vraie, c'est-à-dire qu'il se pourrait que non-*v*. Et le fait même que, si nos sens ne sont pas fiables²⁷⁸, nous n'avons pas de moyens de savoir si *v* est vraie ou fausse, semble justement constituer une raison suffisante de ne pas ignorer d'emblée non-*v*, c'est-à-dire de considérer la négation de *v* comme une alternative pertinente. Mais si elle constitue une alternative pertinente alors, d'après Stine, il faudrait réussir à l'éliminer pour pouvoir affirmer légitimement que nous savons que *v*.

Bref, il semble que, indépendamment de la valeur de vérité effective de la proposition non-*v* que l'on est en train de considérer, on ne peut pas en tout cas l'ignorer d'emblée²⁷⁹ et qu'il faut donc parvenir éventuellement à l'éliminer. La façon dont une alternative de ce genre pourrait, même en principe, être éliminée ne semble pourtant pas du tout claire (pour les raisons que nous venons d'exposer). Et si on ne pouvait pas l'éliminer alors, même en acceptant la conception de la connaissance dont l'on a discuté jusqu'ici, on ne pourrait vraisemblablement pas affirmer légitimement *savoir* que *v*. Et du fait que c'est à partir de cette connaissance présumée que l'on pensait pouvoir, finalement, tirer la connaissance que « l'objet qui nous semble un zèbre est

obstacle insurmontable pour pouvoir légitimement affirmer que l'on a des connaissances.

276Toujours en s'en tenant à la perspective stinienne que nous sommes en train d'examiner.

277Dont l'existence et la nature nous seraient justement, à ce point-là, inconnues.

278Et nous ne pouvons justement pas savoir, à mon avis, s'ils le sont.

279Car elle serait clairement non pertinente.

effectivement un zèbre »²⁸⁰, alors on ne pourrait pas légitimement soutenir non plus que l'on connaît cette dernière proposition, qui faisait l'objet de nos soucis initiaux.

11. Comment évaluer la pertinence d'une alternative donnée dans le cas où cette alternative est exprimée par une proposition universelle et non existentielle ?

Ces dernières considérations nous amènent à préciser également d'autres difficultés qui sont liées à ce sujet : comment devrait-on évaluer, en général, la pertinence d'une alternative q contraire à p , si p et q ne sont pas des propositions qui portent sur des objets singuliers que l'on perçoit, mais des propositions²⁸¹ qui visent à nous dire quelque chose sur une classe tout entière d'objets ? Et quelle serait la procédure à suivre, dans ce cas, pour éliminer une hypothèse q contraire à p que l'on estime pertinente - et qui ne peut donc pas être tout simplement ignorée ?

Analysons encore la proposition susdite v et sa négation non- v et demandons-nous : comment évaluer la pertinence de cette seconde proposition dans les contextes bien précis où elle peut être proférée, c'est-à-dire dans n'importe quel contexte où l'on parle de la soi-disant « réalité extérieure » et de son lien éventuel avec nos sensations²⁸² ?

Si on s'appuie, par exemple, sur la définition de Nozick (1981) de pertinence d'une alternative donnée²⁸³, une proposition donnée constitue une alternative pertinente si et seulement si, au moment où une autre proposition que nous sommes en train de considérer n'était pas vraie, cette proposition le serait ou pourrait l'être²⁸⁴. Et étant donné que la proposition v que l'on est en train de considérer correspond, dans ce cas bien précis, à la négation de l'alternative en question, dans une conception comme celle de Nozick²⁸⁵ cette alternative (non- v) ne peut, *ipso facto*, qu'être considérée comme pertinente : *si* la proposition v que nous considérons n'était pas vraie, elle ne pourrait en effet, en tant que sa négation, que l'être²⁸⁶. Mais alors, au moment où l'on considère pertinente l'alternative exprimée par la proposition non- v , il faut justement montrer comment l'on pourrait éventuellement l'éliminer.

280 Tout au moins, selon le type de raisonnement que nous venons de proposer - mais il est en tout cas difficile de voir à partir de quelle autre connaissance présumée on pourrait éventuellement tirer la connaissance en question.

281 Comme celles (que nous avons appelées v et non- v) dont nous venons de discuter.

282 Du fait qu'il s'agit d'une proposition universelle qui quantifie sur la classe de *toutes* les « apparences » possibles et qui nous dit justement, à propos de chaque membre de cette classe, que *ce n'est pas vrai* qu'il est tel qu'il correspond, tout du moins généralement, à un certain type d'objets extérieurs bien précis, et seulement à ceux-ci - c'est-à-dire qu'il pourrait correspondre, peut-être souvent aussi, même à *un autre* type d'objets bien précis (ou alors, nous avons déjà fait allusion à cela, ne pas correspondre *du tout* à n'importe quel objet extérieur présumé).

283 Que nous allons analyser en détail dans la partie, qui commence à la fin de ce chapitre, consacrée à Nozick lui-même.

284 On soulignera très bientôt, en analysant la conception de Nozick par rapport à la question des alternatives pertinentes, les difficultés liées à une formulation comme la sienne, par exemple celle qui dépend du caractère vraisemblablement vague de la notion de « pouvoir » qui figure dans l'expression nozickienne « [...] elle serait vraie ou *pourrait* l'être ».

285 Et, nous venons de le voir, différemment de celle de Stine.

286 En assumant, bien évidemment, la bivalence - comme il le fait.

Dans le cas d'une proposition existentielle qui quantifie sur un objet perçu bien précis, on peut toujours imaginer²⁸⁷ une manière qui nous permettrait, au moins en principe, d'éliminer certaines alternatives à la proposition que l'on est en train de considérer (si nous pensons que ces alternatives-là sont pertinentes²⁸⁸). Mais, comment éliminer une alternative qui, comme non-*v*, est exprimée par le biais d'une proposition universelle qui quantifie sur la classe de toutes les sensations possibles, si nous pensons qu'il s'agit d'une alternative pertinente ? Il semble que l'on devrait pouvoir l'éliminer - tout du moins à l'intérieur d'une approche classique à la théorie des alternatives pertinentes - à la lumière des données probantes dont on dispose. Mais il faudrait alors, peut-être, prendre en compte et évaluer, pour pouvoir éventuellement parvenir à l'éliminer, toutes les données probantes possibles - toutes celles qui ont été disponibles jusqu'à ce moment, celles qui le seront à l'avenir, et peut-être même celles qui tout simplement *pourraient* l'être²⁸⁹. Mais il semble, d'autre part, *en principe* impossible de considérer la classe tout entière des données probantes dont un sujet quelconque pourrait (et devrait) jamais disposer pour pouvoir légitimement affirmer que *v*. Et nous pourrions, en outre, nous demander justement²⁹⁰ : celles que l'on appelle les « données probantes » - et qui constitueraient *ce à la lumière de quoi* éliminer ou non certaines alternatives bien précises²⁹¹ - ne sont-elles pas des éléments dont la fiabilité dépend déjà, à son tour, de la validité de certaines présuppositions bien précises²⁹² ? Et si ces présuppositions-là ont (comme cela semble être le cas) la forme de propositions universelles, elles entraînent par conséquent, apparemment, le même type de difficultés de la proposition universelle que l'on était en train de considérer maintenant²⁹³ ; elles engendrent, autrement dit, des difficultés concernant la question de savoir comment on les connaîtrait, c'est-à-dire comment on pourrait éliminer les alternatives pertinentes à ces mêmes propositions dont la vérité semble être au fondement de la vérité de propositions supplémentaires (existentielles ou universelles)²⁹⁴.

287 Nous avons déjà fait allusion à cela.

288 Hormis si nous croyons, encore une fois, que même les alternatives radicales du genre *malin génie, cerveau dans une cuve*, etc..., sont pertinentes - car les alternatives de ce genre ne pourraient vraisemblablement pas, par définition, être *jamais* éliminées.

289 Du fait que l'on a justement affaire à une proposition qui se propose d'affirmer quelque chose qui vaudrait pour *toutes* les sensations *possibles*.

290 C'est juste une manière différente de présenter les problèmes liés à la question de la fiabilité de nos sens, problèmes auxquels nous venons déjà de faire allusion.

291 Celles qui ne peuvent pas être simplement ignorées, s'il existe des alternatives de ce genre.

292 Comme, par exemple, l'affirmation que nos sens ne nous trompent pas systématiquement - qu'ils sont, en d'autres termes, des moyens par lesquels il est possible d'arriver, tout du moins en principe, à élaborer justement une image fidèle du monde que l'on se propose de décrire, d'en saisir les caractéristiques effectives. Le mérite de cette opinion bien précise sera évalué surtout dans la partie 6. du chapitre 3, intitulée *Objection à l'idée que l'élimination d'une possibilité donnée doit nécessairement dépendre des données probantes actuellement disponibles au sujet*.

293 Au-delà des problèmes de circularité auxquels l'on a déjà fait allusion.

294 La proposition universelle que « nos sens sont fiables » (ou d'autres équivalentes) semble en effet être au fondement d'une proposition universelle comme « il faut éliminer les alternatives pertinentes à une proposition donnée à la lumière des données probantes que l'on a acquises par le biais de nos sens » (ou d'autres équivalentes), au sens où il semble que cette dernière proposition ne peut se justifier qu'en démontrant la vérité de la première : si nous ne savons pas si nos sens sont fiables, ou alors si nous savons qu'ils ne le sont pas, alors on n'a peut-être pas de raisons d'accepter l'idée qu'il faut tout de même se baser sur les « informations » qu'ils nous donnent pour décider si

12. Conclusion

La thèse principale que nous avons essayé de défendre dans ce premier chapitre²⁹⁵ est que l'on ne peut peut-être jamais ignorer²⁹⁶, dans nos attributions de connaissance et d'ignorance, des alternatives du type *grange en papier mâché* ou *mulet maquillé*²⁹⁷ – tout du moins si elles représentent des *possibilités effectives* par rapport au monde actuel considéré dans sa totalité²⁹⁸. La raison en est que pour pouvoir attribuer légitimement des connaissances, il faut peut-être de prendre en compte non seulement ce qui se passe dans la situation actuelle bien précise que nous sommes en train de considérer, mais aussi ce qui se passerait dans des circonstances similaires à cette dernière²⁹⁹. Spécifiquement, il faudrait peut-être comprendre ce que le sujet en question croirait, dans ces circonstances similaires, si la chose (que nous supposons) qu'il croit véridiquement dans la situation actuelle que l'on considère était au contraire fausse. Bref, il faudrait que la conditionnelle contrefactuelle suivante soit vraie : si non- p ³⁰⁰, alors S ³⁰¹ ne croirait pas que p .

Or, il existe une manière particulièrement éclairante d'expliquer les conditionnelles subjunctives, c'est-à-dire celle qui consiste à les expliquer en termes de *mondes possibles*³⁰² : une conditionnelle subjunctive du type « Si p , alors q » est vraie quand (en gros) dans tous les mondes possibles qui sont proches du monde actuel (ou similaires à lui) où p est vraie, q est vraie aussi. Il devient donc décisif, de ce point de vue, de comprendre quels sont les mondes possibles effectivement proches du monde actuel ; et quelqu'un qui voudrait contester la thèse que nous venons d'exposer, pourrait essayer d'argumenter en faveur de l'idée selon laquelle, même si les mondes possibles où des possibilités du genre *grange en papier mâché* existent, sont effectivement similaires, sous certains

éliminer ou ne pas éliminer une alternative pertinente donnée. D'autre part, elle semble être également à la base (par le biais de la proposition universelle que nous venons de mentionner, dont l'on a dit que la première en serait justement au fondement) d'une proposition existentielle telle que « ce que je suis en train de regarder est un zèbre » (ou d'autres du même genre) : si nous ne savons pas si nos sens sont fiables, ou alors si nous savons qu'ils ne le sont pas, alors on n'a peut-être pas de raisons d'accepter l'idée que ce dont je fais l'expérience en ce moment grâce à eux (l'apparence d'un zèbre) constitue, d'une manière quelconque, une image fidèle de quelque chose qui serait au-delà de cette image elle-même (un véritable zèbre).

295 Et qui sera (nous l'avons déjà spécifié) ultérieurement défendue dans le prochain chapitre.

296 À la différence de ce que Stine semble encline à penser.

297 Ou alors, *tout du moins* (ce qui correspond à une affirmation moins forte mais apparemment capable de corroborer, elle aussi, une thèse de nature sceptique), que nous ne disposons peut-être pas de moyens « objectifs » pour montrer que l'on pourrait effectivement les ignorer légitimement.

298 Cela équivaut, autrement dit, à répondre de manière affirmative à la question à partir de laquelle Stine elle-même développe sa propre théorie bien précise des alternatives pertinentes : « [...] what if no such facsimiles exist in Henry's surroundings, although they do in Sweden ? What if they do not now exist in Sweden, but they once did ? Are either of these circumstances sufficient to make the hypothesis relevant ? » (1976, p. 252).

299 Et nous pourrions estimer que, parmi ces circonstances présumées similaires, il faudrait justement inclure même celles dans lesquelles il existe, par exemple, des granges en papier mâché aux alentours, ou alors des mulets maquillés, etc...

300 Où p est justement à la place de n'importe quelle proposition mondaine qui soit crue véridiquement.

301 Où S est à la place de n'importe quel sujet.

302 « Kripke's seminal *Naming and Necessity* has been widely influential in this movement, that is, in the exploitation of possible worlds discourse for wider philosophical purposes » (Becker 2007, p. 9).

aspects, au monde actuel, ils ne le seraient pas *suffisamment*. Par conséquent, nous pourrions légitimement ignorer, au moment d'évaluer la vérité de la conditionnelle contrefactuelle par laquelle l'une des conditions présumées de la connaissance peut être exprimée, ce qui se passerait dans ces mondes possibles.

Nozick est l'un des auteurs qui a le mieux développé, à notre avis, une approche de ce genre en ce qui concerne les questions portant sur la connaissance. Cela vaut donc probablement la peine d'analyser en détail sa conception bien précise, et d'essayer de mettre en évidence les problèmes - apparemment insurmontables - qu'une telle approche semble comporter ; si, en effet, il était impossible de résoudre les problèmes susdits, alors même l'appareil conceptuel des mondes possibles ne nous aiderait pas, finalement, à surmonter le scepticisme, qui continuerait vraisemblablement à représenter, de ce fait, la position gnoséologique la plus plausible.

CHAPITRE 2 - INVARIANTISME ET SCEPTICISME

PREMIÈRE PARTIE - SUR LA PERTINENCE D'UNE ALTERNATIVE DONNÉE ET L'ETENDUE DES MONDES POSSIBLES QUE L'ON NE PEUT PAS IGNORER DANS NOS ATTRIBUTIONS DE CONNAISSANCE

1. La théorie de la connaissance de Nozick

Nozick a lui aussi, tout comme plusieurs auteurs, élaboré une tentative de solution du problème soulevé par le cas des granges factices. Sa réponse à cet égard fait référence, en tant que critère pour établir la pertinence d'une alternative donnée, à ce qu'il appelle le critère « conditionnel-subjonctif ». Il faut donc, si l'on veut comprendre au mieux sa position par rapport à ce problème, préciser avant tout sa vision générale de la connaissance et sa formulation en termes de conditions à satisfaire exprimées justement par des conditionnelles subjunctives.

En effet, il a proposé, dans son texte *Philosophical Explanations* (1981), une théorie de la connaissance qui est développée à partir d'une approche tout à fait classique en épistémologie (même si elle est généralement négligée dans les perspectives les plus récentes), c'est-à-dire consistant à repérer les conditions qui seraient nécessaires et (conjointement) suffisantes pour connaître.

On peut dire que les deux conditions nécessaires pour la connaissance qui vont s'ajouter, dans sa conception, aux deux premières conditions traditionnellement acceptées (1 : p est vraie ; et 2 : S croit que p), sont ce qui fait (justement en conjonction avec les conditions 1 et 2) que nous sommes dans une relation épistémiquement appropriée au monde. Nous sommes dans cette relation si notre « sensibilité » à la vérité est telle que, si la chose que nous croyons n'était pas vraie, alors nous n'y croirions pas et, en même temps, de telle sorte que si la chose était vraie, alors nous y croirions : « Nozick's strategy is to replace the traditional justification condition with conditions ensuring that, in cases of knowledge, one's true belief cannot float free of the relevant fact - the belief must somehow track the truth » (Becker 2007, pp. 40-41).

On peut donc écrire les conditions qui sont, à son avis, individuellement nécessaires et conjointement suffisantes pour la connaissance de la manière suivante : (1) p est vraie ; (2) S croit que p ; (3) Si p n'était pas vraie, S ne croirait pas que p ; (4) Si p était vraie, S croirait que p .

La troisième condition permet, d'une manière plutôt plausible, d'exclure des cas de connaissance des cas tels que celui décrit par Gettier (1963) : deux personnes se trouvent dans mon bureau et différentes raisons justifient que je croie que la première possède une Ford ; mais, en fait, ce n'est pas le cas (en ce moment), alors que la seconde (que je ne connais pas du tout) en possède une. Je crois de manière véridique et justifiée que quelqu'un dans mon bureau possède une Ford, mais je ne le sais pas. Selon Gettier, cela nous montre que la connaissance n'est pas simplement une croyance vraie justifiée. Ce qui empêche la croyance que quelqu'un dans mon bureau possède une Ford d'être une connaissance est justement, selon Nozick, que si personne dans mon bureau ne possédait de Ford, je croirais toujours que quelqu'un en possède une ; la situation dans laquelle personne dans mon bureau ne possède de Ford est en effet celle qui serait réalisée si la personne que je ne connais pas ne possédait pas de Ford ; mais dans ce cas je croirais toujours que quelqu'un dans mon bureau possède une Ford car je crois que c'est la personne que je connais qui en possède une : la condition (3) n'est donc pas satisfaite.

Cette condition semble justement permettre aussi de surmonter certaines difficultés liées à la théorie des alternatives pertinentes, c'est-à-dire à l'idée que connaître une certaine proposition c'est pouvoir exclure celles qui sont les alternatives pertinentes à cette proposition dans un certain contexte. Le problème (ou l'un des problèmes) relatif à un exemple comme celui des granges factices est, comme nous l'avons déjà remarqué en analysant la position de Stine à cet égard, le suivant : dans le cas où il n'existe pas en ce moment de granges en papier mâché dans la région mais des granges en papier mâché dans d'autres pays et/ou un autre temps, est-ce que l'alternative selon laquelle ce que je vois est une fausse grange constitue une alternative pertinente ? Voilà la réponse de Nozick. Supposons que p soit l'énoncé que l'objet dans le champ est une véritable grange et q l'énoncé que l'objet dans le champ est une grange en papier mâché. S'il y avait des granges en papier mâché dans la région où je me trouve (même si je ne sais pas qu'il y en a), alors si p était fausse, q serait vraie ou pourrait l'être. Du fait que (par stipulation) je ne sais pas qu'il y a des granges factices dans la région, alors l'on peut supposer que si je vois quelque chose qui semble être une grange dans le champ, je croirai que c'est effectivement une grange, c'est-à-dire que je croirai que p . Cela signifie, autrement dit, que même si p n'était pas vraie je croirais toujours que p (ou, tout du moins, je *pourrais* croire toujours que p) ; on peut donc affirmer que, dans ce cas, je ne *sais* pas que p car je crois p en vertu de facteurs³⁰³ qui ne sont pas suffisants pour exclure l'alternative q ³⁰⁴, alternative qui

303 Cette chose-là apparaît en effet comme une grange.

304 Même une grange en papier mâché serait apparue comme une véritable grange si c'était une imitation très bien réussie.

est désormais pertinente dans ce contexte : la condition contrefactuelle (3) n'est donc pas satisfaite. Mais, s'il n'y a pas de fausses granges dans les environs, alors même si p n'était pas vraie, q ne le serait pas et il semble donc que si je crois que p l'on peut dire que je *sais* que p . En effet, comme il n'existe pas dans cette région de granges en papier mâché³⁰⁵, alors le fait que je voie (dans des conditions visuelles optimales) quelque chose qui apparaît comme une grange pourrait, dans ce contexte bien précis, être vu comme une raison suffisante pour savoir que c'est une grange³⁰⁶. Bref, si cette chose-là, dans ce contexte bien précis, n'était pas une grange, elle ne serait pas apparue comme une grange - étant donné qu'il n'y a pas de granges factices dans les environs - et alors je n'aurais vraisemblablement pas cru que c'était une grange : la condition contrefactuelle (3) semble donc être satisfaite.

On peut préciser alors, en ce qui concerne le concept de *pertinence*, qu'à l'intérieur de la conception nozickienne une possibilité q est une alternative clairement pertinente à p , lorsque si non- p , alors q ; elle est clairement non pertinente lorsque si non- p , alors non- q ; enfin, lorsque chacune de ces deux contrefactuelles n'est pas vraie (q peut et peut ne pas être vraie si p ne l'était pas), q est en tout cas considérée comme une alternative pertinente.

La condition contrefactuelle (3) n'est pas en tout cas suffisante (en conjonction avec les deux premières) pour rendre compte de tous les cas problématiques. Si, par exemple, il y a une personne dans une cuve et qu'on l'amène par stimulation électrique et chimique de son cerveau à croire véridiquement qu'elle est dans une cuve et qu'elle est stimulée de la sorte à croire des choses, alors même si le fait qu'elle soit dans une cuve est en partie la cause de sa croyance³⁰⁷, nous ne serions vraisemblablement pas disposé à affirmer qu'elle *sait* qu'elle est dans une cuve et qu'elle est stimulée de la sorte à croire ce qu'elle croit. La raison en est que même si le fait qui est le contenu de sa croyance est en partie la cause de sa croyance, la personne en question n'est pas « sensible » à ce fait ; c'est-à-dire qu'elle aurait pu, dans les mêmes conditions (c'est-à-dire tout en étant dans la cuve) ne pas croire ce qui est le contenu de sa croyance : le manipulateur aurait pu stimuler son cerveau de sorte qu'elle aurait pu croire des choses très différentes, y compris la croyance fausse qu'elle n'est pas dans une cuve.

Pour surmonter les difficultés liées à des cas de ce genre, il faut donc, à son avis, ajouter une quatrième condition : Si p était vraie, S croirait p . Cette condition n'est en effet pas satisfaite dans le cas que nous venons de mentionner, car il n'est pas vrai pour cette personne que si elle était dans la cuve elle le croirait : bien qu'elle soit dans la cuve et qu'elle le croie (les deux premières conditions

305 Ou en tout cas des choses qui sont totalement similaires aux véritables granges du point de vue des aspects pertinents.

306 Je n'ai peut-être pas besoin de raisons supplémentaires car il n'y a pas dans ce contexte bien précis d'autres choses qui auraient pu apparaître comme des granges tout en n'étant pas des granges.

307 Et, pour cette raison, la condition (3) est dans ce cas satisfaite : si elle n'était pas dans une cuve, elle ne croirait pas l'être.

de la connaissance sont donc satisfaites), il y a des « mondes possibles » proches du monde actuel³⁰⁸ dans lesquels elle ne croirait pas être dans la cuve. La personne en question ne *sait* donc pas qu'elle est dans la cuve.

Il s'avère donc possible d'expliquer les conditionnelles subjunctives comme (3) ou (4) en termes de « mondes possibles » : une conditionnelle subjunctive comme « Si p alors q »³⁰⁹ est vraie quand (en gros) dans tous les mondes où p est vraie les plus « proches » (selon la métrique utilisée) du monde actuel, q est vraie aussi. Savoir quelque chose correspond donc, selon cette conception, à avoir une connexion factuelle réelle avec le monde, c'est-à-dire le « suivre à la trace ». Nous connaissons quelque chose si non seulement nous croyons quelque chose qui est en fait vrai, mais si nous le croyons aussi contrefactuellement, c'est-à-dire de façon à ce que si cette chose n'était pas vraie, nous n'y croirions pas³¹⁰, et si elle était vraie, nous y croirions³¹¹ : savoir c'est être fait de façon telle que notre « sensibilité » fait varier véridiquement nos croyances en correspondance avec des variations dans les faits.

2. Sur le caractère discutable de l'idée que l'on peut se limiter à considérer la « situation objective » en question dans nos attributions de connaissance et d'ignorance

Le fait d'avoir fait allusion à sa manière bien précise d'expliquer les conditionnelles contrefactuelles en termes de mondes possibles, nous permettra de spécifier plus clairement quelles sont les difficultés liées à sa façon d'aborder le cas des granges factices, cas qui gêne justement la théorie des alternatives pertinentes. Le problème qu'il nous semble important de résoudre à ce propos, et auquel nous sommes enclin à donner une réponse négative³¹², est le suivant : est-il vrai³¹³ qu'une alternative q contraire à p est clairement non pertinente quand, si p était fausse, q ne serait pas en tout cas vraie, ni ne pourrait l'être, dans la situation bien précise que nous sommes en train de considérer ? Est-il vrai, en ce qui concerne l'exemple des granges, que l'alternative *grange en papier mâché* n'est pas pertinente dans le cas où le sujet dont le statut épistémique est en question se trouve dans une région caractérisée par l'absence de granges factices ? Autrement dit, nous sommes en train de nous demander s'il est vrai, en référence à un cas comme celui-ci, que si ce que le sujet en question regarde n'était pas une véritable grange, ce ne *pourrait* pas en tout cas être une grange

308 Comme le monde susdit où la personne est dans la cuve mais où on ne lui instille pas la croyance qu'elle s'y trouve.

309 Qui *n'est pas* équivalent à l'implication logique, au sens où elle ne dit pas qu'il est *logiquement impossible* que l'on ait à la fois p et non- q : elle dit que dans la situation qui serait effectivement réalisée si p était vraie, q serait vraie aussi.

310 Dans des mondes possibles proches du monde actuel - le fait d'y croire ou non, si elle n'était pas vraie, dans des mondes plus éloignés, n'a aucune influence sur la vérité de la contrefactuelle.

311 Toujours dans des mondes proches du monde actuel.

312 Ou alors, tout du moins, à affirmer que l'on ne peut peut-être pas le résoudre sur une base qui soit, d'une manière ou d'une autre, objective.

313 Comme cela semble être le cas chez Nozick.

en papier mâché - et, éventuellement, *dans quel sens bien précis* du mot « pourrait » cela ne pourrait pas en être une.

L'une des manières de montrer la nature problématique de la position de Nozick à cet égard consiste en effet, à mon avis, à se focaliser sur le concept de *possibilité* qui est en jeu dans l'expression « si *p* était fausse, *q* ne serait pas vraie ni ne *pourrait* (mis en évidence par moi) l'être » et à se demander par conséquent : comment faudrait-il concevoir ce « pourrait » afin d'établir s'il est vrai que, par rapport à un contexte bien précis sur lequel on s'interroge, une alternative bien précise est pertinente - si elle pourrait ou ne pourrait pas se réaliser dans la situation bien précise dont on parle ? Tout dépend, il me semble, de la « force » que l'on assigne à ce « pourrait » ou alors, pour s'exprimer en des termes lewisiens, de notre manière bien précise de résoudre le caractère vague qui est intrinsèque aux conditionnelles contrefactuelles.

Il semble, en effet, que dans un certain sens bien précis du mot - c'est-à-dire le sens du mot « pourrait » qui nous invite justement à considérer seulement les possibilités qui peuvent *de facto* se réaliser dans le contexte bien précis que l'on est en train d'évaluer³¹⁴- la proposition que « si ce que je vois n'était pas une véritable grange, il ne pourrait pas être une grange en papier mâché » serait en effet vraie. Mais, dans un autre sens bien précis de ce mot, cette proposition semble elle-même, au contraire, ne pas être vraie même si je me trouve dans une région caractérisée par l'absence de granges factices. Ce dernier sens est celui du mot « pourrait » qui nous invite justement à ne pas nous limiter à considérer les possibilités *effectives* disponibles dans l'actualité bien précise du sujet bien précis que l'on est en train d'examiner ; c'est en fait le sens de ce mot qui se réfère *aussi* à toutes les possibilités qui peuvent se réaliser dans des situations que nous estimons être trop similaires à cette actualité-là pour pouvoir les ignorer légitimement.

Le fait de prendre en compte non seulement ce qui se passerait dans le contexte bien précis en question si, dans ce contexte-là, *p* était fausse, mais aussi ce qui se passerait dans des contextes similaires à celui-là si, dans ces contextes-là, *p* était fausse, pourrait se justifier de la manière suivante ; notamment, en raison du fait que ce que l'on essaye de comprendre est, finalement, si nous sommes en mesure d'être dans une relation avec le monde qui soit d'une manière quelconque appropriée du point de vue épistémique ; et il semble raisonnable de penser que la meilleure façon d'évaluer si nous pouvons effectivement être jamais dans une relation de ce genre *avec le monde*, est de se demander comment nos croyances varieraient avec des variations des « faits »³¹⁵ *du monde*, et

314C'est-à-dire, dans le cas en question, cette région-là bien précise (caractérisée par l'absence de granges factices) à ce moment-là bien précis. Il va sans dire que concevoir la situation en question comme une situation de ce genre, est quelque chose qui dépend, quant à sa cohérence, de la présupposition que notre monde actuel ne soit pas l'un des mondes possibles envisagés par le sceptique radical (on évaluera par la suite le mérite de cette opinion) ; en effet, dans ce dernier cas, il n'y aurait pas *du tout* de situations caractérisées par la présence uniquement de véritables granges (ni, du reste, par la présence de n'importe quel autre objet matériel présumé, y compris des granges factices), et par conséquent cela n'aurait même pas de sens de se demander s'il faut considérer pertinentes, par rapport à des situations de ce genre-là, des alternatives à la *grange en papier mâché*.

315On clarifiera bientôt ultérieurement un point auquel on a déjà fait allusion au cours de l'analyse de l'article de Stine,

pas seulement des « faits » du contexte bien précis que l'on est en train de considérer.

En d'autres termes, nous avons déjà constaté qu'une relation avec le monde serait, selon Nozick, appropriée du point de vue épistémique si, et seulement si, notre sensibilité à la vérité était telle qu'elle ferait varier nos croyances en fonction de variations des faits ; c'est-à-dire si elle est telle qu'elle nous permet de « suivre à la trace » la vérité. Et nous pourrions estimer que l'on peut légitimement affirmer que l'on suit la vérité à la trace, seulement si les conditions suivantes sont satisfaites ; c'est-à-dire si non seulement nos croyances varient en fonction de variations des faits dans la situation bien précise que l'on est en train d'analyser, mais si elles variaient aussi dans des situations différentes de la situation actuelle mais similaires à celle-ci du point de vue de certains aspects significatifs ; ou alors, du moins, si elles variaient également dans les situations de ce genre que nous concevons comme étant non seulement logiquement, mais aussi physiquement, possibles. Bref, s'il existe des situations physiquement possibles dans lesquelles nous croirions p même si p était fausse alors, même si dans la situation actuelle bien précise que l'on considère nous ne croirions pas p si p était fausse, il n'est peut-être pas légitime de parler de notre relation avec le fait que p comme d'une *connaissance* que p ; et il semble justement qu'il faudrait inclure parmi ces situations physiquement possibles, même des situations comme celle où il y a des granges factices aux alentours³¹⁶.

En résumé, il serait possible de dire que la condition contrefactuelle de la connaissance (3), par rapport à la proposition que « ce que je vois dans le champ est une véritable grange »³¹⁷ (p), est satisfaite ou non ; et ce, selon que l'on considère seulement ce que je croirais dans la situation bien précise en question si, dans cette situation-là, non- p , ou alors ce que je croirais *aussi* dans des situations similaires à celle-ci si, dans ces situations-là, non- p ³¹⁸. Et il semble qu'une bonne raison de penser qu'il faudrait considérer également ce qui se passerait dans des situations similaires à celle où le sujet bien précis dont on parle se trouve, est la suivante : un sujet qui ne satisferait pas cette

c'est-à-dire que l'on ne peut peut-être pas exclure, d'une manière qui soit en quelque sorte « objective », de l'ensemble des « faits du monde » qu'il faudrait examiner pour comprendre si nous sommes en mesure d'être dans une relation épistémiquement appropriée au monde lui-même, ces « faits » qui sont *simplement* en accord aux lois de la nature ; c'est-à-dire les « faits » qui ne sont pas *déjà* arrivés dans le « monde réel » (qui ne correspondent pas à ceux que l'on pourrait appeler les « faits au sens strict »), mais qui semblent en tout cas possibles, tout du moins s'il s'agit de « faits » qui seraient possibles non seulement *logiquement* (on est, répétons-le, tout simplement en train de mettre entre parenthèses, *pour l'instant*, la question de savoir comment il faudrait se comporter avec ces « faits » qui ne semblent possibles que logiquement), mais aussi *physiquement*.

316 Nous approfondirons par la suite les raisons que nous avons de penser que des situations de ce genre sont peut-être trop similaires à l'actualité pour que l'on puisse légitimement les ignorer.

317 Se référant à une situation où il n'y a pas de granges factices dans les environs.

318 À la rigueur, au lieu de parler de « ce qui se passerait dans la situation bien précise où le sujet se trouve » et de « ce qui se passerait dans des situations similaires à celle-ci », il faudrait apparemment s'exprimer plutôt en termes de « ce qui se passerait dans la situation *la plus proche* de l'actualité du sujet en question où p est fausse » et « ce qui se passerait dans *d'autres* situations similaires à l'actualité du sujet en question où p est fausse ». Après tout, la situation qui correspond à l'actualité du sujet en question, est en effet la situation bien précise qui est *actuellement le cas* dans la portion spatio-temporelle bien précise du « monde réel » en question, et dans cette situation-là p est (par stipulation) vraie (car l'on est en train de supposer que le sujet est, *de facto*, en train de regarder une véritable grange). On reviendra, en tout cas, par la suite sur ce point bien précis, au moment de nommer le point de vue de Goldman à cet égard.

condition-là de cette manière³¹⁹ se retrouverait, par là même, dans une relation avec le monde qui serait telle que la vérité de la conditionnelle (3) pourrait dépendre, finalement, non de sa capacité à suivre effectivement la vérité à la trace, mais de facteurs accidentels comme, par exemple, le fait de se trouver justement dans une région dépourvue de granges factices ; de façon à ce que si, au lieu de se trouver où il se trouve *de facto*, il se trouvait, à son insu, dans un lieu renfermant des granges factices - et, pour sa part, tout comme n'importe quel autre sujet, il pouvait, pourrait ou pourra s'y trouver³²⁰ - la condition (3) ne serait pas satisfaite. En effet, à ce moment-là, si ce qu'il voit n'était pas une véritable grange, cela pourrait *de facto* être une grange en papier mâché ; mais, dans ce cas, il croirait en tout cas, vraisemblablement, que *p* ; il le croirait en tout cas et, apparemment, il le croirait - c'est là le point fondamental - en vertu de la *même* manière d'arriver à produire des croyances sur des faits présumés, du *même* type de rapport au monde que celui qui l'amène à le croire dans un contexte du premier type. En d'autres termes, il croirait que *p*, encore une fois, en vertu de sa relation avec le même type de données probantes et d'un même type de processus, ou de méthode, qui à partir de ces données probantes conduirait, éventuellement, au même type de croyance ; croyance qui pourrait néanmoins, dans ce dernier cas, se révéler justement fausse : « What our analysis says is that *S* has perceptual knowledge if and only if *not only* does his perceptual mechanism produce true belief, *but*³²¹ there are no relevant counterfactual situations in which the same belief would be produced via an equivalent percept and in which the belief would be false » (Goldman 1976, p. 786). Le problème³²², pour des perspectives de ce genre, est alors celui de réussir à comprendre quelles seraient vraiment ces « relevant counterfactual situations » et quelles seraient, à l'inverse, celles qui ne sont pas pertinentes.

Goldman lui-même, que nous venons de citer, défend l'idée que le fait de prendre en compte seulement les possibilités qui pourraient se réaliser dans un monde possible où *tout* est identique au contexte en question, la *seule* différence étant que la proposition sur laquelle on s'interroge est fausse et non vraie³²³, aurait apparemment des implications problématiques ; cela pourrait, en effet, impliquer, encore une fois, que la vérité de nos croyances finisse par dépendre du hasard ou, de

319Et qui la satisfaisait, tout au plus, seulement si on la concevait comme ne se référant qu'à la situation bien précise où il se trouve.

320Toujours en un sens du mot « pouvoir » plus fort que la simple possibilité logique, et aussi parfois que celle physique (au cas où, encore une fois, des granges factices existaient et/ou avaient existé dans le « monde réel » considéré dans sa totalité).

321Mis, dans les deux cas, en évidence par moi.

322Ou, tout du moins, l'un des problèmes principaux.

323Au-delà des différences qui sont *strictement nécessaires*, logiquement et causalement, afin que la croyance en question soit justement fausse au lieu de vraie - et en maintenant donc inaltéré tout le reste de la situation dans laquelle se trouve le sujet en question (cette proposition est apparemment due à Drestke). Prendre uniquement en compte le genre de possibilités que nous venons de mentionner signifie justement, par rapport au cas des granges, maintenir inaltéré le contexte environnemental en question (c'est-à-dire considérer toujours une région où il n'y a pas de granges factices) et modifier seulement ces facteurs dont la modification s'avère logiquement et causalement nécessaire pour rendre la croyance que *p* fausse au lieu de vraie - notamment, émettre, par exemple, l'hypothèse que le sujet tourne son regard ailleurs (dans une direction où il n'y a pas de granges).

toute manière, de facteurs accidentels plutôt que strictement liés à certaines habilités cognitives effectives de la personne qui se forge la croyance en question.

À ce propos, il propose un cas dans lequel des parents mesurent la température corporelle de leur propre enfant en utilisant un thermomètre fiable. Une fois cette mesure effectuée, ils lisent le thermomètre et se forgent par conséquent la croyance que la température de leur propre enfant est de 98.6 degrés. Si la proposition qui est crue était fausse, alors que les parents continuaient à utiliser ce thermomètre-là³²⁴, ils ne croiraient pas que la température de leur propre enfant était de 98.6 degrés. Mais, supposons qu'il y ait beaucoup de thermomètres dans la boîte des médicaments, et qu'il leur arrive de manière fortuite de choisir le seul thermomètre effectivement fiable. Dirions-nous, à ce moment-là, que les parents *connaissent* la température de leur propre enfant ? La réponse de Goldman à cet égard, tout comme la nôtre, est négative ; et ce précisément parce que, à son avis, dans le cas en question, il faudrait prendre en compte des possibilités contrefactuelles *ultérieures* au-delà de celle qui se réaliserait dans un monde possible où tout est identique à sa manière d'être dans la situation bien précise que nous sommes en train d'analyser, et où la seule différence est précisément la température de l'enfant : « In the *nearest* possible world where the child's temperature is not 98.6 - a world where the only difference is the child's temperature - the parent does not believe it is. If this is the *only* world relevant to the assessment of the subjunctive conditional (3), then it would seem that the sensitivity condition is satisfied. Goldman argues that this is the wrong result, for the parent only very luckily picked a good thermometer » (Becker 2007, p. 41).

En effet, même si l'on admet que ce dernier soit sûrement le monde possible le plus proche du monde actuel³²⁵, il existe, à son avis, d'autres alternatives pertinentes, d'autres possibilités qui pourraient se réaliser dans des mondes possibles qui seraient à considérer, en tout cas, comme *suffisamment* proches du monde actuel pour que l'on ne puisse pas les ignorer. En l'occurrence, Goldman pense à la possibilité que les parents choisissent un thermomètre qui n'est pas fiable³²⁶,

324Telle semble être précisément la situation qui serait réalisée si on considérait un monde possible où les conditions que nous avons mentionnées dans la note précédente étaient satisfaites, c'est-à-dire si l'on considérait justement seulement ce qui se passerait dans un monde possible où tout est identique au contexte en question, la seule différence étant que la proposition sur laquelle on s'interroge est fausse et non vraie - au-delà des différences logiquement et causalement liées à cette différence-là.

325Ce qui, en réalité, est peut-être plausible seulement à la lumière d'une certaine métrique bien précise préalablement choisie, mais non à la lumière d'autres dont l'acceptabilité est peut-être aussi justifiée. On abordera en tout cas plus en détail cette question bien précise par la suite.

326Bien évidemment, les alternatives que Goldman estime pertinentes par rapport au cas que nous venons de mentionner, correspondent à des possibilités qui se réaliseraient dans des mondes possibles qui semblent, tout du moins d'un certain point de vue, plus proches du monde actuel par rapport aux mondes possibles où il existe des granges en papier mâchés dans la région où le sujet en question se trouve (tout du moins, si l'on compare des mondes possibles de ce genre à un monde actuel qui serait tel que dans la situation que nous sommes en train d'analyser, il n'y a pas du tout de granges factices). En effet, les alternatives qui seraient à son avis pertinentes dans une situation de ce genre, correspondraient finalement à des possibilités (comme la possibilité pour les parents de choisir un thermomètre qui n'est pas fiable) qui pourraient se réaliser *effectivement* dans la situation environnementale bien précise en question ; tandis que, dans le cas des granges, l'alternative *grange en papier mâché* correspondrait à une possibilité qui ne peut pas se réaliser dans la situation environnementale bien précise en

possibilité qui aurait pu facilement se réaliser - étant donné le nombre très élevé de thermomètres qui ne sont pas fiables et celui très restreint de ceux qui sont fiables dans la situation en question. S'ils avaient choisi un autre thermomètre - ce qui aurait justement pu se réaliser dans des mondes apparemment proches du monde actuel - ils auraient formulé une croyance fausse concernant la température de leur enfant, ce qui fait qu'il n'est peut-être pas correct d'affirmer qu'ils *savent* quelle est la température en question : « In short, on a natural reading of subjunctives, it may be *false* that if it were not the case that the child's temperature is 98,6, the parent would not believe that it is » (*ibid.*, p. 44).

3. Des problèmes qui concernent la question de la méthode de formation de nos croyances

Pour en revenir à présent au cas des granges, nous étions en train de dire qu'un sujet qui se formait la croyance vraie que *p* dans une situation où il n'y a pas de granges factices aux alentours, semble s'appuyer sur la même méthode de formation de croyances d'un sujet qui se forme la même croyance vraie dans une situation où, néanmoins, il y a aussi des granges en papier mâché³²⁷.

C'est peut-être l'occasion de souligner maintenant que quand on parle de la « méthode » qui pourrait nous amener à une croyance, cela ne change rien³²⁸ si l'on entend par là ce à quoi pourrait se référer un externaliste ou alors, au contraire, ce à quoi pourrait se référer un internaliste ; c'est-à-dire, spécifiquement, que l'on se réfère à un mécanisme inconscient de production de croyances que nous concevons comme étant d'une manière quelconque fiable, ou alors à un raisonnement conscient du sujet en question qui va d'une prémisse consistant en un jugement sur une sensation bien précise du sujet lui-même³²⁹, à une conclusion qui porte sur un objet extérieur présumé³³⁰. Soit si l'on se réfère, dans des situations comme celles que l'on est en train de comparer, à un processus

question. Le fait d'avoir mentionné cet exemple, nous sert néanmoins à accréditer ultérieurement la thèse que nous ne pouvons peut-être pas nous limiter, dans nos attributions de connaissance et d'ignorance, à évaluer *seulement* ce qui se passerait dans la situation possible la plus proche de la situation actuelle (toujours en n'admettant que *conditionnellement* que l'identification d'une situation de ce genre, puisse se faire d'une manière en quelque sorte objective), et qu'il faudrait apparemment considérer aussi *d'autres* situations possibles. D'autre part, à partir du moment où nous ne nous limitons pas à considérer seulement le monde possible le plus proche du « monde réel » où *p* est fausse, il devient difficile (ou alors, plus probablement, impossible) de comprendre *jusqu'où* il faudrait s'éloigner dans la considération de mondes *p* et non-*p*, de tracer une distinction, qui ne soit pas arbitraire, entre les mondes possibles qui seraient effectivement suffisamment proches du monde réel et ceux qui ne le seraient pas. Ce point bien précis - auquel nous nous sommes référé jusqu'ici en parlant de la question du *degré* de similarité au monde actuel qu'un monde possible donné devrait exhiber - sera discuté très bientôt, au moment de citer et commenter une très longue note de *Philosophical Explanations* qui est explicitement consacrée à précisément ce problème.

327 On aurait affaire, bien évidemment, à la même méthode de formation de croyances, y compris dans le cas d'un sujet qui se forgeait le même type de croyance dans une situation où, cependant, il n'y avait *que* des granges en papier mâché, situation dans laquelle sa croyance serait donc fausse et non vraie.

328 Relativement au problème que l'on est en train d'examiner.

329 « Je suis affecté en ce moment comme s'il y avait une (véritable) grange face à moi ».

330 « Il y a en ce moment une (véritable) grange face à moi ».

du premier type, soit si l'on se réfère à un processus du deuxième type³³¹, il semble en effet que l'on ne peut pas reconnaître de différences entre les processus qui seraient effectivement à l'œuvre dans les deux circonstances.

Du reste, à strictement parler, il semble³³² qu'un sujet donné se met *de facto* en relation, non directement avec des « faits », mais plutôt avec des apparences - à partir desquelles il va ensuite inférer, éventuellement, les « faits » auxquels il veut se référer, qu'il se propose de décrire : « Our thinking or believing that some fact *p* holds is connected somehow to the fact that *p*, but is not itself identical with that fact. Intermediate links establish the connection. This leaves room for the possibility of these intermediate stages holding and producing our belief that *p*, without the fact that *p* being at the other end. The intermediate stages arise in a completely different manner, one not involving the fact that *p* although giving rise to the appearance that *p* holds true » (Nozick 1981, p. 168).

Une relation appropriée au monde devrait donc vraisemblablement se configurer, si elle pouvait exister, non directement comme une relation appropriée aux « faits » du monde, mais comme une relation avec ces apparences-là qui serait telle que, à partir de celles-ci, il serait possible d'inférer correctement l'existence de certains faits bien précis. Si une relation épistémiquement adéquate au monde existe³³³ elle doit par conséquent se configurer, à strictement parler, non pas comme une relation directe (d'un certain type bien précis) d'un sujet quelconque à, par exemple, une véritable grange qui se trouve face à lui ; elle devrait plutôt consister en un type bien précis de relation d'un sujet quelconque avec l'*apparence* d'une grange - la seule chose à laquelle l'on semble se mettre « directement » en relation ou, de toute façon, de manière *plus* directe que celle qui concerne notre relation avec des faits extérieurs dont nous pensons qu'ils existent³³⁴. Cette relation, si elle existait, devrait donc être vraisemblablement telle que, en vertu de sa propre nature à elle, il serait possible de remonter *de certaines apparences bien précises au fait bien précis dont elles sont des apparences, et seulement à celui-ci*. Du fait que, au contraire, il semble que n'importe quelle apparence bien précise (ou presque) est compatible soit avec l'existence de certains faits bien

331Du reste, on n'a apparemment pas affaire ici à des processus, ou méthodes, de formation de croyances qui seraient incompatibles entre eux, mais seulement à deux manières différentes, compatibles et qui pourraient donc en principe être toutes deux effectivement « actives » , d'arriver à la même croyance.

332Et Nozick est apparemment d'accord avec ce point de vue.

333Si donc, avant tout, il y a effectivement un monde « hors de nous » avec lequel on peut éventuellement instaurer une relation de ce genre.

334On n'est pas, en effet, nécessairement en train d'assumer que l'expérience perceptive elle-même ne soit pas, à son tour, *déjà* le résultat d'un quelconque processus en quelque sorte inférentiel (en fait nous sommes, au contraire, enclin à penser qu'elle est justement le produit d'une élaboration de ce genre) qui conduirait, vraisemblablement de manière inconsciente, de la multiplicité des « premières impressions » à l'expérience perceptive proprement dite : nous voulions juste souligner qu'entre nous et les faits que nous supposons exister, il semble y avoir une relation qui est médiée par le biais des apparences ; c'est-à-dire que ce sont ces apparences-là - indépendamment de la façon bien précise de concevoir leur manière de se structurer - *ce à partir de quoi* l'on va ensuite inférer l'existence des faits dont nous pensons qu'ils existent.

précis³³⁵, soit avec celle d'autres faits bien précis³³⁶, il n'est peut-être pas correct de dire que la relation entre ces apparences-là et un sujet quelconque est jamais épistémiquement appropriée. Il semble, autrement dit, qu'il n'existe pas une manière de se mettre en relation avec ces apparences qui serait telle qu'elle nous garantirait que, si l'on se met en relation avec elles de cette manière et si, en vertu d'une relation de ce genre, on parvient finalement à croire que *p*, alors *p* : « Il s'avère apparemment à la réflexion que les sens nous donnent moins que ce que nous pensions ; il n'y a aucune information strictement sensorielle dont la possession équivaut nécessairement à connaître quelque chose du monde extérieur. Nous pourrions percevoir exactement ce que nous percevons présentement même s'il n'y avait pas de monde matériel du tout. Le problème est alors de savoir comment nous parvenons jamais à connaître le monde extérieur sur cette base sensorielle » (Stroud 1989, p. 318). Et il semble que la raison pour laquelle il n'est peut-être pas possible de se mettre en relation avec les apparences de la manière susdite est justement, encore une fois, la suivante : la méthode que l'on utilise pour se forger, face à certaines apparences bien précises dans un contexte où il n'existe pas de granges factices, la croyance vraie que *p*, n'est apparemment pas distinguable de la méthode que l'on emploie pour se forger, face à des apparences *du même type* dans un contexte où il y a également des granges factices, *le même type* de croyance, qui pourrait dans ce cas être néanmoins fausse.

Il semble alors que nous pouvons affirmer, au minimum, qu'il est discutable qu'il existe une façon bien précise de se mettre en relation avec le monde qui mériterait d'être définie comme propre à nous permettre de « tracer les faits du monde », d'« être sensibles à la vérité », d'instaurer une relation épistémiquement appropriée à certaines propositions, etc... ; et il semble que l'on doive tout du moins émettre un doute à ce propos car, justement, les mêmes croyances que nous avons dans

335Comme la présence d'une véritable grange.

336Comme la présence d'une grange en papier mâché. En fait, elle est compatible aussi, évidemment, avec une situation où *il n'y a pas du tout* de faits, mais seulement des sensations du sujet qui, à son tour, pourrait peut-être aussi ne pas exister. Il me semble qu'il se pourrait en effet que nous aussi nous sommes des entités illusoires, toujours créées par un malin génie (comme toutes les autres « choses » dont nous avons l'impression qu'elles sont en dehors de nous) qui nous a doués néanmoins de la capacité de nous percevoir comme ayant tout un appareil de sensations, sentiments, pensées, etc..., y compris le sentiment, peut-être irrésistible (mais finalement trompeur), d'exister effectivement - tandis que finalement nous ne sommes justement, nous aussi, qu'une sensation de quelqu'un d'autre, qu'il soit un sujet différent ou le malin génie lui-même. Ou alors, comme l'affirme également Nozick, nous pourrions être aussi, par exemple, les personnages d'un rêve de quelqu'un, dans lequel il y a justement des créatures imaginaires (nous) qui ont cependant l'impression (et la croyance consécutive) d'exister vraiment, et qui sont imaginées par le sujet rêvant de telle sorte qu'elles peuvent aussi se demander si leurs sensations présumées sont associées ou non à des faits extérieurs présumés qui en seraient de quelque manière la cause, et comment éventuellement le savoir : « [...] one could rescrutinize the *cogito* argument. Can « I think » only be produced by something that exists ? Suppose Shakespeare had written for Hamlet the line, « I think, therefore I am », or a fiction is written in which a character named Descartes says this, or suppose a character in a dream of mine says this ; does it follow that they exist ? Can someone use the cogito argument to prove he himself is not a fictional or dream character ? Descartes asked how he could know he wasn't dreaming ; he also should have asked how he could know he wasn't dreamed » (1981, p. 202).

des situations où elles sont vraies³³⁷, nous les aurions également - et pour les mêmes « raisons »³³⁸ - dans des situations qui pourraient effectivement se réaliser et qui sont telles que, dans ces situations-là, ces mêmes croyances pourraient au contraire être aussi fausses.

L'idée que la méthode effectivement à l'œuvre dans des situations « normales » n'est pas distinguable de celle qui l'est effectivement dans d'autres « anormales », est du reste partagée par Nozick lui-même. Voyons, en effet, quelles sont les conclusions auxquelles on parvient si l'on s'appuie sur la conception de Nozick lui-même concernant la manière correcte de spécifier la méthode en question quand on se demande si un sujet donné est effectivement en mesure de satisfaire les conditions de la connaissance qu'il a proposées. À ce propos, il faut vraisemblablement affirmer³³⁹ qu'il n'existe même pas, à bien des égards, de différences entre la méthode qui serait effectivement utilisée dans une situation qui soit conforme à ce que l'on pourrait appeler le « réalisme ontologique »³⁴⁰ et dans une situation radicalement sceptique ; en d'autres termes, il n'y aurait même pas de différences entre la méthode qui serait utilisée quand on se forge des croyances à partir de notre relation avec un monde qui est fait d'objets matériels qui existeraient en dehors de nous et indépendamment de nous, et celle qui serait utilisée quand on se trouve dans une situation du genre *cerveau dans une cuve*. Il précise, en effet, que cette méthode doit être spécifiée de manière plutôt générale si nous voulons qu'elle joue un rôle adéquat dans les conditionnelles subjunctives, et que « this generality is set by the differences the person would notice ; the methods are individuated from the inside » (1981, p. 233). Autrement dit, bien que la connaissance soit, à son avis, une connexion réelle entre croyance et monde ; et bien que cette conception soit externe, par rapport à celles traditionnelles, au point de vue du sujet qui connaît ; elle considère cependant la méthode utilisée par le sujet qui connaît comme étant identifiée *de l'intérieur*, dans la mesure où elle est guidée par des apparences et des suggestions internes : « if we are willing to look at the actual factual connection externally, why don't we similarly view his method of arriving at belief on a particular occasion not from his viewpoint (from the inside), but as it really is externally ? The notion of knowledge holds the method fixed [...] but not that fixed - fixed enough only to exclude differences the person would detect, believing it to constitute a difference » (*ibid.*, p. 232).

Si donc, comme il l'affirme, ce qu'il appelle l'« apparence perceptive » n'est pas distinguable, de l'intérieur, d'une vision actuelle réelle ; et si, d'autre part, la méthode utilisée doit à son avis être individuée de l'intérieur ; alors il n'existe justement pas de différences *saillantes* entre la méthode

337 Si nous avons des croyances de ce genre, ce qui semble possible seulement si l'on n'est pas dans un scénario parmi ceux qui ont été imaginés par les sceptiques radicaux - car justement, dans ce cas, on n'aurait vraisemblablement pas (ou presque pas) de croyances vraies à propos desquelles se demander éventuellement si elles correspondent ou non à des connaissances effectives. Cette question aussi sera en tout cas abordée en détail par la suite.

338 C'est-à-dire en vertu d'une même manière de se forger des croyances.

339 Comme le souligne même la dernière citation de Stroud que nous avons proposée.

340 C'est-à-dire l'idée qu'il y a un monde en dehors de nous dont l'existence et la nature seraient indépendantes de notre manière de le représenter (voire de notre existence elle-même).

utilisée pour se former la croyance que p dans une situation où ce que je vois est effectivement un objet extérieur qui apparaît comme une grange³⁴¹, et celle qui serait utilisée pour se forger la croyance que p dans une situation où je suis, par exemple, un cerveau dans une cuve³⁴². Cependant, s'il faut affirmer que l'on a affaire à la même méthode dans ces deux situations-là, il faut alors, d'autant plus, l'affirmer quand on compare une situation « normale » et une situation qui serait « anormale », mais pas radicalement sceptique ; c'est-à-dire quand on compare la méthode qui nous amènerait à la croyance que p dans une situation où il y a effectivement un monde en dehors de nous, et qu'il n'y a pas des granges factices aux alentours, et celle qui nous amènerait à la même croyance dans une situation où il y a toujours un monde en dehors de nous, mais il y a aussi (ou seulement) des granges factices dans les environs. En effet, à la différence de ce qui se passerait dans le premier cas indiqué, dans ce cas-ci il semble que l'on ne peut pas distinguer les méthodes effectivement à l'œuvre non seulement *de l'intérieur*, mais aussi *de l'extérieur* ; et cela d'autant plus si nous pensons, tout comme Nozick, qu'il faut spécifier la méthode en question de manière très générale³⁴³. Mais, si on ne peut pas distinguer les méthodes utilisées dans les deux situations que nous venons d'envisager ; et si, d'autre part, ce qui se passerait dans une situation du second type³⁴⁴ ne peut pas être ignoré quand on se demande si nous connaissons dans une situation du premier type³⁴⁵ ; il faut alors apparemment en conclure, encore une fois, que l'on ne satisfait même pas dans le premier cas - tout comme pour le second - les conditions de la connaissance proposées par Nozick. En effet, ces conditions-là font justement référence, si on le spécifie de manière complète, même à la méthode avec laquelle un sujet S parvient à produire une croyance ; et cette méthode doit à son avis, comme nous venons de le voir, rester fixe quand on se demande ce que le sujet en question aurait cru dans les situations différentes de la situation actuelle qui doivent être prises en compte par les conditionnelles subjunctives (3) et (4)³⁴⁶. En d'autres termes, il affirme qu'un sujet S

341 Qu'il s'agisse ou non d'une véritable grange.

342 Bien que de l'extérieur l'on puisse à son avis les distinguer.

343 Nous avons déjà vu, en analysant la position d'Armstrong à cet égard, quelles sont les difficultés, peut-être insurmontables, que l'on rencontre quand on essaye d'établir une distinction, qui soit d'une manière quelconque basée sur une différence présumée de propriétés (relationnelles et non relationnelles) possédées par le sujet, entre, par exemple, une situation dans laquelle il n'existe que des véritables granges et une autre où il y en a aussi (ou seulement) en papier mâché.

344 Celle où il y a aussi (ou seulement) aux alentours des granges en papier mâché.

345 Où il n'y a que des véritables granges aux alentours.

346 Il existe aussi d'autres difficultés, par rapport à cette conception, qui concernent la notion de *méthode*, comme la difficulté (soulignée par Nozick lui-même) qui renvoie à la question de savoir si nous sommes en train d'utiliser *maintenant* une certaine méthode bien précise. En effet, pour pouvoir affirmer légitimement que nous *savons* que nous sommes en train d'utiliser une méthode donnée, il faut toujours satisfaire aussi la condition (3) de la connaissance, c'est-à-dire qu'il doit être vrai que si nous n'étions pas en train d'utiliser cette méthode, nous ne croirions pas l'utiliser. Mais, on a déjà vu que quand on se demande ce que l'on aurait cru dans des situations différentes de la situation actuelle si, dans ces situations-là, la proposition p sur laquelle on s'interroge était fausse, il faut, pour répondre correctement à cette question, maintenir fixe la méthode. En d'autres termes, il faudrait se demander, dans le cas que nous sommes en train d'évaluer, quelque chose qui semble en soi-même contradictoire, c'est-à-dire s'il est vrai que, si nous n'étions pas en train d'utiliser cette méthode, nous ne croirions pas, *par le biais de la même méthode* que l'on utilise *de facto* pour croire véridiquement que nous sommes en train d'utiliser cette méthode, que nous sommes en train de l'utiliser. Voilà comment Nozick exprime lui-même ce problème : « That

connaît une proposition p si, et seulement si : (1) p est vraie ; (2) S croit que p par le biais de la méthode ou de la manière de se faire une croyance M ; (3) Si p n'était pas vraie et que S utilise M pour se faire une croyance sur p , alors S , par le biais de M , ne croirait pas que p ; (4) Si p était vraie et que S utilise M pour se faire une croyance sur p , alors S croirait, par le biais de M , que p .

On peut donc souligner que s'il faut³⁴⁷ considérer l'alternative *grange en papier mâché* comme pertinente même dans une situation où il n'y a pas de granges factices aux alentours, alors il n'est pas vrai, par rapport à cette situation-là, la chose suivante ; c'est-à-dire que si non- p , alors S ne croirait pas - en utilisant la même méthode que celle qu'il emploie *de facto* pour croire véridiquement que p dans la situation bien précise où il se trouve - que p ; on ne pourrait pas, par conséquent, parler de sa croyance vraie que p comme d'une « connaissance » que p .

Autrement dit, affirmer que l'on ne peut *jamais* ignorer des alternatives à la *grange en papier mâché* équivaut à affirmer³⁴⁸ que ce qui se passerait dans un monde possible où le sujet en question se trouve dans une région caractérisée par la présence de granges factices, doit *toujours*³⁴⁹ être pris en compte dans nos attributions de connaissance ; autrement dit, que l'on ne peut pas l'ignorer au moment d'évaluer la vérité de la conditionnelle contrefactuelle par laquelle la condition (3) de la connaissance de p , proposée par Nozick lui-même, est exprimée. Par conséquent, si non- p , il croirait vraisemblablement toujours - ou, tout du moins, *pourrait*³⁵⁰ croire - que p , et il ne satisferait donc pas les conditions de la connaissance de p formulées par Nozick. Bref, il semble que le type de « sensibilité à la vérité » qui nous amène, dans une situation où il n'y a pas de granges factices aux alentours, à croire véridiquement que p , est le même que celui qui nous amènerait, dans une situation où il y a des granges factices dans les environs, à croire en tout cas que p . Il ne semble pas correct, alors, de parler de sujets qui sont dotés d'une « sensibilité à la vérité » de ce genre, comme de sujets qui « suivent la vérité à la trace », de sujets qui connaissent vraiment les faits sur lesquels leurs croyances portent : les faits peuvent en effet parfois changer sans qu'apparaisse un changement correspondant dans leurs croyances³⁵¹. Mais si on ne suit pas à la trace la vérité dans un

method M we are using to track various facts may be the very method via which we believe that we are using method M . This is likely if (and only if) M is described widely and deeply enough, for example, as the sum total of our (rational or effective) methods [...] Yet now we face the situation where S believes of himself that he is applying method M , via an application of method M itself ; moreover, in this situation the statement p , which we are trying to decide whether S knows, is : S is using method M . The result of substituting this p in the full condition 3 is : If S weren't using method M , and S , via using M , were to decide about the truth of « S is using method M » then S would not believe « S is using method M ». But the antecedent of this subjunctive is supposing both that S is not using method M (this supposition is the *not-p* of the antecedent of condition 3) and that S is using method M (he uses this method in 3 to decide whether or not p , since that is the method via which, in condition 2, he actually believes p).

We have no coherent way to understand this » (1981, pp. 214-215)

347Comme je le crois et j'essayerai de le montrer ultérieurement.

348À l'intérieur d'une conception comme celle de Nozick.

349C'est-à-dire, justement, même si le sujet en question *ne se trouve pas, de facto*, dans une région caractérisée par la présence de granges factices.

350Au cas où l'on a justement affaire à une grange factice, ce qui représenterait (on est en train de le supposer) une alternative pertinente.

351Toujours en n'admettant que conditionnellement qu'il y a vraiment des « faits » extérieurs au sujet et non, au contraire, une illusion à la *malin génie*.

cas comme celui-ci, alors on ne suit peut-être jamais la vérité à la trace, du fait que pour *n'importe quelle* situation (ou presque) que nous pouvons imaginer, il existe toujours des alternatives³⁵² que l'on ne peut peut-être pas ignorer et qui sont telles qu'elles invalident nos attributions de connaissance.

4. Circonstances « normales » et circonstances « anormales »

Or, quelqu'un pourrait peut-être objecter que la considération de l'existence³⁵³ de circonstances quelque peu bizarres dans lesquelles ce que je vois et qui semble vraiment une (véritable) grange, finalement ne l'est pas, ne constitue pas une raison suffisante pour affirmer qu'alors on ne connaît pas non plus dans des « circonstances normales ». Cela revient apparemment à dire que dans des « circonstances normales » on ignorerait à juste titre, quand on va attribuer des connaissances, des alternatives qui pourraient peut-être se réaliser dans des « circonstances anormales ». C'est ainsi que, selon Armstrong : « It is not a conclusive objection to a thermometer that it is only reliable in a certain sort of environment. In the same way, reliability of belief, but only within a certain sort of environment, would seem to be sufficient for the believer to earn the accolade of knowledge if that sort of environment is part of his boundary-conditions³⁵⁴ » (1973, p. 174).

Je crois qu'il serait toujours possible de répondre légitimement à une personne qui affirmerait une chose de ce genre, en faisant les remarques suivantes :

1 On est toujours en train de n'assumer que *conditionnellement* que l'on peut légitimement ignorer des alternatives à la *malin génie* - on évaluera bientôt les raisons que nous avons de penser qu'en fait on ne peut peut-être pas ignorer légitimement ces alternatives-là non plus ; d'autre part, elles sont telles que si elles se réalisaient, alors nous ne pourrions bien évidemment pas distinguer entre des « circonstances normales » dans lesquelles on aurait effectivement des connaissances, et des « circonstances anormales » dans lesquelles, au contraire, on n'aurait pas de connaissances : si j'étais, par exemple, trompé par un malin génie, il n'y aurait alors ni de véritables granges, ni de granges en papier mâché non plus, et par conséquent n'importe quelle croyance, formulée dans n'importe quel contexte et portant sur des objets extérieurs présumés qui apparaissent comme des granges, serait fausse.

2 Même si l'on accepte l'idée que nous pouvons ignorer légitimement des alternatives à la *malin génie* - par exemple car elles seraient *simplement* logiquement possibles, et elles ne se réaliseraient

352Comme justement celle *grange en papier mâché*.

353Effective ou simplement possible.

354On va maintenant proposer des remarques ultérieures par rapport à celles qui ont déjà été proposées sur ce même sujet à l'occasion de la discussion critique de la position d'Armstrong à cet égard.

donc pas effectivement même si la proposition mondaine que l'on est en train de considérer était fausse³⁵⁵ - il faudrait encore clarifier ce que l'on entend par « circonstances normales » et « circonstances anormales » ; et, une fois cela fait, montrer aussi que nous savons vraiment ce qui se passe dans des « circonstances normales » (et comment on le saurait³⁵⁶).

3 Même si l'on parvient à démontrer que nous *savons* vraiment ce qui se passe dans des « circonstances normales », encore faudrait-il montrer justement que, quand nous nous demandons si nous connaissons dans des circonstances de ce genre, on ignore légitimement ce qui se passerait dans des « circonstances anormales » ; et l'on a déjà clarifié en partie notre opinion à cet égard, c'est-à-dire que l'on ne peut peut-être jamais ignorer des alternatives du type *grange en papier mâché*, *mulet maquillé*, etc..., même si on les conçoit comme susceptibles de ne pouvoir se réaliser que dans des circonstances manifestement anormales.

4 On a affaire à une position qui peut peut-être avoir, du moins à première vue, un certain degré de plausibilité, mais ne semble pourtant pas correspondre aux idées de Nozick concernant ce sujet bien précis. Si l'on se cantonne à la conception de Nozick, il semble en effet que, pour établir la pertinence d'une alternative donnée, il ne faut pas se demander si cette alternative-là correspond ou non à une possibilité qui pourrait se réaliser dans des « circonstances normales ». Autrement dit, il semble que, d'après Nozick, ce qui fait qu'une alternative est pertinente ou non, par rapport à un contexte donné, ce sont des facteurs qui n'ont aucun rapport avec le caractère de « normalité » présumée que l'on attribue éventuellement à l'alternative en question.

Nous avons, en effet, déjà constaté qu'à son avis, une alternative *q* contraire à *p* s'avère pertinente quand, si *p* était fausse, *q* serait vraie ou pourrait l'être. De ce point de vue, il semble donc que cela ne change rien si, par exemple, une alternative comme celle *grange en papier mâché* se réalise rarement ou non.

Supposons, en effet, que nous *sachions*, d'une manière ou d'une autre, qu'il existe beaucoup de granges en papier mâché dans le monde - que l'alternative *grange en papier mâché* soit donc susceptible de se réaliser dans des « circonstances normales »³⁵⁷. Si cette alternative ne pouvait pourtant pas, *de facto*, se réaliser dans la situation bien précise sur laquelle on s'interroge alors, de toute manière, nous ne devrions vraisemblablement pas, selon la perspective de Nozick, la considérer comme pertinente : elle serait en effet telle que même si la proposition que « ce que je vois est une (véritable) grange » était fausse, elle ne pourrait pas en tout cas - dans cette région bien

355Telle est précisément la position bien précise - que l'on va critiquer par la suite - de Nozick à cet égard.

356On a déjà parlé de certaines difficultés concernant ce point bien précis au moment d'analyser de façon critique la vision de la connaissance de Stine, en particulier dans la section intitulée *Quelques remarques sur la notion de « circonstances normales »*.

357Tout du moins, en supposant également que l'on a défini des « circonstances normales » d'une manière qui entraîne la référence à ce qui est statistiquement probable - ce qui semble être seulement *l'une* des manières possibles de caractériser la « normalité » présumée en question.

précise et à ce moment bien précis - être vraie³⁵⁸.

5. Peut-on se limiter aux possibilités du « monde réel » ou alors faut-il considérer aussi d'autres mondes possibles ?

On a donc affirmé et essayé de prouver, jusqu'à ce moment, qu'afin d'évaluer la pertinence d'une alternative donnée, il n'est peut-être pas suffisant de considérer seulement³⁵⁹ ce qui se passerait dans la situation bien précise que l'on est en train d'analyser si la proposition mondaine sur laquelle on s'interroge était, dans cette situation-là, fausse ; on a en effet suggéré qu'il faudrait peut-être prendre également en compte ce qui se passerait dans des situations similaires à celle-là si, dans ces situations-là, cette proposition était fausse. On a ajouté ensuite que nous avons peut-être de bonnes raisons de penser qu'il faudrait inclure, par exemple, dans ces situations que l'on ne peut pas légitimement ignorer, même des situations comme celle dans laquelle, si ce que l'on voit n'était pas une véritable grange, cela pourrait *de facto* être une grange en papier mâché. Cela équivaldrait à ne pas pouvoir ignorer des alternatives, différentes et moins extrêmes que celles du type *malin génie*, *cerveau dans une cuve*, etc..., qui semblent en tout cas propres à invalider toutes (ou du moins la plupart de) nos attributions de connaissance, tout du moins si l'on ne parvient pas à les éliminer³⁶⁰.

Mais, quelqu'un pourrait objecter à ce sujet que, même s'il s'avère peut-être discutable de se limiter, dans nos attributions de connaissance et d'ignorance, à considérer seulement ce qui se passerait dans la situation bien précise que l'on est en train d'analyser, il ne faut pas en venir non plus à considérer des possibilités qui pourraient se réaliser dans des situations *simplement* physiquement possibles ; et que la possibilité *qu'un sujet soit en ce moment en train de regarder une grange en papier mâché*³⁶¹ est précisément une possibilité de ce genre³⁶².

358Supposons, d'autre part, que dans le « monde réel » il n'y a presque pas du tout de granges factices, mais qu'il existe néanmoins un lieu (et un lieu *seulement*) qui correspond effectivement au pays des granges factices (et qu'il n'y a *que* des granges factices dans ce lieu-là). Supposons, en outre, que le sujet sur le statut épistémique duquel on s'interroge, se trouvait en ce moment, à son insu, dans ce lieu-là, et supposons enfin qu'il lui arrive de formuler (pour n'importe quelle raison), dans des circonstances de ce genre, la croyance vraie que « ce que je vois est une grange en papier mâché ». Or, il semble qu'en s'appuyant sur la définition de pertinence d'une alternative qu'il a donnée, l'alternative *véritable grange* ne serait pas pertinente : elle serait en effet telle que même si la proposition que « ce que je vois est une grange en papier mâché » n'était pas vraie, la proposition que « ce que je vois est une (véritable) grange » ne le serait pas ni ne pourrait l'être (par rapport à la situation bien précise où il se trouve).

359A la différence de ce que Nozick semble proposer, tout du moins au moment de discuter explicitement la théorie des alternatives pertinentes (en effet, on verra par la suite que sa position à cet égard semble être, au minimum, quelque peu ambiguë).

360Ce qui, à la différence de ce qui arrive avec des alternatives « classiquement » sceptiques, n'est pas *en principe* impossible, même si cela ne correspond probablement pas à ce qui arrive souvent, ni même *pourrait* souvent arriver *de facto*. On verra en tout cas par la suite quelles sont, en général, les différences, par rapport à une conclusion drastiquement sceptique, entre les alternatives classiquement sceptiques et des alternatives du type *grange factice*.

361Tout comme n'importe (ou presque) quelle possibilité du même genre.

362C'est-à-dire une possibilité qui n'existe, *de facto*, dans *aucune* des situations du « monde réel », du fait qu'il n'y a pas du tout, dans le monde réel considéré dans sa totalité (et donc, *ipso facto*, même pas dans la situation bien

Nous pouvons, en effet, rappeler maintenant qu'à l'intérieur de l'ensemble des possibilités que l'on ne peut pas légitimement ignorer, il pourrait *en principe* y avoir des possibilités de (au moins) deux typologies différentes³⁶³; il pourrait y avoir, spécifiquement, soit des possibilités qui ne sont³⁶⁴ présentes (et ne l'ont jamais été) dans *aucune* des situations concrètes du « monde réel » - mais qui semblent en tout cas être des possibilités d'une certaine manière plus fortes que des possibilités simplement logiques³⁶⁵ - soit des possibilités qui pourraient *déjà* s'être physiquement réalisées. Celles appartenant à cette seconde catégorie seraient, en d'autres termes, des possibilités susceptibles de se réaliser dans une situation qui peut correspondre maintenant, et/ou avoir correspondu par le passé, à l'actualité de quelqu'un.

Le fait d'avoir nommé des possibilités qui existent dans des situations qui peuvent correspondre, et/ou avoir correspondu, à l'actualité de quelqu'un, nous suggère une autre manière possible de montrer les difficultés liées à la façon bien précise de Nozick de concevoir la pertinence d'une alternative donnée. En effet, même si l'on pense qu'il faut se limiter, pour évaluer la pertinence d'une alternative donnée, à considérer ce qui pourrait *de facto* se réaliser dans l'actualité du sujet sur lequel notre attribution de connaissance porte, on peut tout de même remarquer qu'il existe, tout comme pour la notion de *possibilité*, plusieurs façons de concevoir aussi celle d'*actualité*. Il y a, en effet, une manière de concevoir l'actualité³⁶⁶ du sujet en question selon laquelle cette dernière est, par rapport à un exemple comme celui des granges, cette région bien précise (caractérisée par l'absence de granges factices) en ce moment bien précis³⁶⁷; et il en existe une autre selon laquelle par « actualité » nous pourrions entendre le monde actuel tout entier du sujet en question³⁶⁸. Du reste, la situation bien précise du sujet à propos duquel on s'interroge correspond à une portion spatio-temporelle du *monde actuel* considéré dans sa totalité ; et ce monde actuel - le monde également habité par le sujet en question - pourrait effectivement être un monde dans lequel il existe aussi³⁶⁹, dispersées dans quelques régions, des granges en papier mâché. Et s'il y a et/ou il y a eu des granges en papier mâché dans le « monde réel », cela entraîne que le sujet dont on est en train d'analyser le statut épistémique pourrait et/ou aurait pu³⁷⁰, *de facto*, se trouver dans une région

précise en question) de granges en papier mâché (et que donc personne ne peut jamais se trouver, *de facto*, dans une situation dans laquelle il serait effectivement en train de regarder une grange en papier mâché).

363Toujours en n'acceptant que *conditionnellement* qu'une possibilité simplement logique puisse, *ipso facto*, être ignorée - ce qui semble être l'un des buts, peut-être le but principal, de n'importe quelle théorie de la connaissance qui soit développée en termes d'alternatives pertinentes.

364Ou alors, tout du moins, pas encore.

365C'est-à-dire celles que nous avons qualifiées de *possibilités* simplement *physiques*.

366C'est probablement ce que nous pourrions appeler « le sens strict » du mot « actualité ».

367Avec tous les problèmes (auxquels nous avons déjà fait allusion dans le chapitre 1) liés à la possibilité de préciser les limites spatiales et temporelles du contexte en question d'une manière qui ne soit pas arbitraire - tous les problèmes, en d'autres termes, liés à la question de savoir, au moment où on réfléchit sur un monde possible « centré » (sur un sujet et un temps donnés) - quelle serait l'extension adéquate de l'*ici* et du *maintenant* du sujet bien précis que nous sommes en train de considérer.

368Et peut-être la totalité du temps pendant lequel le monde a existé ?

369Ou alors il y a eu.

370Tout comme n'importe quel autre sujet, conformément aux limites de la durée de sa propre vie.

caractérisée justement par la présence de granges factices ; et s'il se trouvait (ou s'était trouvé) dans une région de ce genre, et qu'il voyait quelque chose qui apparaisse comme une grange, il croirait vraisemblablement toujours - en utilisant la même méthode pour arriver à une croyance que celle qu'il utilise *de facto* dans une région caractérisée par l'absence de granges factices - que ce qu'il voit est une (véritable) grange ; mais, dans ce dernier cas, cette croyance pourrait se révéler, encore une fois, également fausse.

C'est peut-être le moment de préciser, de toute manière, que l'on n'est évidemment pas en train de nier (par le biais des remarques que nous venons de proposer sur la notion d'*actualité*) qu'il existe des propositions *de se et nunc* ; mais que l'on est plutôt en train d'affirmer que pour pouvoir nous attribuer légitimement la connaissance de propositions de ce genre, il faut peut-être pouvoir éliminer³⁷¹, *tout au moins*³⁷², des alternatives qui existent dans le monde actuel du sujet en question considéré dans sa totalité ; qu'il ne faut peut-être pas se limiter, autrement dit, à la considération de la *situation bien précise* dans laquelle le sujet en question se trouve *en ce moment bien précis* : « Lorsque la *règle d'Actualité* nous explique qu'on ne peut jamais ignorer ce qui est actuel, on peut demander : « l'actualité de *qui* ? La nôtre, quand nous attribuons aux autres le savoir ou l'ignorance ? Ou celle du sujet ? Pour les cas simples, la question est idiote [...] Il n'existe qu'un seul monde actuel ; nous qui attribuons la connaissance vivons dans ce monde, les sujets y vivent aussi, si bien que l'actualité des sujets est la même que la nôtre. Mais il existe d'autres cas, plus complexes, dans lesquels la question est tout à fait sensée et exige une réponse. Quelqu'un peut savoir qui il est ou l'ignorer ; quelqu'un peut savoir quelle heure il est ou l'ignorer. C'est pourquoi j'insiste sur le fait que, dans les propositions connaissables, on doit inclure les propositions *de se et nunc* ; et de la même façon, sur le fait qu'on doit inclure les possibilités *de se et nunc* dans celles qui sont susceptibles d'être éliminées ou ignorées. Nous avons là un vrai sens auquel l'actualité du sujet peut être différente de la nôtre » (Lewis 1996, p. 366).

Bref, qu'est-ce qui nous autoriserait à nous limiter à évaluer la situation bien précise du sujet bien précis que l'on est en train de considérer, et à ignorer par conséquent le reste du monde actuel du sujet en question - avec toutes les situations similaires, voire identiques, à cette situation bien précise sous des aspects apparemment saillants ?

C'est probablement en raison de réflexions similaires à celles-ci que Stine se demande³⁷³ - tout en ne parvenant pas, finalement, à obtenir une quelconque réponse catégorique - comment il faudrait considérer l'alternative *fausse grange* s'il n'y a pas de granges factices aux alentours, mais qu'il y en a ou il y en a eu ailleurs : « if on the basis of visual appearances obtained under optimum conditions while driving through the country-side Henry identifies an object as a barn, normally we say that

371 Au lieu d'ignorer simplement.

372 C'est-à-dire même en laissant de côté des possibilités *simplement* physiques.

373 Nous l'avons déjà vu.

Henry knows that it is a barn. Let us suppose, however, that unknown to Henry, the region is full of expertly made papier-mâché facsimiles of barns. In this case, we would not say Henry knows that the objet is a barn, unless he has evidence against it being a papier-mâché facsimile, which is now a relevant alternative. So much is clear, but what if no such facsimiles exist in Henry's surroundings, although they do in Sweden ? What if they do not now exist in Sweden, but they once did ? Are either of these circumstances sufficient to make the hypothesis relevant ? Probably not, but the situation is not so clear » (1976, p. 252).

D'autre part, au moment où on estimerait que l'on ne peut ignorer ce qui arrive dans le monde actuel considéré dans sa totalité, il deviendrait peut-être difficile, voire impossible, de montrer que l'on peut ignorer légitimement, cependant, ce qui n'est peut-être pas arrivé dans ce monde-ci, mais qui, en s'en tenant à nos théories physiques, pourrait arriver dans celui-ci ; et cela peut-être d'autant plus si cela avait en principe, supposons, les mêmes chances³⁷⁴ d'exister que ce qui existe *déjà*. Autrement dit, il devient difficile de montrer que l'on pourrait néanmoins ignorer ce qui semble être *aussi* physiquement possible, non moins compatible³⁷⁵ avec les plus « solides » de nos théories physiques concernant les possibilités qui peuvent effectivement se réaliser dans un monde apparemment réglé par des lois présumées de la nature³⁷⁶.

Quoi qu'il en soit, ignorer des possibilités *simplement* physiques³⁷⁷ semble être quelque chose dont la cohérence dépend de nos hypothèses préalables concernant les similarités qui seraient celles *saillantes* d'un monde possible donné au « monde réel » ; c'est-à-dire, de nos idées concernant la question de savoir quelles sont ces caractéristiques qui font justement que, si un monde possible donné possède des caractéristiques de ce genre, alors (et seulement alors) il faut le considérer comme *suffisamment proche* du monde réel lui-même. Mais, par conséquent, il semble qu'il faudrait, d'une manière ou d'une autre, montrer l'exactitude de telles hypothèses - du fait que c'est de leur exactitude que dépend vraisemblablement la possibilité d'accomplir des attributions de connaissance et d'ignorance qui ne soient pas, à leur tour, incorrectes. Montrer leur exactitude semble, d'autre part, équivaloir à fournir une justification adéquate en faveur de la thèse selon laquelle les critères appropriés pour l'évaluation de la similarité éventuelle d'un monde possible donné au monde actuel, seraient justement *certaines* et non *d'autres* ; ce qui semble, à son tour, impliquer, entre autres, de réussir justement à montrer qu'un monde *simplement possible*³⁷⁸ pourrait, *ipso facto*, être ignoré légitimement même dans le cas où il exhiberait des similarités avec le monde réel telles que l'identité des données probantes disponibles à n'importe quel sujet dans les deux typologies de mondes en question. Mais, s'il semble déjà particulièrement difficile de prouver une

374Ou alors, éventuellement, beaucoup plus aussi.

375Par rapport justement à ce qui est déjà arrivé.

376Et qui pourra donc se réaliser, *de facto*, dans le futur.

377Tout comme n'importe quelle autre typologie de possibilités.

378Même s'il ne l'est pas, encore une fois, seulement *logiquement*, mais aussi *physiquement*.

chose de ce genre³⁷⁹, cela devient probablement encore plus difficile au moment où ces possibilités *simplement* physiques, sont néanmoins telles que leur existence ne semble pas moins plausible³⁸⁰ que celle d'autres possibilités *existant déjà* dans le monde actuel, et que nous pensons ne pas pouvoir ignorer.

Supposons, par exemple, qu'une situation caractérisée par la présence de granges en papier mâché se soit déjà réalisée quelque part dans le monde actuel ; et supposons, de plus, que cela soit suffisant pour rendre l'alternative *grange en papier mâché* pertinente dans n'importe quelle situation où n'importe quel sujet voit quelque chose qui apparaît comme une grange. On peut, à ce moment-là, se demander : si l'*existence effective* d'une situation avec des granges en papier mâché constitue une raison suffisante pour rendre l'alternative *grange en papier mâché* non ignorable dans nos attributions de connaissance, pourquoi alors, de ce point de vue, même la simple *possibilité physique* d'une situation de ce genre ne devrait-elle pas être suffisante ? Du reste, la seule différence entre un monde dans lequel il y a vraiment des granges en papier mâché quelque part et un monde où il n'y a nulle part des choses de ce genre, est une différence qui semble être due à des contingences, et qui pourrait donc exister jusqu'à maintenant mais non dans le futur³⁸¹.

En tout cas, s'il y a quelqu'un qui penche, à la différence de nous, pour l'idée que ce ne sont pas toutes les alternatives possibles à une proposition donnée qui doivent être éliminées³⁸², alors c'est peut-être à lui qu'il appartiendrait de démontrer quelles seraient celles qui sont vraiment pertinentes ; et c'est apparemment toujours lui qui devrait parvenir à démontrer pourquoi l'on pourrait, au contraire, en ignorer d'autres qui semblent néanmoins présenter des similarités *saillantes* avec la possibilité exprimée par la proposition que le sujet croit dans le cas que nous sommes en train de considérer. Bref, c'est à lui que semble revenir la « charge de la preuve ».

Pour le dire autrement, il me semble qu'un théoricien des alternatives pertinentes qui voudrait défendre la thèse selon laquelle si une possibilité est, par exemple, une possibilité *simplement* physique, elle peut alors, *ipso facto*, être considérée comme une alternative ignorable, devrait³⁸³, d'une manière ou d'une autre, éventuellement démontrer que les choses se passent vraiment ainsi, et pourquoi elles se passeraient ainsi et non différemment. Et démontrer cela devrait justement équivaloir à³⁸⁴ montrer qu'un critère tel que, par exemple, celui qui consiste à regarder à ce qui est effectivement déjà arrivé dans le monde actuel, peut être correctement inclus parmi ceux qui

379Du fait que (comme on a déjà eu l'occasion de le remarquer) ces données probantes semblent représenter *ce à partir de quoi* on va ensuite, éventuellement, formuler une croyance donnée.

380Dans n'importe quel sens de ce terme.

381En principe, elle pourrait en effet cesser déjà d'exister dès l'instant immédiatement successif à celui que l'on est en train de considérer (par exemple, si quelqu'un construisait vraiment, dans cet instant immédiatement successif, une grange en papier mâché).

382C'est-à-dire qu'il y en a certaines qui pourraient tout simplement être ignorées, ce qui correspond bien évidemment à la thèse constitutive de la théorie des alternatives pertinentes.

383Afin que sa théorie bien précise puisse effectivement constituer une réponse convaincante aux problèmes concernant la possibilité de la connaissance qui sont mis en évidence par les arguments du sceptique.

384Ou, du moins, comporter aussi.

seraient les « bons » critères ; et que cela ne soit pas vrai, au contraire, pour un critère tel que celui qui consiste à évaluer si l'alternative en question est compatible (ou non) avec nos théories physiques en vigueur - et ce, en outre, même au cas où cette alternative physiquement possible semble être telle que sa survenue s'avère, tout du moins dans un certain sens du mot « plausible »³⁸⁵, plus plausible que celle de possibilités qui néanmoins existent déjà dans le monde actuel ; ou alors, éventuellement, qu'un critère de ce genre puisse en effet, tout du moins dans le cas où il est ainsi ultérieurement spécifié, faire peut-être partie de « bons » critères, mais que l'alternative *grange en papier mâché*³⁸⁶ ne serait pas en tout cas, de ce point de vue, *suffisamment* plausible.

Nous entendons toujours souligner, au moyen de ces remarques, les difficultés, peut-être insurmontables, inhérentes à la tentative d'établir, sur une base qui soit d'une manière quelconque objective, jusqu'à quel point un monde possible donné doit être proche du monde actuel³⁸⁷ pour être correctement considéré comme non ignorable. Nous voulons, en d'autres termes, mettre en évidence le fait que dans nos jugements de proximité et distance de certains mondes possibles avec le « monde réel », il faudrait³⁸⁸ montrer, au moins, deux choses différentes ; c'est-à-dire non seulement prouver, d'une manière ou d'une autre, la pertinence des *critères* utilisés, mais aussi ce qui doit être considéré comme le *degré* de proximité (à la lumière de ces critères) qu'un monde possible doit posséder pour être correctement évalué comme effectivement proche du monde réel.

Supposons, par exemple, que la métrique sur laquelle on base nos évaluations de proximité s'appuie, ou tout du moins s'appuie *aussi*, sur le critère selon lequel un monde possible donné est d'autant plus proche de l'actualité du sujet s'il satisfait la condition suivante : s'il est statistiquement probable que les possibilités qui pourraient se réaliser dans ce monde-là puissent se réaliser, *de facto*, dans la situation actuelle que l'on est en train de considérer³⁸⁹. Alors, une attribution de connaissance qui soit basée sur ce critère-là devra, pour être considérée comme au moins plausible,

385Par exemple, dans le sens de « plausible » qui fait que l'alternative *grange en papier mâché* soit plus plausible que, supposons, celle *mulet maquillé* (même si dans le monde actuel il y avait des mulets maquillés et pas du tout de granges factices) dans le cas suivant ; c'est-à-dire au cas où, dans le monde réel, il y a et il y a toujours eu décidément davantage de personnes qui se trouvent, potentiellement, en condition de créer des granges en papier mâché qu'il n'y en a et qu'il n'y en a jamais eu qui se trouvent en condition de maquiller des mulets de manière à les rendre identiques à des zèbres : beaucoup plus de personnes qui ont la volonté, les capacités techniques, les possibilités matérielles, logistiques, etc..., de créer des granges en papier mâché par rapport à celles qui ont la volonté, les capacités techniques, les possibilités matérielles, logistiques, etc..., de maquiller ainsi des mulets.

386Tout comme d'autres similaires.

387À partir d'une métrique bien précise préalablement adoptée, dont l'adoption devrait apparemment être à son tour, d'une manière quelconque, justifiée.

388Si nous voulons que ces évaluations soient légitimes et fécondes pour nos attributions de connaissance et d'ignorance.

389L'exemple de Goldman du thermomètre est apparemment éclairant en ce sens, du fait que semble hautement probable, au niveau statistique, l'occurrence d'une possibilité comme celle selon laquelle le thermomètre effectivement utilisé soit l'un des nombreux thermomètres possédés qui ne sont pas fiables. Il semble alors que l'on peut parler d'un monde possible comme celui où le thermomètre effectivement utilisé par les parents correspond à l'un des nombreux thermomètres possédés qui ne sont pas fiables, comme d'un monde possible où se réalise une possibilité - celle d'utiliser un thermomètre qui n'est pas fiable - qui avait beaucoup de chances, au niveau statistique, de se réaliser dans la situation bien précise du « monde réel » que nous sommes en train de considérer.

être accomplie après avoir montré non seulement la « bonté » présumée de ce critère³⁹⁰, mais aussi *jusqu'à quel point* un monde possible doit être statistiquement probable afin d'être envisagé comme non négligeable au moment d'établir si la condition (3) de la connaissance est satisfaite ou non.

En d'autres termes, pour formuler des évaluations de proximité d'un monde possible par rapport au « monde réel » qui ne soient pas arbitraires, il faudrait justifier, d'une manière ou d'une autre, soit l'adoption de certains critères au lieu d'autres³⁹¹, soit le choix de la limite bien précise que nous traçons entre les mondes considérés³⁹² comme ignorables et ceux que nous pensons au contraire ne pas pouvoir ignorer.

Du fait que la question des critères n'est presque pas développée par Nozick dans *Philosophical Explanations*, on va la laisser pour l'instant, à notre tour, de côté pour l'aborder à nouveau, en détail, dans le chapitre consacré à l'épistémologie de Lewis. Signalons seulement, pour le moment, que Lewis lui-même semble partager avec nous l'opinion selon laquelle il n'existe peut-être pas un critère de similarité qui serait, *dans l'absolu*, nécessairement préférable à tous les autres - cette préférabilité étant à son avis, d'une manière ou d'une autre, à établir sur des bases contextuelles : « In *Counterfactuals* [...] he notes that on different occasions we may wish to use different notions of similarity, suggesting a kind of context dependency of counterfactuals » (Rysiew 2016). Et encore : « In *Counterfactual Dependence and Time's Arrow*, [...] he offered an algorithm for determining similarity in standard contexts. He still held that the particular measure of similarity in use on an occasion is context-sensitive, so *there is no one true measure of similarity* » (*ibid.*).

En ce qui concerne, d'autre part, la question du degré de proximité qu'un monde possible doit exhiber par rapport au monde réel pour être correctement considéré comme non ignorable, le problème fondamental semble être le suivant³⁹³ : au moment où nous pensons qu'il faut justement regarder aussi des possibilités différentes par rapport à celle qui est actuellement le cas, il ne semble y avoir aucune limite « naturelle » qui nous permettrait de différencier de manière non arbitraire des mondes effectivement ignorables d'autres qui ne le seraient pas.

Les difficultés inhérentes à la tentative de montrer jusqu'où il faut s'éloigner dans la considération des mondes *p* et non-*p* pertinents pour l'évaluation de la vérité d'une conditionnelle subjunctive comme celle par le biais de laquelle les conditions (3) et (4) de la connaissance sont exprimées, sont en effet discutées par Nozick dans une très longue note³⁹⁴ qui figure à l'intérieur de *Philosophical Explanations*. Après avoir affirmé que, à son avis, il résulte de la conception de Lewis que « $p \rightarrow q$ whenever p and q are both true ; for the possible world where p is true that is

390C'est-à-dire qu'il soit préférable à n'importe quel autre critère ou alors, tout du moins, propre à assigner les mêmes mesures de proximité à des mondes possibles que celles qui seraient assignées à ces mondes-là à la lumière de critères différents, mais estimés comme *aussi* valides.

391Et, en quelque sorte, une échelle de priorité à laquelle se conformer en cas de conflit.

392À partir de ces critères-là.

393Comme le dit aussi Nozick.

394Dont, dans la suite du texte, on va emprunter, en l'occurrence, la terminologie.

closest to the actual world is the actual world itself, and in that world q is true » (1981, p. 680), il se demande justement - en estimant cette condition comme trop faible - jusqu'où il faut s'éloigner dans la considération des mondes $\neg p$ (et non- p).

La raison (ou l'une des raisons) pour laquelle se limiter à la possibilité qui est actuellement le cas représente vraisemblablement une condition trop faible, peut être éclaircie en proposant un exemple dû à Goldman et nommé par Kelly Becker dans son texte *Epistemology Modalized* (2007, pp. 9-10) : « I see a bird and recognize it as a certain species s , and it being that species in fact causes me to believe it is, based on my perception of it. On the causal account, I know that it is an s . But suppose, too, that there is another species of bird that I cannot distinguish from s , and that species happens to live around here, too. It would seem that I do not know that this particular bird is an s , because there is a close possible world where the bird I look at is a member of the other species, and I believe it is an s anyway. Thus the following conditional is true : If it were not an s , I would believe it is [...] the truth of the conditional shows that knowledge requires more than that one's belief is appropriately tied to the truth in the actual world ; it must be so tied in nearby worlds, too ».

Nozick examine alors plusieurs propositions, pour parvenir dans un premier temps à une interprétation des conditionnelles subjunctives selon laquelle une conditionnelle subjunctive $p \rightarrow q$ est vraie si, et seulement si, q est vraie dans tout le voisinage $\neg p$ du monde réel : « On any proposal for assessing the subjunctives that interest us, one's belief must track the truth through some relevant band of p worlds » (Becker 2007, p. 43). Le voisinage $\neg p$ du monde réel (qu'il appelle A) est « the closest p band to it ; that is, w is in the p neighborhood of the actual world if and only if p is true in w and there are no worlds $w(p1)$ and $w(p2)$ such that not- p is true in $w(p1)$ and p is true in $w(p2)$, and $w(p1)$ is closer to A than w is to A , and $w(p2)$ is at least as close to A as $w(p1)$ is to A . A subjunctive $p \rightarrow q$ is true if and only if q is true throughout the p neighborhood of the actual world » (Nozick 1981, p. 680). Une fois cela précisé, il s'aperçoit ensuite que « this view of subjunctives within a possible-worlds framework is inadequate if there is no discrete p band of the actual world, as when for each positive distance from the actual world A , there are both p worlds and not- p worlds so distant » (*ibid.*, p. 681). En effet, si les choses étaient ainsi, alors le voisinage $\neg p$ du monde réel serait seulement constitué du premier monde $\neg p$ successif au monde réel. Si nous prenons en compte le deuxième monde $\neg p$ après le monde réel, on devrait en effet dire de ce monde possible, à ce moment-là, qu'il ne satisfait pas les conditions précisées par Nozick qui feraient qu'un monde se trouve dans le voisinage $\neg p$ du monde réel ; autrement dit, on aurait affaire à un monde $\neg p$ tel qu'il y ait un monde non- p plus proche du monde réel de ce monde $\neg p$ (c'est-à-dire le premier monde non- p après le monde réel) et, en même temps, un autre monde $\neg p$ au moins aussi proche du monde réel que ce premier monde non- p (c'est-à-dire le premier monde $\neg p$ après le monde réel).

En d'autres termes, si on pensait que les mondes $\neg p$ que l'on ne peut pas ignorer sont seulement

ceux qui se trouvent *au moins* aussi près du monde réel que n'importe quel monde non- p , il faudrait alors justement montrer³⁹⁵ que, quelle que soit la distance de A que l'on choisit de considérer, il n'y aurait pas à cette distance de A soit des mondes $-p$, soit des mondes non- p ³⁹⁶; c'est-à-dire qu'il y aurait, tout du moins jusqu'à une certaine distance de A , seulement des mondes $-p$ ³⁹⁷. Et même en admettant qu'il ne soit pas vrai, *en général*, qu'à n'importe quelle distance positive de A il y a soit des mondes $-p$ soit des mondes non- p , « many p worlds that interest us may have their distances from A matched by not- p worlds. Therefore, let us redefine the relevant p band as the closest spread of p worlds such that there is no not- p worlds intermediate in distance from A to two p worlds in the spread unless there is also another p world in the spread the very same distance from A . By definition, it is only p world in the p band, but some not- p worlds may be equidistant from A » (*ibid.*, p. 681).

Pour le dire autrement, si on épousait une conception selon laquelle les seuls mondes $-p$ significatifs pour la vérité d'une conditionnelle subjonctive du type $p \rightarrow q$ sont ceux qui sont aussi proches, ou plus proches, du monde réel que le premier monde non- p , on risquerait³⁹⁸ de ne pas prendre en compte un nombre suffisant de mondes $-p$; c'est-à-dire d'ignorer plusieurs mondes $-p$ qui semblent trop similaires au monde réel sous des aspects apparemment saillants pour pouvoir les ignorer légitimement. Pour cette raison, il propose de considérer comme mondes $-p$ les plus proches du monde réel, plutôt que seulement ces mondes $-p$ qui sont aussi proches ou plus proches du monde réel que n'importe quel monde non- p , tous ces mondes $-p$ qui sont antérieurs à la première zone « pure » de mondes non- p ; c'est-à-dire à la première zone où il y a des mondes non- p mais non également des mondes $-p$. Cela permet justement de considérer comme susceptibles de faire partie des mondes $-p$ plus proches du monde réel, toute une série de mondes possibles qui pourraient néanmoins avoir un monde non- p à la même distance³⁹⁹ du monde réel, et de définir comme plus éloignés du monde réel seulement ces mondes $-p$ situés au-delà du premier monde non- p qui occupe la première zone « pure ».

Il reste cependant à se demander, à ce moment précis, non seulement lesquels parmi ces mondes $-p$ antérieurs à la première zone « pure » de mondes non- p sont à estimer comme effectivement pertinents pour la vérité des conditionnelles subjonctives; mais aussi pour quelle raison les mondes pertinents ne pourraient pas se trouver aussi au-delà de cette première zone pure. Il reste à se demander, en d'autres termes, pourquoi il faudrait donner à cette première zone pure une

395 Afin que ce ne soit pas une condition vraisemblablement trop faible.

396 S'il y avait, à n'importe quelle distance de A , soit des mondes $-p$, soit des mondes non- p , alors il y aurait en effet *un* seul monde $-p$ (au-delà de A lui-même) que l'on ne pourrait pas ignorer (le premier monde $-p$ après A) - ce qui semble une condition trop faible.

397 Ce qui ne me semble pas du tout évident, quel que soit le monde A que l'on est en train d'examiner.

398 Si pour tous les (ou tout du moins pour beaucoup de) mondes $-p$ il y avait des mondes non- p à la même distance de A .

399 Ou alors aussi à une distance inférieure.

signification particulière, pourquoi il faudrait la considérer comme ayant une importance décisive au moment de tracer une distinction entre les mondes qui seraient effectivement proches du monde réel et ceux qui en seraient au contraire éloignés. Bref, il pourrait y avoir des mondes $-p$ que l'on ne serait pas disposé à ignorer et qui néanmoins se trouvent plus éloignés du monde réel de la première zone pure de mondes non- p ; et on ne voit pas pourquoi, dans un cas comme celui-ci, le fait qu'ils se trouvent au-delà de cette zone pure de mondes non- p devrait être évalué, *en soi*, comme tel qu'il nous force en tout cas à les ignorer. D'autre part, on ne voit pas non plus une limite qui soit rationnellement identifiable et qui vienne avant cette première zone pure de mondes non- p , mais après le premier monde $-p$; et on ne discerne pas non plus, moins que jamais, comment on pourrait tracer, d'une manière qui s'avère « naturelle », une limite de ce genre dans n'importe quel point qui soit plus éloigné de la première zone pure de mondes non- p .

Pour résumer, au moment où nous pensons que, pour établir la vérité d'une conditionnelle subjonctive, on ne peut pas se limiter à considérer seulement le monde réel, il devient difficile, voire impossible, de tracer la distinction entre les mondes possibles pertinents et ceux qui ne le seraient pas d'une façon qui ne soit pas arbitraire ; c'est-à-dire que cela devient difficile de tracer cette distinction de telle manière qu'elle ait une plausibilité majeure, sur un plan rationnel, par rapport à des méthodes de discrimination différentes qui prescriraient de tracer une limite de ce genre ailleurs : « Another reasonable worry about possible worlds talk is imprecision in our understanding of the truth conditions of the counterfactuals explicated by reference to them. The concern is that God only knows *precisely* how far one must 'travel' from the actual world to determine which worlds are relevant to assessing counterfactual conditionals, allowing only God to know what exactly makes true our claims about what would be the case if things were different than they are » (Becker 2007, p. 10). Nozick semble être pleinement conscient de ces difficultés, jusqu'au point d'affirmer que « though this emendation⁴⁰⁰ allows us to speak of the closest spread of p worlds, it no longer is so clear which worlds in this p band subjunctives (are to) encompass. We have said it is not sufficient for the truth of $p \rightarrow q$ that q hold in that one world in the p band closest to the actual world. It is necessary, as our first suggestion has it, that q hold in all the p worlds in the closest p band to the actual world ? Going up until the first « pure » stretch of not- p worlds is no longer as natural a line to draw as when we imagined « pure » p neighborhoods. Since there already are some not- p worlds the same distance from A as some members of the p band, what is the special significance of the first unsullied not- p stretch ? There seems to be no natural line, though, coming before this stretch yet past the first p world. Perhaps nothing stronger can be said than this : $p \rightarrow q$ when q holds for some distance out in the closest p band to the actual world, that is, when all the worlds in this first part of that closest p band are q . The distance need not be fixed as the same for

400Celle par laquelle il redéfinit justement la bande $-p$ pertinente.

all subjunctives...⁴⁰¹» (1981, p. 681). Mais, encore une fois, quelle serait la distance à considérer comme pertinente, même en admettant qu'elle puisse varier d'une conditionnelle à l'autre ? Autrement dit, jusqu'à quelle distance, dans la bande $-p$ la plus proche du monde réel, q doit-il se trouver afin que ce soit valide $p \rightarrow q$? Nous avons essayé de montrer que, finalement, il ne semble justement pas possible d'établir, pour n'importe quel p que nous décidons de considérer, cette distance d'une manière qui ne soit pas arbitraire : « God (or Kripke) only knows how far away from the actual world a possible world must be in order to be irrelevant to the truth of a subjunctive conditional » (Fumerton 1987, p. 167). Cette condition s'avère cependant vraisemblablement nécessaire pour que la vérité ou la fausseté elles-mêmes de la conditionnelle subjunctive dans laquelle cette p figure, ne soient pas à leur tour arbitrairement établies.

6. Bref résumé de certaines contradictions apparentes et des implications problématiques de sa conception

En ce qui concerne les difficultés relatives à la question de savoir quel genre de possibilités nous ne pourrions pas légitimement ignorer dans nos attributions de connaissance, on peut souligner que Nozick lui-même semble adopter une attitude quelque peu ambiguë. Au cours de son exposé, il semble en effet admettre que, quand on se demande quels sont les mondes les plus proches du monde réel, il faudrait même y inclure des mondes possibles dans lesquels se réalisent des possibilités qui ne correspondent pas à des possibilités effectives par rapport à la situation bien précise dont on parle⁴⁰².

Mais alors pourquoi, en ce qui concerne l'exemple des granges, semble-t-il, au contraire, penser qu'afin qu'une alternative comme celle *grange en papier mâché* ne soit pas pertinente, il est suffisant qu'elle ne corresponde pas à une possibilité qui se réalise ou pourrait *de facto* se réaliser

⁴⁰¹Cette dernière affirmation semble implicitement véhiculer (ou, du moins, être compatible avec) une vision épistémique en quelque sorte contextualiste : il se pourrait en effet qu'une manière légitime d'exprimer la thèse du contextualisme épistémique consiste à soutenir que la distance pertinente du monde réel - ou alors, autrement dit, l'étendue des mondes possibles qui ne sont pas ignorables dans l'évaluation de la valeur de vérité d'une conditionnelle subjunctive donnée - varie justement d'un contexte à un autre.

⁴⁰²En effet, à un moment donné, il considère, par exemple, la possibilité qu'il soit réveillé et assis sur une chaise à Jérusalem ; et quand il se demande quelles situations pourraient effectivement se réaliser si la proposition « je suis réveillé et assis sur une chaise à Jérusalem » était fausse, il nomme des possibilités parmi lesquelles il y a aussi celle d'être dans une ville proche. Il semble donc, dans le passage en question (tout comme, en général, dans la plus grande partie du texte), considérer comme proche du monde réel un monde possible où se réalise une possibilité qui ne constitue pas une possibilité effective par rapport à la situation bien précise dans laquelle il pense se trouver ; et ce, peut-être à la différence d'autres possibilités qu'il considère, elles aussi, comme des possibilités qui pourraient effectivement se réaliser si la proposition en question était fausse (comme la possibilité d'être debout, ou allongé, dans la même ville où il se trouve actuellement). Signalons que, dans ce cas bien précis (c'est-à-dire étant donné qu'il s'agit de la possibilité *d'être dans une ville proche*), elle ne peut pas, *par définition*, correspondre à une possibilité qui existe concrètement dans la situation en question : elle semble être, plutôt, *précisément* la possibilité de se trouver dans une situation *différente* de la situation en question, même si elle est peut-être trop similaire à celle-là pour que l'on puisse l'ignorer légitimement.

dans la situation bien précise en question ? Pourquoi, autrement dit, peut-on, à son avis, évaluer la pertinence d'une alternative du genre *grange en papier mâché* d'une manière qui soit indépendante du fait de constater si cette possibilité est effectivement présente (ou non) dans *d'autres* situations du monde réel ? « Let p be the statement that the object in the field is a (real) barn, and q the one that the object in the field is papier-mâché barn. When papier-mâché barns are scattered through the area, if p were false, q would be true or might be. Since in this case (we are supposing) the person still would believe p , the subjunctive (3) $\text{not-}p \rightarrow \text{not-}(S \text{ believes that } p)$ is not satisfied, and so he doesn't know that p . However, when papier-mâché barns are or were scattered around another country, even if p were false q wouldn't be true, and so (for all we have been told) the person may well know that p » (Nozick 1981, p. 175).

Pour le dire autrement : il pense que la condition (3) permet de traiter de manière convaincante des cas comme celui des granges factices, qui gênent la théorie des alternatives pertinentes. Mais, comment traite-t-elle, selon Nozick, de tels cas ? Elle les traite en nous montrant que dans une situation comme celle où il n'y a pas des granges factices aux alentours, l'alternative *grange en papier mâché* n'est pas pertinente⁴⁰³. Et comment nous montrerait-elle cela ? À son avis, elle nous le montre parce que si l'objet que l'on perçoit n'était pas une véritable grange, il n'apparaîtrait pas comme une grange - du fait qu'il n'y a pas de granges factices aux alentours - et donc, vraisemblablement, le sujet en question ne croirait pas que c'est une véritable grange. La conditionnelle contrefactuelle semble en effet, tout du moins à première vue, satisfaite. Mais quelle est, précisément, la situation à laquelle se réfère la conditionnelle ? Quelle est la situation, ou l'ensemble des situations, auxquelles il faut s'intéresser, qu'il faut prendre en compte pour établir si la condition (3) proposée par Nozick - tout comme la (4) - est satisfaite ou non ?

Quand Nozick répond à cette question en s'appuyant explicitement sur le formalisme des mondes possibles, il précise que pour établir la valeur de vérité de la conditionnelle subjunctive $p \rightarrow q$ on ne

⁴⁰³C'est peut-être le cas de préciser, de toute manière, que nous ne sommes pas en train de soutenir qu'une possibilité comme celle d'être en train de regarder une grange factice soit nécessairement *du même genre* qu'une possibilité comme celle d'être dans une ville proche de Jérusalem. Avant tout, la première pourrait se révéler être une possibilité *simplement* physique (au cas où il n'y aurait nulle part, à l'intérieur du monde actuel considéré dans sa totalité, de granges factices), tandis que la seconde semble représenter une possibilité effective par rapport au monde actuel considéré dans sa totalité (tout du moins s'il existe vraiment une ville proche de Jérusalem). Deuxièmement, la première semble être - même au cas où il existerait vraiment des granges en papier mâché dans le monde réel - une possibilité qui ne pourrait peut-être se réaliser que dans des « circonstances anormales » (hormis, bien évidemment, s'il y a un nombre suffisamment élevé de granges factices dans le monde réel, et que nous ayons défini la « normalité » en question d'une manière qui entraîne justement la référence à ce qui pourrait arriver dans un nombre suffisamment élevé de cas), tandis que la seconde semble pouvoir se réaliser dans des « circonstances normales » (et cela, à partir probablement de beaucoup de sens du terme « normalité »). Cependant, elles semblent avoir en commun le fait qu'il s'agit apparemment de possibilités *différentes* par rapport à celles qui semblent pouvoir se réaliser *de facto* dans les contextes bien précis que nous sommes en train de comparer (dans le premier cas, une région caractérisée par l'absence de granges factices et, dans le second, Jérusalem). Et si c'est *ce facteur bien précis* qui fait, *en soi* (c'est-à-dire indépendamment de considérations d'un ordre différent - comme, par exemple, justement la considération de la « normalité » ou « anormalité » des circonstances dans lesquelles l'alternative en question pourrait être vraie), que nous pouvons ignorer l'alternative *grange en papier mâché* dans une situation du premier type, il semble alors que nous pourrions ignorer, exactement pour les mêmes raisons, l'alternative *ville proche de Jérusalem* dans une situation du second.

peut pas se limiter à considérer seulement le monde réel ; et il souligne qu'il faut considérer également tous les mondes $-p$ qui sont proches du monde réel⁴⁰⁴, et voir si dans tous ces mondes-là q est vraie aussi. Si, et seulement si, q est vraie dans tous les mondes $-p$ les plus proches du monde réel, alors la conditionnelle « si p alors q » est vraie. Et en proposant des exemples, il semble considérer comme effectivement proches du monde réel, y compris des mondes possibles où se réalisent des possibilités qui ne sont pas des possibilités subsistant effectivement dans la situation bien précise sur laquelle il s'interroge⁴⁰⁵. Mais pourquoi alors, quand il discute explicitement la théorie des alternatives pertinentes, la situation qu'il faudrait à son avis prendre en compte pour voir si la conditionnelle contrefactuelle par laquelle la condition (3) est exprimée est satisfaite semble, au contraire, être seulement celle où le sujet se trouve *de facto*, c'est-à-dire sa situation actuelle bien précise⁴⁰⁶?

Bref, il semble exister une contradiction plutôt nette entre sa façon de concevoir les conditionnelles subjonctives au moment de les employer pour résoudre un cas comme celui des granges, et sa manière de les concevoir quand il s'essaye à les expliquer explicitement en termes de mondes possibles : « The present issue, then, is whether Nozick's interpretation of his subjunctive conditionals entails the *nearest* not- p world account of relevant alternatives. I suggested [...] that, though Dretske's and Nozick's sensitivity conditions are very similar, Nozick's may allow a broader spectrum of worlds to count as relevant » (Becker 2007, p. 42).

Nous avons souligné ensuite qu'au moment où nous pensons qu'il faut considérer aussi d'autres mondes possibles, il semble impossible d'établir, d'une manière qui ne soit pas arbitraire, qu'un monde comme celui dans lequel il y a des granges factices⁴⁰⁷ est pourtant un monde manifestement éloigné du monde réel. Et s'il est déjà discutable d'ignorer ce qui se passerait dans des circonstances de ce genre, il le deviendrait probablement encore plus si l'on avait affaire, encore une fois, à un monde qui ne serait pas *simplement* physiquement possible, mais aussi tel qu'il correspondrait (et/ou aurait correspondu) à l'actualité de quelqu'un. Serait-il en effet légitime de l'ignorer même si, par exemple, des granges factices avaient été présentes jusque très peu de temps avant dans la région

404Avec toutes les difficultés, que nous avons déjà soulignées, relatives à la question de savoir *jusqu'où* il faudrait s'éloigner (par rapport au monde réel) dans la considération des mondes $-p$.

405Si nous considérons la possibilité que *Nozick* se trouve *maintenant* (c'est-à-dire au moment où il écrit) dans une ville proche, *cette* possibilité semble alors en effet ne pouvoir être (du fait que maintenant il ne se trouve justement pas, *de facto*, dans cette ville proche) qu'une possibilité qui se réaliserait dans un monde *simplement* physiquement possible : le « monde réel » semble être en effet un monde où, *de facto*, la possibilité qui se réalise (pour ce sujet et à ce moment précis) n'est pas cette possibilité-là. Si nous considérons, par contre, la possibilité qu'un *sujet quelconque* se trouve, à un moment ou à un autre, dans une ville proche de Jérusalem, cette possibilité semble alors pouvoir être soit une possibilité qui se réaliserait dans un monde simplement physiquement possible (s'il n'y a pas dans le monde actuel de villes proches de Jérusalem), soit une possibilité qui fait partie des possibilités effectives du monde réel (s'il existe, *de facto*, une ville proche de Jérusalem).

406Avec les possibilités que l'on peut considérer comme *effectives* par rapport à cette situation-là.

407Même en supposant qu'il n'y a nulle part (et qu'il n'y a jamais eu) de granges factices dans le monde réel considéré dans sa totalité.

même où se trouve le sujet que l'on est en train de considérer⁴⁰⁸?

Nous avons déjà souligné à plusieurs reprises l'importance d'une réponse à cette question et à d'autres associées du fait que, vraisemblablement, de leur plausibilité dépend, finalement, la plausibilité éventuelle de la thèse selon laquelle nous connaissons effectivement toute une série de choses que nous estimons généralement connaître⁴⁰⁹.

Afin de considérer légitimement une conception du genre de celle de Nozick comme étant en mesure de nous fournir une réponse valable au scepticisme, il n'est en effet pas suffisant que cette conception soit en mesure de nous montrer que certaines possibilités qui invalideraient la connaissance⁴¹⁰ n'existent pas *de facto* ; il est nécessaire qu'elle nous montre *aussi* qu'elles (au-delà de ne pas exister *de facto*) ne sont même pas présentes dans des mondes possibles qui occupent la partie la plus proche de la bande non-*p* du monde réel ; c'est-à-dire qu'elles n'existent que dans des mondes possibles éloignés du monde réel. Si, en effet, ce n'était pas le cas, alors il faudrait ne pas les ignorer au moment d'établir la valeur de vérité des conditionnelles subjunctives comme (3) et (4) ; et les considérer équivaldrait, vraisemblablement, à devoir renoncer à toutes (ou presque toutes) nos attributions de connaissance. En effet, si le monde possible où je suis un cerveau dans une cuve ou alors, tout du moins, celui où l'objet que je suis en train de regarder dans le champ est (ou pourrait *de facto* être) une grange en papier mâché, étaient des mondes possibles parmi les plus proches du monde réel, alors je ne satisfaiserais vraisemblablement pas les conditions de la connaissance proposées par Nozick lui-même ; autrement dit, il ne serait, à ce point-là, pas vrai, par exemple, que si l'objet que je suis en train de regarder n'était pas une (véritable) grange, je ne croirais pas qu'il est une (véritable) grange ; c'est-à-dire qu'il y aurait justement, à ce moment-là, des situations que l'on ne peut pas ignorer dans lesquelles, si l'objet que je suis en train de regarder n'était pas une (véritable) grange, je pourrais en tout cas croire qu'il en est une : la condition (3) ne serait donc pas satisfaite et, par conséquent, on ne pourrait pas parler de la croyance en question comme d'une connaissance. Nous allons donc examiner si la position de Nozick permet effectivement, comme il le prétendrait, d'ignorer légitimement des possibilités radicalement sceptiques ; on se demandera également si, même dans ce cas-là, il ne serait peut-être pas cependant impossible, tout en restant à l'intérieur de sa vision, d'en ignorer légitimement d'autres qui risquent, de toute manière, de menacer sérieusement (tout au moins) une bonne partie de nos attributions usuelles de connaissance.

408Ce dernier cas est l'équivalent, en termes de granges factices, de ce que l'on a discuté en proposant (dans le chapitre portant sur Stine) la seconde des deux situations envisagées en fonction de la discussion sur l'alternative *mulet maquillé* : même dans cette seconde situation, le sujet en question se trouve dans un lieu où il y avait effectivement, jusqu'il y a très peu de temps auparavant, un mulet maquillé au lieu d'un zèbre.

409Et que nous pouvons correctement affirmer connaître seulement si nous en venons justement, d'une manière quelconque, à ignorer légitimement des alternatives du genre en question (qui semblent invalider sinon nos attributions de connaissance).

410Soit des possibilités sceptiques radicales - à la *malin génie* - soit d'autres moins extrêmes - à la *grange en papier mâché* - mais qui rendraient en tout cas problématiques toutes, ou presque toutes, nos attributions de connaissance.

DEUXIÈME PARTIE - LA CONCEPTION DE NOZICK CONSTITUE-T-ELLE UNE STRATEGIE ADEQUATE POUR S'OPPOSER AU SCEPTICISME ?

1. Deux objections sceptiques fondamentales

Il s'agit peut-être de préciser, avant tout, que l'approche de Nozick ne constitue pas une tentative de démontrer que tout ce que le sceptique soutient est, finalement, susceptible d'être mis en doute (ou simplement faux) ; il convient plutôt de prouver comment la connaissance est possible, malgré certaines choses que le sceptique pense et avec lesquelles il est d'accord, comme l'affirmation selon laquelle les possibilités imaginées par le sceptique lui-même sont des possibilités logiques effectives⁴¹¹ dont, au fond, il est correct de dire que *nous ne savons pas* qu'elles ne correspondent pas à ce qui est le cas : « The skeptic argues that we do not know what we think we do. Even when he lives us unconverted, he leaves us confused. Granting that we do know, how *can* we ? Given these other possibilities he poses, how is knowledge possible ? In answering this question, we do not seek to convince the skeptic, but rather to formulate hypotheses about knowledge and our connection to facts that show how knowledge can exist even given the skeptic's possibilities. These hypotheses must reconcile our belief that we know things with our belief that skeptical possibilities are logical possibilities » (Nozick 1981, p. 167).

Sa stratégie ne consistera donc pas à chercher justement à montrer que nous savons en réalité que les possibilités sceptiques ne correspondent pas à ce qui est le cas (comme le prétendent beaucoup d'opposants au scepticisme⁴¹²) ; mais plutôt à argumenter en faveur de la thèse que le fait de ne pas

⁴¹¹Et non des « impossibilités » qui n'auraient que l'apparence de possibilités cohérentes - comme c'est le cas, par exemple, pour Putnam (1977), dont l'argumentation (qui utilise des concepts de la théorie de la référence) n'est convaincante ni pour moi ni pour Nozick lui-même : « First, at best, Putnam's argument shows the terms have something they refer to, not that we are in any sort of direct contact with the referents. For all the argument shows, we could be floating in the tank using terms whose reference is parasitic on the terms of the psychologists, who are not. Second, we cannot tell from Putnam's argument which terms will have a referent that fits them ; for the meaning of some can be built up out of other terms (for subatomic particles, say) which, while they do refer, are not explicitly mentioned in the skeptic's science fiction story. Third, though the « tank » is a salient device to pose the problem, the story need not assume you are materially ensconced ; then the mode of influence exerted by the other consciousnesses will not be mediated materially » (1981, p. 169).

⁴¹²Parmi lesquels quelques-uns, peut-être beaucoup, semblent attribuer très peu de crédibilité (ou pas du tout) à l'idée contraire - c'est-à-dire à l'idée selon laquelle ces possibilités sceptiques pourraient correspondre à ce qui est le cas - et ne se confrontent pas du tout aux objections du sceptique radical ou alors, au mieux, s'en débarrassent d'une manière très expéditive. Cette attitude diffère pourtant de celle qu'il faudrait, selon Nozick, réserver au scepticisme lui-même : « The continuing felt need to refute skepticism, and the difficulty in doing so, attests to the power of the skeptic's position, the depth of his worries. An account of knowledge should illuminate skeptical arguments and show wherein lies their force. If the account leads us to reject these arguments, this had better not happen too easily

savoir *cette* chose bien précise, ne nous empêche pas de pouvoir connaître, néanmoins, les propositions mondaines que l'on pense généralement connaître - contrairement à ce que le sceptique affirmerait. Et on va voir que la raison pour laquelle cela ne nous empêche pas de pouvoir connaître ces propositions-là est, finalement, que la connaissance n'est pas close sous l'implication logique connue, c'est-à-dire qu'il faut rejeter le principe de clôture épistémique déductive : « According to Dretske and Nozick, skepticism is appealing because skeptics are partially right. They are correct when they say that we do not know that skeptical hypotheses fail to hold. For I do not track *not-biv*⁴¹³: if *biv* were true, I would still have the experiences that lead me to believe that *biv* is false. Something similar can be said about antiskepticism : antiskeptics are correct when they say we know all sorts of commonsense claims that entail the falsity of skeptical hypotheses. Having gotten this far, however, skeptics appeal to K⁴¹⁴, and argue that since I would know *not-biv* if I knew *h*⁴¹⁵, then I must not know *h* after all, while Moore-style antiskeptics appeal to K in order to conclude that I do know *not-biv*. But this is precisely where skeptics and antiskeptics alike go wrong, for K is false » (Luper 2016).

Il pense en effet (nous y avons déjà fait allusion) qu'il existe deux manières par lesquelles les situations imaginaires conçues par le sceptique pourraient prouver que nous ne savons pas que *p*⁴¹⁶: soit en prouvant que nous ne savons pas que *SC*⁴¹⁷ ne se réalisent pas *de facto*, soit en prouvant que nous ne savons pas que, si *p* était fausse, *SC* ne pourraient pas se réaliser.

Autrement dit, la première des deux objections qu'il pense qu'un sceptique pourrait proposer envers sa conception, est celle selon laquelle nous ne savons pas que la situation qui, *de facto*, se réalise, n'est pas une situation comme celles imaginées par le sceptique ; par exemple, nous ne savons pas que nous ne sommes pas, *de facto*, des cerveaux dans une cuve, ou, *de facto*, en train de rêver, ou de ne pas être, *de facto*, trompés par un malin génie, etc... Et si nous ne savons pas ces choses-là, le sceptique continue, on ne peut alors pas savoir non plus que *p* (par exemple que nous avons deux mains).

La seconde est, au contraire, celle selon laquelle même si nous supposons que, *de facto*, *p* soit vraie, cependant on ne sait pas que les possibilités sceptiques se réfèrent à des mondes possibles éloignés du monde réel - à des mondes qui ne font pas partie du voisinage non-*p* du monde réel. Autrement dit, nous ne savons pas que les possibilités sceptiques se réfèrent à des mondes que nous

or too glibly. To think the skeptic overlooks something obvious, to attribute to him a simple mistake or confusion or fallacy, is to refuse to acknowledge the power of his position and the grip it can have upon us. We thereby cheat ourselves of the opportunity to reap his insights and to gain self-knowledge in understanding why his arguments lure us so. Moreover, in fact, we cannot lay the specter of skepticism to rest without first hearing what it shall unfold » (1981, p. 197).

413 C'est-à-dire que je ne suis pas un cerveau dans une cuve (*biv* est à la place de « brain in a vat »).

414 Le principe de clôture épistémique déductive.

415 Par exemple, que j'ai deux mains.

416 Où *p* est, encore une fois, à la place de n'importe quelle proposition mondaine qui soit du genre de celles que nous pensons généralement connaître comme, par exemple, la proposition que « j'ai deux mains ».

417 C'est l'abréviation qu'il propose pour dénoter les possibilités sceptiques radicales.

pourrions ignorer légitimement quand nous nous demandions ce qu'un sujet *S* croirait si la proposition mondaine *p* qu'il croit véridiquement était au contraire fausse - quand l'on se demande si la croyance de *S* que *p* satisfait ou non la condition (3) de la connaissance.

Nous avons en effet vu que, si l'on reste à l'intérieur de la conception de Nozick⁴¹⁸, afin de pouvoir légitimement affirmer que nous connaissons une proposition donnée, il n'est pas suffisant de croire cette proposition et qu'elle soit vraie, mais il s'avère nécessaire de satisfaire également d'autres conditions (c'est-à-dire la (3) et la (4)) ; il est nécessaire, entre autres, que dans tous les mondes possibles proches du monde réel (toujours en supposant que le monde réel soit un monde dans lequel *p* est vraie) où *p* est fausse, nous ne croirions pas que *p*. Il devient donc dès lors fondamental de parvenir d'une manière quelconque à montrer que les mondes imaginés par le sceptique radical ne font pas partie des mondes non-*p* les plus proches du monde réel ; et que pour cette raison ce qui arriverait dans ces mondes-là - qui sont néanmoins logiquement possibles - n'est pas pertinent pour établir la valeur de vérité d'une conditionnelle contrefactuelle comme celle exprimée dans (3). Si ces mondes-là étaient effectivement à considérer, au contraire, comme proches du monde réel, alors ce ne serait pas vrai, par exemple, que si la proposition « j'ai deux mains » était fausse, je ne la croirais pas ; en fait c'est, à ce moment-là, exactement le contraire qui serait vrai, c'est-à-dire que si *p* était fausse, je *pourrais* en tout cas croire que *p* ; si j'étais un cerveau dans une cuve, les choses m'apparaîtraient comme identiques à leur façon de m'apparaître dans une situation où j'ai vraiment deux mains, et l'on ne voit pas, par conséquent, pourquoi mes croyances à cet égard devraient néanmoins varier : la condition (3) ne serait vraisemblablement pas, à ce moment-là, satisfaite, et je ne pourrais donc pas parler de ma croyance que *p* comme d'une *connaissance* que *p*.

On va donc procéder en analysant séparément les deux objections pour voir si, et éventuellement jusqu'à quel point, les réponses que Nozick leur oppose semblent convaincantes.

2. Nous ne savons pas que les possibilités sceptiques SC ne se réalisent pas *de facto*

Commençons par la première objection sceptique mentionnée, à savoir que *nous ne savons pas que les possibilités sceptiques SC ne se réalisent pas de facto*.

À un sceptique de ce genre il répond qu'il *est vrai* que nous ne savons pas *cette* chose, mais qu'il ne s'ensuit pas que nous ne savons pas non plus que nous avons deux mains⁴¹⁹, et que cela ne s'ensuit pas parce que cela s'ensuivrait seulement si le principe de clôture épistémique déductive

⁴¹⁸Qui de ce point de vue est tout à fait dans la ligne de ce qui est généralement accepté.

⁴¹⁹Où que nous ne connaissons pas n'importe quelle autre proposition ordinaire de ce genre.

était valide, ce qui, à son avis, n'est pas le cas. En d'autres termes, il pense que - au-delà de la forme bien précise que l'argument sceptique peut assumer - n'importe quel sceptique qui pense que nous ne savons pas que la situation sceptique qu'il a imaginée ne se réalise pas *de facto*, accepte l'une des variantes du principe selon lequel la connaissance est close sous l'implication logique connue ; c'est-à-dire qu'il accepte que si nous ne savons pas que nous ne sommes pas, par exemple, des cerveaux dans une cuve, alors nous ne savons pas non plus que nous avons deux mains : « What is interesting about recent comments on this principle is that it is perceived to have something to do with skepticism - in fact to lead to it - and hence is currently of very bad repute. And 'relevant alternatives' views of knowledge vis-à-vis skepticism are supposed to show us the falsity of the principle » (Stine 1976, p. 249). Le raisonnement du sceptique, s'il est complètement explicité, serait donc un raisonnement de ce type : si tu sais que tu as deux mains et qu'avoir deux mains implique logiquement de ne pas être un cerveau dans une cuve, alors tu sais que tu n'es pas un cerveau dans une cuve ; mais tu ne sais pas que tu n'es pas un cerveau dans une cuve - au fond, comment pourrait-on le savoir⁴²⁰? - donc tu ne sais pas que tu as deux mains. Nous pouvons écrire le principe de clôture épistémique déductive sous la forme d'une conditionnelle subjunctive :

P : $K(p \rightarrow q) \ \& \ Kp \rightarrow Kq$.

Il pense, cependant, que ce principe n'est pas valide, et ce pas uniquement pour des questions de détails. À son avis la connaissance n'est pas close sous l'implication logique connue⁴²¹ et elle ne l'est pas, en fin de compte, car ni la condition (3), ni la (4) ne le sont. La condition (3) affirme, répétons-le, que « Si p était fausse, S ne croirait pas que p ». Or, il continue, quand « S knows that p , his belief that p is contingent on the truth of p , contingent in the way the subjunctive condition 3 describes. Now it might be that p entails q (and S knows this), that S 's belief that p is subjunctively contingent on the truth of p , that S believes q , yet his belief that q is not subjunctively dependent on the truth of q , in that it (or he) does not satisfy :

(3') if q were false, S wouldn't believe that q .

For 3' talks of what S would believe if q were false, and this may be a very different situation than the one that would hold if p were false, even though p entails q . That you were born in a certain city entails that you were born on earth. Yet contemplating what (actually) would be the situation if

420« There is no way we can know it is not happening for there is no way we could tell if it were happening ; and if it were happening we would believe exactly what we do now - in particular, we still would believe that it was not » (Nozick 1981, p. 201).

421Fred Dretske est l'autre important auteur qui, plus ou moins durant la même période, avait explicitement défendu cette thèse (1970, pp. 1007-23).

you were not born in that city is very different from contemplating what situation would hold if you weren't born on earth. Just as those possibilities are very different, so what is believed in them may be very different » (Nozick 1981, pp. 206-207).

Bref, selon Nozick le sceptique a raison quand il estime que nous ne savons pas que les possibilités qu'il a imaginées ne se réalisent pas, que nous ne connaissons pas une proposition comme « je ne suis pas un cerveau dans une cuve ». Cependant, il pense qu'il a tort quand il estime *qu'alors* nous ne connaissons pas non plus des propositions mondaines comme « j'ai deux mains ». Je peux, à son avis, connaître cette dernière proposition même si je ne connais pas la première car la connaissance n'est pas close sous l'implication logique connue ; pour cette raison, il se pourrait justement que nous ne sachions pas que nous ne sommes pas des cerveaux dans une cuve et que, néanmoins, nous sachions que nous avons deux mains, même si nous savons qu'avoir deux mains implique logiquement de ne pas être des cerveaux dans une cuve. Même s'il est donc vrai que je ne sais pas que je ne suis pas un cerveau dans une cuve, je *peux* savoir que j'ai deux mains : « In assessing the counterfactuals implicit in [ordinary knowledge claims] we do not have to take skeptical worlds into the reckoning, whereas we must do that in assessing [claims to know the denials of skeptical hypotheses] because [the latter] explicitly speaks of them » (Craig 1989, pp. 161-2).

Nous pouvons, à mon avis, proposer plusieurs remarques et objections à cette position, chacune d'elles semblant suffisante, en soi, pour rendre peu convaincante la réponse que Nozick offre à un sceptique radical qui soutenait que nous ne savons pas que les possibilités qu'il a conçues ne se réalisent pas - et que, pour cette raison, nous ne savons pas non plus que *p*.

Les remarques et objections possibles sont, tout du moins, les suivantes :

- *Il n'est peut-être pas vrai que le principe de clôture épistémique déductive n'est pas valide*
- *Il n'est peut-être pas vrai que la raison pour laquelle la connaissance n'est pas close sous l'implication logique connue est que les conditions (3) et (4) ne le sont pas.*
- *La considération d'alternatives moins extrêmes par rapport à celles SC semble suffisante pour invalider nos attributions de connaissances.*

On va donc discuter séparément chaque point, en les divisant, en l'occurrence, en des sous-parties.

2.1 Il n'est peut-être pas vrai que le principe de clôture épistémique déductive n'est pas valide

2.1.a Un sommaire des différentes positions possibles (et de leurs implications présumées) concernant le fait de, respectivement, maintenir fixe, ou alors modifier, l'ensemble des alternatives

Commençons, avant tout, par présenter un sommaire de ce qui nous semble être les implications qui dérivent, respectivement, du fait de maintenir fixe, ou alors modifier, l'ensemble des alternatives pertinentes au fil d'un argument de clôture épistémique déductive. C'est, en effet, cette analyse qui va nous permettre de remettre en question l'idée nozickienne selon laquelle la connaissance n'est pas close sous l'implication logique connue ; et c'est justement l'idée que la connaissance n'est pas close de cette manière qui expliquerait, à son avis, pourquoi l'on peut connaître les propositions ordinaires que nous croyons généralement connaître même si le sceptique a raison quand il affirme que nous ne connaissons pas la négation d'hypothèses radicalement sceptiques.

Les cas possibles, que nous analyserons séparément, semblent être les suivants :

- 1 L'ensemble des alternatives pertinentes est modifié du début jusqu'à la fin de l'argument de clôture épistémique déductive de telle façon qu'il comprend, à partir de la deuxième prémisses jusqu'à la conclusion, des alternatives radicalement sceptiques que l'on considérerait, au contraire, comme ignorables en référence à la première prémisses⁴²².
- 2 L'ensemble des alternatives pertinentes est modifié du début jusqu'à la fin de l'argument de clôture épistémique déductive de telle façon qu'il comprend, à partir de la conclusion, des alternatives radicalement sceptiques que l'on considérerait, au contraire, ignorables en référence à la première prémisses et à la deuxième.
- 3 L'ensemble des alternatives pertinentes est maintenu fixe du début jusqu'à la fin de l'argument de clôture épistémique déductive, et il ne comprend pas d'alternatives radicalement sceptiques.
- 4 L'ensemble des alternatives pertinentes est maintenu fixe du début jusqu'à la fin de l'argument de clôture épistémique déductive, et il comprend, dès le début, des alternatives radicalement sceptiques.

Nous essayerons de démontrer qu'il faut peut-être maintenir fixe l'ensemble des alternatives pertinentes du début jusqu'à la fin de l'argument de clôture si nous voulons comprendre s'il est

⁴²²Il y aurait, en principe, même les cas où cet ensemble est modifié de telle façon qu'il comprend des alternatives radicalement sceptiques en référence à la première prémisses et qu'il cesse de les comprendre à partir de la deuxième et ensuite, en référence également à la conclusion (ou alors seulement au moment de la conclusion elle-même). Mais cette possibilité, purement théorique, semble difficilement justifiable : quelles raisons pourraient en effet jamais nous pousser à considérer comme pertinente une alternative du genre *cerveau dans une cuve* par rapport à une proposition comme « j'ai deux mains » mais pas, en même temps, par rapport à une proposition comme « je ne suis pas un cerveau dans une cuve » ? En d'autres termes, si nous pensons que l'alternative *cerveau dans une cuve* est une alternative pertinente à la proposition « j'ai deux mains », on devrait le penser *encore davantage*, vraisemblablement, en référence à la proposition qui constitue la négation de cette alternative-là elle-même, c'est-à-dire la proposition « je ne suis pas un cerveau dans une cuve ».

valide ou non : « [...] my account holds the set of relevant alternatives constant from beginning to end of the deductive closure argument. This is as it should be ; to do otherwise would be to commit some logical sin akin to equivocation. If the relevant alternatives, which have after all to do with the truth or falsity of the premises and conclusion, cannot be held fixed, it is hard to see on what basis one can decide whether the argument form is valid or not. And if the set of relevant alternatives is one thing for the first premise and another for the conclusion, how do we determine what it is for the second premise, and how does this affect the truth of the second premise ? » (Stine 1976, p. 256). On soutiendra alors, à ce propos, qu'en maintenant fixe cet ensemble (comme apparemment il le faudrait), l'argument de clôture semble en réalité fonctionner - ou, tout du moins, que les raisons proposées par Nozick en faveur de l'idée qu'il n'est pas valide, ne sont peut-être pas de bonnes raisons⁴²³.

Essayons donc de comprendre quel est le statut effectif de la deuxième prémisse de l'argument de clôture épistémique déductive - celle dans laquelle on affirme que p implique logiquement q (et que S le sait) - et comment des différentes idées concernant l'ensemble des alternatives pertinentes en référence à elle, pourraient influencer l'argument lui-même.

Étant donné que la position de Nozick semble faire partie, à la différence de la nôtre, de celles selon lesquelles il faudrait modifier l'ensemble des alternatives pertinentes du début à la fin de l'argument de clôture, on va s'interroger avant tout sur ce qui nous semble être les implications d'une approche de ce genre. Cette approche peut apparemment, à son tour, se concrétiser, comme nous venons de le préciser, dans deux positions différentes, en fonction de ce que nous considérons comme le moment *bien précis* où cet ensemble se modifiera effectivement - c'est-à-dire si cela arrivera à partir de la deuxième prémisse, ou alors seulement en référence à la conclusion.

1 Au cas où, à partir de la deuxième prémisse jusqu'à la conclusion, nous considérons pertinentes des alternatives SC qu'au contraire, l'on ignorait en relation avec la première prémisse⁴²⁴, il semble

⁴²³Notre position ne consiste pas, en effet, à soutenir qu'il ne peut pas y avoir *du tout* de raisons de douter de la validité de cet argument. Notamment, ce qui nous semble particulièrement discutable dans *n'importe quel* principe épistémologique concevable (et donc pas seulement dans celui de clôture), est l'idée qu'une certaine connaissance s'ensuivra *nécessairement*, en vertu de l'application correcte du principe en question, de certaines connaissances antérieures. Il nous semble, en d'autres termes, que le fait même qu'il s'agisse d'un principe qui est censé se référer aux capacités inférentielles d'êtres (les humains) qui sont apparemment intrinsèquement faillibles, ne nous permet finalement pas d'avoir de garanties concernant la réussite effective des inférences dont parle le principe en question : « I am in principle suspicious of all principles of epistemic logic on the general grounds that while the logic of a knower who is in some way simplified and idealized may be useful for limited purposes, what we are ultimately interested in are actual knowers who can be pretty obtuse and idiosyncratic, yet still lay claim to knowledge » (Stine 1976, p. 250).

⁴²⁴Peut-être car nous pensons (comme Lewis le pense) que le seul fait de considérer des possibilités comme celle de ne pas être un cerveau dans une cuve (possibilité qui serait justement considérée à partir de la deuxième prémisse, du fait que dans celle-ci, la proposition « je ne suis pas un cerveau dans une cuve » (q) constituerait celle dont la deuxième prémisse elle-même nous dit que p l'impliquerait logiquement - et que S le sait) s'avère suffisant, en soi, à rendre pertinente sa négation, que jusqu'au moment de considérer cette possibilité-là, l'on pouvait au contraire ignorer légitimement. Le cas que nous sommes en train de considérer maintenant représente, en effet, nous le verrons en détail par la suite, la proposition bien précise de Lewis, selon lequel le principe de clôture épistémique

que ce que nous serions en train de faire consisterait, finalement, à modifier en cours de route la valeur sémantique du mot « connaître ». Certains auteurs, comme Lewis, s'exprimeraient à cet égard en disant qu'il y aurait, à ce moment-là, un changement de contexte capable de nous faire plonger, à partir de la deuxième prémisses, dans celui de l'épistémologie : « What Dretske says is close to right, but not quite. Knowledge *is* closed under implication. Knowing that I have hands *does* imply knowing that I am not handless and deceived. Implication preserves truth - that is, it preserves truth in any given, fixed context. But if we switch contexts midway, all bets are off. I say (1) pigs fly ; (2) what I just said had fewer than three syllables (true) ; (3) what I just said had fewer than four syllables (false). So 'less than three' does not imply 'less than four' ? No! The context switched midway, the semantic value of the context-dependent phrase 'what I just said' switched with it. Likewise in the sceptical argument the context switched midway, and the semantic value of the context-dependent word 'know' switched with it. The premise 'I know that I have hands' was true in its everyday context, where the possibility of deceiving demons was properly ignored. The mention of that very possibility switched the context midway. The conclusion 'I know that I am not handless and deceived' was false in its context, because that was a context in which the possibility of deceiving demons was being mentioned, hence was not being ignored, hence was not being properly ignored » (Lewis 1996, p. 16). Autrement dit, le mot « savoir » aurait apparemment une valeur sémantique différente à l'intérieur d'une expression comme « je sais que j'ai deux mains » et d'une autre telle que « je sais que je ne suis pas un cerveau dans une cuve »⁴²⁵. Et, dans ce cas, il serait, en effet, probablement vrai que l'on *pourrait* savoir que l'on a deux mains et, en même temps, qu'avoir deux mains implique logiquement de ne pas être un cerveau dans une cuve, et néanmoins *ne pas* savoir que l'on n'est pas un cerveau dans une cuve. Cependant, il semble que cela n'arriverait pas en raison du fait que le principe de clôture épistémique déductive n'est pas valide, mais ce parce que l'on aurait justement modifié en cours de route⁴²⁶ la valeur sémantique du terme « connaître » ; et la valeur assignée dans un second temps⁴²⁷ à ce terme serait telle qu'il n'y aurait aucune incompatibilité entre le fait de connaître (éventuellement) dans le premier sens du terme « connaître » et, *en même temps*, ne pas connaître dans le second : « If [...] being a mule painted to look like a zebra became a relevant alternative, then one would literally mean something different in saying that John knows that the animal is a zebra from what one meant originally and that something else may well be false » (Stine 1976, p. 255). Et si, une fois que nous avons modifié de cette manière la valeur sémantique de ce terme, on en revenait à évaluer la première prémisses et l'on se demandait si nous connaissons, *dans le nouveau sens* du terme « connaître », la proposition

déductive, si correctement compris, demeure valide.

425 En fait, on est justement en train de soutenir, en ce qui concerne le cas que nous sommes en train d'analyser, que la valeur sémantique de ce terme changerait justement déjà dans la deuxième prémisses (voire la note précédente).

426 En vertu du fait de modifier l'ensemble des alternatives pertinentes au cours de l'argument de clôture.

427 C'est-à-dire justement à partir de la deuxième prémisses.

p dont la connaissance est affirmée à l'intérieur de celle-ci, l'on devrait vraisemblablement en conclure⁴²⁸ que nous *ne savons pas* que p ⁴²⁹. Et il serait, par conséquent, vraisemblablement vrai⁴³⁰ que *si* nous savons que nous avons deux mains⁴³¹, et qu'avoir deux mains implique logiquement de ne pas être un cerveau dans une cuve, alors l'on *pourrait* savoir que l'on n'est pas un cerveau dans une cuve - le principe de clôture serait donc, tout du moins de ce point de vue, valide.

Étant donné que nous venons de voir ce qui se passerait si l'on évaluait la première prémisse non à partir de ce qui serait la valeur sémantique du mot « savoir » dans le « contexte » bien précis dans lequel elle a été proférée, mais dans celui de la seconde⁴³², nous pourrions réfléchir également à ce qui se passerait dans une situation différente ; c'est-à-dire si, *per absurdum*, on pouvait considérer p , à l'intérieur de la deuxième prémisse, comme ayant encore la même valeur sémantique que celle qu'elle avait en référence à la première⁴³³. Cela nous permettra de comprendre quel serait, vraisemblablement, le rapport logique entre p et q au moment où p signifierait ce qu'elle semble signifier à l'intérieur de la première prémisse et q , au contraire, ce qu'elle paraît vouloir dire dans le contexte de la deuxième (tout comme dans celui de la conclusion).

On pourrait en effet, à cet égard, se demander s'il serait vrai, à ce moment-là, que p impliquerait logiquement q . En d'autres termes, supposons que nous concevons p de telle façon qu'au moment de nous demander si nous la connaissons, nous ignorerions ces possibilités logiques qui constituent des alternatives radicalement sceptiques à p ; supposons, en outre, que nous concevons q , au contraire, de telle façon qu'au moment de nous demander si nous la connaissons, nous n'ignorerions pas ces possibilités logiques qui constituent des alternatives radicalement sceptiques à q ⁴³⁴ ; serait-il vrai,

428Maintenant que par « connaître » nous n'entendons *plus* ce que nous entendions précédemment, c'est-à-dire au moment de formuler cette première prémisse.

429À la différence de ce que nous affirmions (peut-être légitimement) précédemment.

430Maintenant que nous en revenons à assigner au terme « connaître » la même valeur sémantique du début jusqu'à la fin de l'argument de clôture épistémique, et que cette valeur sémantique est telle que pour connaître en ce sens l'on devrait être en mesure d'éliminer des alternatives radicalement sceptiques.

431Ce que, pourtant, nous ne pourrions vraisemblablement pas (si l'on s'en tient à la nouvelle manière d'entendre le terme « savoir ») savoir - du fait que pour savoir que l'on a deux mains, on devrait maintenant pouvoir éliminer, au lieu d'ignorer simplement (comme nous le faisons précédemment), des alternatives qui ne sont vraisemblablement pas éliminables comme celle d'être un cerveau dans une cuve.

432Contexte dans lequel (nous sommes en train de le supposer) il faudrait considérer pertinentes les alternatives radicalement sceptiques.

433J'ai dit « *per absurdum* » car p et q vont apparemment confluer, à l'intérieur de la deuxième prémisse, dans une seule proposition (« S sait que [p implique logiquement q] »), et il faudrait, par conséquent, évaluer cette proposition à la lumière de ce qui serait l'ensemble des alternatives pertinentes à elle ; ensemble qui (on est en train de le supposer) comprendrait également - à la différence de l'ensemble des alternatives pertinentes à la proposition qui constitue la première prémisse - les alternatives de type *SC* (et le fait de les comprendre nous obligerait apparemment, nous venons de le voir, à assigner, *ipso facto*, une valeur sémantique différente à p par rapport à ce qui était sa valeur sémantique dans le contexte de la première prémisse).

434Possibilités qui représentent un sous-ensemble propre à celles que l'on estimait pouvoir ignorer en référence à p . Quand q est une proposition comme « je ne suis pas un cerveau dans une cuve », la *seule* possibilité logique qui constitue une alternative (dans ce cas - c'est-à-dire à cause de la nature bien précise de la proposition en question - radicalement sceptique) à q , est la possibilité d'être un cerveau dans une cuve - possibilité logique qui figure parmi celles que l'on est en train de supposer pouvoir, au contraire, ignorer, quand on se demande si nous connaissons p . C'est en ce sens que nous pouvons affirmer que l'ensemble des alternatives logiquement possibles à q peut être considéré comme un sous-ensemble propre à l'ensemble des alternatives logiquement possibles à p .

dans une situation de ce genre, que p implique logiquement q ? Si ce n'était pas vrai alors - même en considérant une situation de ce genre comme étant d'une manière quelconque effectivement intelligible - il semble qu'en principe l'on pourrait, encore une fois, connaître p et ne pas connaître q , sans que cela soit la preuve du fait que le principe de clôture épistémique déductive n'est pas valide. Autrement dit, si l'implication logique de p à q n'était pas valide, l'on pourrait alors connaître p et ne pas connaître q *non* parce que la connaissance n'est pas close sous l'implication logique connue, mais du fait justement que cette implication logique-là⁴³⁵ ne serait pas vraie *de facto*.

On peut donc se demander si p implique logiquement q au moment où la première semble signifier quelque chose comme « la situation qui est effectivement le cas est celle où j'ai deux mains au lieu d'en avoir seulement une, ou aucune, ou plus de deux »⁴³⁶, et la seconde quelque chose comme « la situation qui est effectivement le cas est celle où je ne suis pas un cerveau dans une cuve au lieu d'être un cerveau dans une cuve ». Pourquoi la première impliquerait-elle logiquement la seconde si nous les entendons comme nous venons de le spécifier ?

Supposons en effet que *l'on pense* que, pour connaître p , S doive pouvoir *éliminer* des alternatives sceptiques SC , c'est-à-dire qu'il ne soit pas légitime de les *ignorer* simplement. Dans ce cas, connaître p équivaldrait apparemment à savoir que la situation qui se réalise effectivement est celle où j'ai deux mains au lieu de celle où j'en ai une seule, ou celle où j'en n'ai aucune, ou celle où j'en ai plus de deux, ou celle où je suis un cerveau dans une cuve, ou celle où je suis trompé par un malin génie, etc... En d'autres termes, savoir que l'on a deux mains équivaldrait, dans la lecture de p que nous venons de proposer, à avoir d'une manière quelconque éliminé *toutes* les alternatives logiquement possibles à la proposition « j'ai deux mains », alternatives parmi lesquelles il y a aussi celles SC . Supposons, en outre, que S soit, d'une manière quelconque, effectivement en mesure d'éliminer toutes ces alternatives-là⁴³⁷. La raison pour laquelle une p ainsi conçue impliquerait logiquement q , semble suffisamment claire⁴³⁸. La proposition « je ne suis pas un cerveau dans une cuve » est en effet la négation de la proposition qui serait vraie si j'étais un cerveau dans une cuve,

435Au sujet de laquelle le principe de clôture affirme justement que si elle était valide (et connue de nous), et qu'en même temps, nous connaissions la proposition dont on sait qu'elle implique logiquement l'autre, alors on connaîtrait aussi nécessairement l'autre.

436C'est-à-dire en supposant que celles que l'on vient de mentionner soient les *seules* alternatives que nous considérons pertinentes en référence à cette proposition-là - ou alors que, de toute façon, il ne faille pas considérer pertinentes même les alternatives SC .

437On pourrait, par exemple, imaginer S comme doté d'une faculté extrasensorielle qui lui permettrait de distinguer de manière infaillible entre des situations qui ne sont néanmoins pas distinguables du point de vue des apparences disponibles aux sujets qui s'y trouvaient.

438À la rigueur, il faudrait probablement affirmer que si la vérité de p (« j'ai deux mains ») a été établie en éliminant toutes les alternatives logiquement possibles à p , une p ainsi conçue impliquera logiquement q (« je ne suis pas un cerveau dans une cuve ») *soit* si q a été, à son tour, conçue de telle façon que, pour établir sa vérité, il faille éliminer *toutes* les alternatives à q logiquement possibles, *soit* si q a été, au contraire, conçue de telle façon que, pour établir sa vérité, l'on peut ignorer (au lieu d'éliminer) ces alternatives-là elles-mêmes. Le contraire, en revanche, ne semble pas vrai : si la vérité de p a été établie en éliminant seulement un nombre *limité* d'alternatives à p logiquement possibles, une p ainsi conçue impliquera logiquement q seulement si q aussi a été conçue *de la même manière*, c'est-à-dire de telle façon que pour établir sa vérité l'on peut ignorer (au lieu d'éliminer) les mêmes alternatives que nous ignorions en référence à p - ou, de toute manière, un sous-ensemble propre d'elles.

alternative dont nous avons supposé qu'elle avait déjà été, d'une manière quelconque, éliminée par S^{439} (et pas simplement ignorée). Bref, p semble dans ce cas impliquer logiquement q car la proposition qui constitue la négation de q , non- q , est telle que sa vérité s'avère *incompatible* avec la vérité de p^{440} , que nous *savons* être vraie : si nous entendons p et q en la manière que nous venons de spécifier, alors cela ne peut pas être vrai, *en même temps*, soit que j'ai deux mains, soit que je suis un cerveau dans une cuve. Répétons qu'avec l'expression « avoir deux mains » nous entendrions en effet, dans la lecture de p que nous venons de proposer, quelque chose comme « avoir deux mains au lieu d'une, ou aucune, ou plus de deux, ou être des cerveaux dans une cuve, ou être en train de rêver, ou être des victimes d'un malin génie, etc... » ; c'est-à-dire que la possibilité qui se réalise effectivement est celle où j'ai deux mains au lieu de n'importe quelle autre qui serait sélectionnée à l'intérieur de l'ensemble de *toutes* les alternatives à elle logiquement possibles, parmi lesquelles figurent aussi celles *SC*. Et une personne qui aurait deux mains dans ce sens d'« avoir deux mains » ne pourrait, finalement, que *ne pas* être un cerveau dans une cuve - du fait justement qu'au moment d'établir si elle avait ou non deux mains, on aurait *déjà* éliminé la possibilité qu'elle soit un cerveau dans une cuve.

Supposons maintenant que *l'on pense*⁴⁴¹, au contraire, que pour connaître p , S ne doit pas éliminer les alternatives *SC*, c'est-à-dire qu'il soit légitime de simplement les ignorer. Dans ce cas, connaître p équivaldrait apparemment, par exemple, à savoir que la situation qui se réalise est celle dans laquelle j'ai deux mains au lieu de celles où j'en ai une, ou aucune, ou plus de deux. En d'autres termes, savoir que l'on a deux mains équivaldrait, dans la lecture de p que nous venons de proposer, à avoir éliminé seulement *certaines* alternatives logiquement possibles à la proposition « j'ai deux mains », alternatives parmi lesquelles, dans ce cas, ne figurent pas celles *SC*. Or, pourquoi une p ainsi conçue devrait-elle impliquer logiquement q si q était, au contraire, conçue de telle façon que, au moment de spécifier ses conditions de vérité, nous n'ignorions pas les alternatives *SC* que nous avons ignorées en référence à p ? La proposition « je ne suis pas un cerveau dans une cuve » est en effet la négation de la proposition qui serait vraie si j'étais un cerveau dans une cuve - alternative que, bien loin de l'avoir éliminée, on a, dans ce cas, simplement ignorée au moment de nous demander si nous connaissions ou non p ; et en l'ignorant il semble que nous avons, *ipso facto*, conféré à p (nous l'avons déjà souligné) une valeur sémantique différente par rapport à celle qu'elle aurait eue si elle avait été conçue de telle façon que, pour pouvoir être connue, on aurait dû éliminer⁴⁴², au lieu d'ignorer simplement, des alternatives *SC* : « To know that X is A is to know that

439Condition nécessaire, dans l'interprétation de p que nous venons de proposer, à la connaissance de p elle-même.

440Du fait justement que, afin que p soit vraie, il ne doit pas être vrai (dans l'interprétation de p que l'on est en train de discuter), entre autres, que je suis un cerveau dans une cuve ; c'est-à-dire, étant donné qu'au moment de spécifier quelles seraient les conditions de vérité de p , nous *n'ignorions pas* les alternatives *SC* à p .

441C'est justement la position bien précise de Nozick.

442Comme dans le cas précédent que nous avons analysé.

X is A within a framework of relevant alternatives, B , C , and D . This set of contrasts together with the fact X is A , serve to define what it is that is known when one knows that X is A . One cannot change this set of contrasts without changing what a person is said to know when he is said to know that X is A . We have subtle ways of shifting these contrasts and, hence, changing what a person is said to know *without changing the sentence that we use to express what he knows* » (Drestke 1981, p. 1022). Bref, p semble dans ce cas ne pas impliquer logiquement q car la proposition qui constitue la négation de q , non- q , est telle que sa vérité est *compatible* avec la vérité de p ⁴⁴³, dont nous *savons* qu'elle est vraie⁴⁴⁴: si nous entendons p et q de la manière que nous venons de spécifier, alors il *peut* être vrai, *en même temps*, soit que j'ai deux mains soit que je suis un cerveau dans une cuve. Répétons qu'avec l'expression « avoir deux mains » nous entendrions en effet, dans la lecture de p que nous venons de proposer, quelque chose comme « avoir deux mains au lieu d'une, ou d'aucune, ou de plus de deux » ; c'est-à-dire que la possibilité qui se réalise est celle selon laquelle j'ai deux mains au lieu de n'importe quelle autre qui soit sélectionnée à l'intérieur d'un nombre *limité* d'alternatives à elle logiquement possibles, parmi lesquelles ne figurent pas celles SC ; et une personne qui aurait deux mains *en ce sens* d'« avoir deux mains » pourrait, en fin de compte, ne pas être un cerveau dans une cuve *tout aussi bien qu'être un cerveau dans une cuve* - du fait justement que, au moment d'établir si elle avait ou non deux mains, nous n'aurions pas éliminé la possibilité

443Étant donné justement que, afin que p soit vraie, ne doit pas être vrai (dans l'interprétation de p que l'on est en train de discuter) un nombre limité d'alternatives parmi lesquelles ne figure pas celle selon laquelle je suis un cerveau dans une cuve ; c'est-à-dire, du fait qu'au moment de spécifier celles qui seraient les conditions de vérité de p , nous *ignorerions* les alternatives SC à p .

444Dans ce cas, le fait de dire que nous « savons » que p est vraie, correspondrait justement, me semble-t-il, à dire quelque chose de différent (répétons-le) de ce que l'on dirait si on affirmait « savoir » que p est vraie dans un cas comme le précédent - c'est-à-dire quand pour « savoir » qu'une proposition de ce genre est vraie, on pensait qu'il fallait éliminer des alternatives que, maintenant, nous pensons pouvoir simplement ignorer : « In Dretske's zoo example, the animal's being a mule painted to look like a zebra is not a relevant alternative. So what one means when one says that John knows the animal is a zebra, is that he knows it is a zebra, as opposed to a gazelle, an antelope, or other animals one would normally expect to find in a zoo. If, however, being a mule painted to look like a zebra became a relevant alternative, then one would literally mean something different in saying that John knows that the animal is a zebra from what one meant originally and that something else may well be false » (Stine 1976, p. 255).

Une manière différente d'exprimer l'idée que nous sommes en train de proposer consiste en effet à affirmer que, au moment où nous concevons p de telle manière que, pour la connaître, on pourrait ignorer des alternatives SC et q , au contraire, de telle sorte que, pour la connaître, on ne pourrait pas ignorer des alternatives SC , nous sommes en train d'opérer - en vertu du fait lui-même de considérer (au moment de passer de la connaissance présumée de p à la connaissance présumée de q) des hypothèses dans un premier temps ignorées - ce que quelqu'un définirait comme un changement de contexte capable de nous faire automatiquement plonger dans celui de l'épistémologie ; dans ce dernier contexte, d'autre part, il n'est peut-être plus légitime d'affirmer que l'on connaît ce qu'auparavant nous affirmions, peut-être légitimement, connaître (telle est, par exemple, la position de Lewis, dont la théorie de la connaissance - qui comprend une manière bien précise de comprendre le principe de clôture épistémique déductive, qu'il estime valide - sera analysée de façon critique dans le chapitre suivant). Et si le mot « savoir » se réfère à des choses différentes dans le cas où l'on affirme savoir que l'on a deux mains et dans celui où l'on affirme savoir que l'on n'est pas un cerveau dans une cuve, on ne devrait peut-être pas s'étonner que l'on puisse, tout du moins en principe, connaître la première proposition et ne pas connaître, cependant, la seconde. Et, encore une fois, cela ne devrait vraisemblablement pas être vu comme la preuve du fait que la connaissance n'est pas close sous l'implication logique connue, mais plutôt de celui que, même si nous connaissons peut-être p (dans le premier sens précisé du mot « connaître »), une p ainsi conçue (et connue) n'implique pas logiquement une q ainsi conçue (que, par conséquent, nous ne pourrions pas connaître ou alors, tout du moins, pas en l'inférant de p).

qu'elle soit un cerveau dans une cuve, et étant donné que cette possibilité non éliminée ne peut *plus*⁴⁴⁵ être ignorée.

Du reste, tout cela semble en accord avec l'idée de Nozick selon laquelle les possibilités sceptiques sont des possibilités logiques effectives. En effet, si être un cerveau dans une cuve est une possibilité logique effective, et si on a affaire à une possibilité que nous ne sommes *plus* en train d'ignorer, alors la proposition q qui se réfère à la négation de cette possibilité-là sera, vraisemblablement, impliquée logiquement par une proposition mondaine p seulement si la vérité de cette dernière proposition a été, à son tour, établie en éliminant cette possibilité logique-là. Si cette possibilité logique-là a été, au contraire, simplement ignorée au moment de se prononcer sur les conditions de vérité de p , alors vraisemblablement cette proposition mondaine p n'impliquera pas logiquement la proposition qui se réfère à la négation de cette possibilité logique-là, mais seulement ces propositions⁴⁴⁶ dont la négation correspond à une alternative qui n'a pas été ignorée au moment d'établir les conditions de vérité de p .

Bref, il semble plausible que seulement si par « avoir deux mains » l'on entend « avoir deux mains au lieu d'une, ou d'aucune, ou de plus de deux, ou être un cerveau dans une cuve, ou être en train de rêver, etc... », alors avoir deux mains impliquera logiquement ne pas en avoir une, ni aucune, ni plus que deux, ou ne pas être un cerveau dans une cuve, ou ne pas être en train de rêver, etc... Si, au contraire, par « avoir deux mains » l'on entend « avoir deux mains au lieu d'une, ou d'aucune, ou de plus de deux »⁴⁴⁷, alors avoir deux mains impliquera logiquement seulement ne pas en avoir une, ni aucune, ni plus de deux, mais pas la négation de ces alternatives⁴⁴⁸ que nous avons simplement ignorées au moment d'établir les conditions de vérité de « j'ai deux mains ».

Pour pouvoir affirmer légitimement que p implique logiquement q , il semble donc qu'il faille que l'ensemble des alternatives pertinentes - ou des mondes possibles non ignorables - soit *le même* en référence à p et à q - ou, tout du moins, que l'un des deux soit un sous-ensemble propre à l'autre. Qu'est-ce qui justifierait, en effet, que nous affirmions que p implique logiquement q au moment où l'ensemble des alternatives pertinentes à p et celui des alternatives pertinentes à q diffèrent ? Si l'une implique logiquement l'autre quand l'ensemble des alternatives pertinentes est tenu fixe (comme cela semble être le cas), il est difficile de comprendre comment l'implication logique pourrait être préservée au moment où cet ensemble varie de p à q .

Autrement dit, il me semble qu'il serait vrai que je pourrais connaître p et néanmoins⁴⁴⁹ ne pas

445Maintenant qu'avec la deuxième prémisse de l'argument de clôture épistémique déductive on introduit q , ce qui comporterait automatiquement (on est en train de le supposer) une modification de l'ensemble des alternatives pertinentes susceptible de faire que, en référence à la deuxième prémisse, cet ensemble comprenne aussi celles *SC*.

446Comme, par exemple, « je n'ai pas une seule main ».

447C'est-à-dire, encore une fois, si l'on considère ces dernières comme les seules alternatives non ignorables à la proposition « j'ai deux mains » ou alors, en tout cas, si on exclut de l'ensemble des alternatives pertinentes à cette proposition celles *SC*.

448Comme justement celle d'être un cerveau dans une cuve, ou alors en train de rêver, etc...

449Tout en ayant, supposons-le, des capacités logiques optimales.

connaître q , seulement si nous concevons p et q comme nous venons de le spécifier ; c'est-à-dire uniquement si nous les concevons de telle manière que l'on ignorerait les alternatives SC au moment de préciser les conditions de vérité de la première, mais pas à celui de préciser celles de la seconde. Mais je crois, encore une fois, que dans une situation de ce genre je ne connaîtrais pas la seconde, même si je connaissais la première *non pas* parce que le principe de clôture épistémique n'est pas valide ; je pense que cela arriverait plutôt parce qu'en concevant de la manière susdite ces deux propositions - et en supposant, *per absurdum*, que nous pouvons continuer à considérer p , même en référence à la deuxième prémisses de l'argument de clôture⁴⁵⁰, à la lumière de ce qui était notre façon de l'entendre dans le contexte de la première prémisses - il n'est peut-être pas vrai que p implique logiquement q . Si, au contraire, on les conçoit de telle manière que l'ensemble des alternatives pertinentes *ne varie pas* quand on se réfère à la connaissance de la première ou à celle de la seconde, alors il semble que *si* nous connaissons la première *et* que nous savons que celle-ci implique logiquement la seconde⁴⁵¹, alors l'on *pourrait*⁴⁵² connaître la seconde aussi - et le principe de clôture épistémique déductive serait donc, tout du moins de ce point de vue, valable.

2 Examinons maintenant ce qui se passerait si l'ensemble des alternatives pertinentes était modifié du début jusqu'à la fin de l'argument de clôture épistémique déductive de telle façon qu'il comprendrait, à partir de la conclusion, des alternatives radicalement sceptiques que l'on considérerait au contraire ignorables en référence à la première prémisses et à la deuxième. Supposons, autrement dit, que l'ensemble des alternatives pertinentes à la proposition qui constitue la deuxième prémisses de l'argument de clôture soit tel - tout comme c'était le cas en référence à la première prémisses - qu'il ne comprenne pas les alternatives du type SC . Dans ce cas, la proposition p qui figure dans cette deuxième prémisses elle-même, continuerait vraisemblablement à avoir la même valeur sémantique que celle qu'elle avait en relation avec la première prémisses, c'est-à-dire quelque chose du genre « j'ai deux mains au lieu d'une, ou d'aucune, ou de plus de deux ». D'autre part, la proposition q qui figure dans cette deuxième prémisses signifierait quelque chose comme « je ne suis pas un cerveau dans une cuve » - cette dernière proposition étant considérée de telle façon qu'elle serait effectivement distinguée d'une proposition comme « je ne suis pas un cerveau dans une cuve au lieu d'être un cerveau dans une cuve »⁴⁵³. Il semble que, dans ce cas, il pourrait être vrai que je pourrais connaître la première, savoir que celle-ci implique logiquement la seconde, et néanmoins, ne pas connaître cette dernière ; mais cela n'arriverait vraisemblablement pas, encore

450 À partir de laquelle les alternatives SC deviendraient (par stipulation) pertinentes.

451 Et il semble justement que c'est seulement en les concevant de cette manière qu'il est vrai que la première implique logiquement la seconde.

452 Si nos capacités de raisonnement ne sont pas perturbées par d'autres facteurs.

453 Une autre manière d'expliquer la différence, en termes de valeur sémantique effective, entre les deux propositions que nous venons de mentionner, pourrait consister à dire la chose suivante : dans le premier cas, nous considérerions q de telle manière que sa négation ne serait pas une alternative pertinente (à la Stine) et dans le second, au contraire, de telle manière que sa négation serait une alternative pertinente.

une fois, du fait que le principe de clôture épistémique déductive n'est pas valide, mais parce que, en référence à la conclusion, nous considérerions justement comme pertinentes des alternatives que jusqu'à ce moment-là l'on jugeait au contraire ignorables (celles *SC*) ; et à partir du moment où nous considérons aussi ces alternatives, nous sommes apparemment, *par là même* (nous l'avons déjà souligné), en train d'entendre, par le terme « savoir », quelque chose de différent par rapport à ce que l'on entendait par le même terme quand on affirmait savoir que l'on avait deux mains et qu'avoir deux mains implique logiquement de ne pas être un cerveau dans une cuve. Et si, à la différence du cas que nous sommes en train d'analyser, l'ensemble des alternatives pertinentes en référence à la conclusion était tel qu'il ne comprendrait pas⁴⁵⁴ les alternatives *SC*, alors il serait vraisemblablement vrai que si je connais la première et que je sais qu'elle en implique logiquement une autre, je *pourrais* connaître aussi cette autre ; mais cela arriverait, dans ce cas-là, justement parce que par le terme « connaître » l'on entendrait, à ce moment-là, quelque chose de différent par rapport à ce que l'on entend par le même terme au cas où, pour connaître la proposition dont la connaissance est affirmée dans la conclusion de l'argument de clôture, il faudrait éliminer (au lieu d'ignorer) les alternatives *SC*. Autrement dit, savoir que l'on n'est pas un cerveau dans une cuve dans ce sens, disons « relâché », du terme « savoir », serait différent de le savoir quand on affirme que « je sais que je ne suis pas un cerveau dans une cuve au lieu d'être un cerveau dans une cuve » et, encore une fois, « that something else may well be false ». Bref, la connaissance présumée de la conclusion n'exclurait pas, en vertu de ce que l'on entend par « connaître » dans ce cas bien précis, que nous sommes des cerveaux dans une cuve, elle *n'équivaudrait pas* à savoir que la situation où je suis un cerveau dans une cuve n'est pas le cas ; elle équivaudrait, plutôt, à avoir éliminé un nombre limité d'alternatives parmi lesquelles ne figure pas celle *cerveau dans une cuve*⁴⁵⁵, qui serait, en revanche, simplement ignorée au cours de l'argument de clôture *tout entier*. Il semble donc que l'on pourrait toujours affirmer ce qu'affirme Lewis lui aussi, même si, à la différence de ce que nous sommes en train de faire maintenant, il l'affirme en relation avec le cas où nous cessons d'ignorer les alternatives *SC* déjà en référence à la deuxième prémisse, et non pas seulement en référence à la conclusion : « Closure, rightly understood, survives the test. If we evaluate the conclusion for truth not with respect to the context in which it was uttered, but instead with respect to the different context in which the premise was uttered, then truth is preserved. And if, *per impossibile*, the conclusion could have been said in the same unchanged context as the premise, truth would have been preserved » (1996, p. 16).

3 Si l'ensemble des alternatives pertinentes était maintenu fixe du début jusqu'à la fin de l'argument de clôture épistémique déductive, et qu'il ne comprenait pas les alternatives *SC*, alors l'on pourrait vraisemblablement effectivement connaître la proposition mondaine dont la connaissance est

⁴⁵⁴De même qu'il ne les comprenait pas (par stipulation) en référence à la première prémisse et à la deuxième.

⁴⁵⁵Ni, évidemment, n'importe quel autre du genre *SC*.

affirmée dans la première prémisse de l'argument lui-même⁴⁵⁶. Et il serait apparemment également vrai que si je connaissais cette proposition et que je savais qu'elle en implique logiquement une autre⁴⁵⁷, je *pourrais* alors connaître également cette autre - le principe de clôture épistémique serait donc, tout du moins de ce point de vue, toujours valide. Mais, encore une fois, savoir que je ne suis pas un cerveau dans une cuve dans le sens du mot « savoir » qui dépend du fait d'ignorer, jusqu'à la conclusion d'un argument de clôture, les alternatives *SC*, n'équivaudrait pas du tout à savoir que je ne suis pas un cerveau dans une cuve dans le sens du terme « savoir » qui dépend du fait de considérer aussi ces alternatives-là ; en fait, l'on aurait affaire au sens du mot « savoir » qui dépendrait *précisément* du fait de ne pas considérer la négation de la proposition dont la connaissance est affirmée dans la conclusion de l'argument de clôture comme une alternative pertinente - ce qui, dans la perspective de Nozick, ne serait pas possible⁴⁵⁸. Bref, du fait que nous sommes, dans ce cas, en train d'exclure les alternatives *SC* de l'ensemble des alternatives pertinentes⁴⁵⁹, nous n'aurions apparemment pas besoin de les éliminer, au moyen de l'évidence disponible, *ni* pour pouvoir affirmer connaître *p*, *ni* pour pouvoir affirmer connaître *q*.

4 Si l'ensemble des alternatives pertinentes était maintenu fixe du début jusqu'à la fin de l'argument de clôture épistémique déductive, et qu'il comprenait, dès le début, les alternatives radicalement sceptiques⁴⁶⁰, alors vraisemblablement on ne pourrait pas affirmer connaître la proposition mondaine qui, selon la première prémisse de l'argument de clôture épistémique déductive, est connue. Afin de connaître cette proposition il faudrait en effet, à ce moment-là, pouvoir éliminer aussi les alternatives *SC*, ce qui semble en principe impossible. Mais alors, dans une situation de ce genre, on ne connaîtrait pas *q non pas* car le principe de clôture épistémique déductive n'est pas valide, mais parce que justement on ne connaîtrait pas *non plus* la proposition mondaine de laquelle le principe nous dit que *si* on la connaissait, *et* que l'on savait qu'elle en implique logiquement une autre, *alors* on connaîtrait aussi cette dernière. C'est-à-dire qu'il serait vraisemblablement vrai, à ce moment-là, que *si* l'on savait que l'on a deux mains, et qu'avoir deux mains implique logiquement que l'on n'est pas un cerveau dans une cuve, alors l'on *pourrait* savoir que l'on n'est pas un cerveau

456Ou alors, tout du moins, il serait vrai (par stipulation) que pour la connaître on ne devrait pas éliminer, au moyen de l'évidence disponible, ces propositions qui constituent justement des alternatives à celle-ci radicalement sceptiques. Nous avons en effet déjà précisé que, à bien des égards, pour satisfaire la condition 3 de la connaissance de *p* il devrait vraisemblablement être vrai *non seulement* que les alternatives *SC* ne pourraient pas se réaliser même si *p* était fausse, *mais aussi* que même des alternatives moins radicales que celles *SC* (c'est-à-dire des alternatives du genre *grange en papier mâché*) ne pourraient pas en tout cas se réaliser (toujours si *p* était fausse).

457Et il semble en effet qu'une *p* de ce genre impliquerait logiquement *q* (du fait qu'en référence à *q* nous ignorerions les mêmes alternatives que celles que nous ignorons en référence à *p*).

458Nous avons en effet déjà vu que, dans la perspective de Nozick, la négation d'une proposition sur la connaissance de laquelle on s'interroge est *toujours* (c'est-à-dire *quelle que soit* la proposition en question, donc même si sa négation correspond à une alternative *SC* - ce qui représente, à son avis, la raison pour laquelle on ne peut pas connaître la négation des propositions qui portent sur des scénarios sceptiques radicaux, tout en pouvant connaître les propositions empiriques ordinaires) une alternative pertinente. On évaluera bientôt, de toute manière, le mérite de cette opinion bien précise.

459Et cela justement du début jusqu'à la fin de l'argument lui-même.

460Ce qui correspond à notre position bien précise.

dans une cuve - le principe de clôture serait donc, tout du moins de ce point de vue, toujours valide. Cependant, du fait que justement l'on ne pourrait vraisemblablement pas savoir que l'on a deux mains⁴⁶¹, nous ne pourrions pas savoir non plus - tout en sachant qu'avoir deux mains implique logiquement de ne pas être un cerveau dans une cuve - que nous ne sommes pas un cerveau dans une cuve.

2.1.b. Sur le caractère discutabile de l'approche qui consiste à modifier l'ensemble des alternatives pertinentes du début à la fin d'un argument de clôture épistémique déductive

Du reste, pourquoi l'ensemble des alternatives pertinentes devrait-il varier de p à q ? Qu'est-ce qui justifierait que nous modifions l'ensemble des alternatives pertinentes du début à la fin de l'argument de clôture ? Si, au début d'un argument de clôture, on estimait que, pour connaître une proposition comme celle qui figure dans la première prémisse de l'argument lui-même, on pouvait ignorer certaines alternatives⁴⁶², il n'est pas du tout clair pourquoi on ne pourrait pas ignorer ces mêmes alternatives quand on se demande si nous connaissons une proposition comme celle qui figure dans la conclusion de l'argument lui-même. Si, à l'occasion de la tentative d'appliquer l'argument de clôture épistémique déductive à la proposition « j'ai deux mains », nous pensons que, pour la connaissance de cette proposition, l'on peut ignorer des alternatives SC , pourquoi ne devrait-on pas penser la même chose, ce même en référence à la proposition dont la connaissance est affirmée dans la conclusion de l'argument déductif lui-même ? En d'autres termes, si nous pensons vraiment, à la suite de Nozick, que l'on a affaire à des alternatives qui ne se réalisent que dans des mondes éloignés du monde réel, il s'avère difficile de comprendre pourquoi on ne pourrait pas les exclure - tout comme on le fait en référence à la première prémisse - y compris de l'ensemble des alternatives pertinentes en référence à la conclusion. Bref, soit nous pensons que la possibilité d'être un cerveau dans une cuve (non- q) est ignorable au moment où je me demande si je connais p - et on ne voit alors pas pourquoi elle ne devrait pas l'être même au moment où je me demande si je connais q ; soit nous pensons qu'elle ne l'est pas au moment où je me demande si je connais p - et on ne voit alors pas pourquoi elle devrait l'être au moment où je me demande si je connais q : « In addition to failure of belief, one may look for counter-examples to the principle of epistemic deductive closure in the area of failure of evidence or warrant. One's initial reaction to this idea is that if one's evidence is not sufficient for knowing q , it is not sufficient for knowing p , either, where p is known to entail q » (Stine 1976, p. 250).

⁴⁶¹Du fait que l'on ne peut vraisemblablement pas éliminer l'alternative sceptique qui consiste à être des cerveaux dans une cuve - alternative dont l'on a supposé qu'elle était pertinente dès le début de l'argument de clôture.

⁴⁶²Qui correspondent pourtant, selon Nozick lui-même, à des possibilités logiques effectives.

Évidemment, le même type de raisonnement vaut aussi, s'il est correct, au cas où non-*q* se réfère non pas à une alternative radicalement sceptique, mais à une alternative moins radicale comme pourrait l'être l'alternative *mulet maquillé* par rapport à une proposition comme « l'animal que je suis en train de voir est un zèbre » : « If we hesitate to say « John knows that the animal is not a mule painted to look like a zebra », we may well hesitate to affirm « John knows the animal is a zebra ». If this is so, not being a mule painted to look like a zebra will have become a relevant alternative - we will have decided there is some reason to think it true - with respect to the latter sentence as well » (*ibid.*, p. 256).

Mais quelqu'un pourrait peut-être, à ce moment-là, répliquer que *le fait lui-même* d'avoir mentionné la possibilité de ne pas être un cerveau dans une cuve, rend pertinente sa négation⁴⁶³, c'est-à-dire la possibilité d'être un cerveau dans une cuve. Si, en effet, nous ne pensions pas que cette dernière possibilité est pertinente, quelles raisons aurions-nous d'affirmer sa négation ? Quand nous affirmons quelque chose au lieu de, simplement, nous taire à son sujet, il semble en effet que nous sommes en train de présupposer que la négation de ce que nous affirmons constitue une alternative pertinente. Sinon - c'est-à-dire si l'on croyait qu'être un cerveau dans une cuve ne constitue pas une alternative pertinente à ce que nous affirmons - cela n'aurait pas de sens, apparemment, de préciser que la situation qui, à notre avis, est le cas est celle qui correspond à la négation de cette alternative-là.

À ce propos, je crois néanmoins que, même s'il est peut-être vrai que généralement, quand on affirme quelque chose, on est en train de présupposer que sa négation est une alternative pertinente, ce n'est pas⁴⁶⁴ la signification elle-même de ce que nous affirmons qui va nous obliger à accepter une présupposition de ce genre. En d'autres termes, le fait de présupposer la pertinence de la négation d'une proposition affirmée est simplement, au maximum, ce que nous faisons habituellement⁴⁶⁵, et cela même au cas où l'on n'est justement pas, en réalité, tenu d'une manière quelconque de le faire ; c'est-à-dire même si cette présupposition n'est pas inscrite dans la signification même de ce que nous sommes en train d'affirmer. Autrement dit, il semble qu'en principe, l'on puisse affirmer quelque chose pour les raisons les plus diverses - par exemple, pour faire de l'ironie - même si nous pensons que sa négation n'est pas une alternative pertinente ; le fait même d'accomplir une affirmation donnée ne constitue pas, *en soi*, la preuve du fait que nous pensons que sa négation est une alternative pertinente - et moins que jamais du fait que l'on *devrait* l'estimer ainsi.

Je suis donc, d'une part, moi-même enclin à être d'accord avec l'idée que, pour avoir de la connaissance, il est peut-être fondamental que nos croyances varient en correspondance de

463Que, jusqu'au moment de mentionner une telle possibilité, on pouvait au contraire légitimement l'ignorer.

464Du moins dans une circonstance comme celle en question.

465C'est-à-dire dans la plupart des contextes où nous affirmons une proposition donnée.

variations dans les situations qui pourraient effectivement se réaliser⁴⁶⁶. Mais est-il vraiment nécessaire⁴⁶⁷, tout du moins pour certaines croyances⁴⁶⁸, qu'elles varient non seulement en correspondance de variations dans les situations qui pourraient effectivement se réaliser, mais aussi dans celles dont nous pensons qu'elles existeraient seulement dans des mondes éloignés du monde réel ? En d'autres termes, c'est *précisément* le fait qu'un « tracking account » *pur*⁴⁶⁹ nous obligerait à nier que l'on connaît des propositions dont la négation correspond, pourtant, à une alternative dont l'on saurait qu'elle ne se réaliserait pas même si la proposition mondaine en question était fausse⁴⁷⁰, qui constitue la raison⁴⁷¹ qui fait qu'il serait peut-être préférable d'abandonner un account de ce genre : « To show there are no compelling reasons to abandon K, theorists have provided accounts of knowledge that (a) handle our intuitions at least as successfully as the tracking analyses and yet (b) underwrite K. One way to do this is to weaken the tracking analysis so that we know things that we track or that we believe because we know that they follow from things that we track⁴⁷² » (Luper 2016).

On peut peut-être insister en disant, encore une fois, qu'au moment où l'on se demande si nous connaissons une proposition donnée - et peut-être déjà en l'envisageant - on ne peut pas *ipso facto* négliger sa négation, on ne peut pas estimer que sa négation est une alternative ignorable ; et que cela soit *toujours* vrai, donc, même dans le cas où la négation de la proposition en question correspondrait à une alternative dont nous pensons qu'elle ne se réaliserait que dans des mondes éloignés du monde réel - ce qui ferait, du reste, que, dans *tous* les autres cas⁴⁷³, nous pourrions légitimement l'ignorer. On peut affirmer, en d'autres termes, que si nous ne présupposons pas que la négation de la proposition en question est une alternative pertinente, le fait d'envisager la proposition en question, ou de l'affirmer, ou de se demander si nous la connaissons ou non, n'aurait pas de sens. Mais est-ce vraiment le cas ? Pour essayer de répondre ultérieurement et de façon plus rigoureuse à cette question, on peut se servir de la distinction entre *présuppositions sémantiques* et *présuppositions pragmatiques*.

S'il est en effet plausible (comme nous venons de le dire) que *généralement*, quand on considère

466Et en ce sens la nature « subjonctive » de la connaissance (qu'elle soit déclinée d'une manière bien précise ou d'une autre) peut être vue comme un trait vraisemblablement essentiel de la connaissance elle-même.

467Comme le pense Nozick.

468Celles dont la négation correspond à une alternative SC.

469C'est-à-dire un account selon lequel *toutes* nos croyances - donc même celles qui consistent en la négation d'hypothèses radicalement sceptiques, dont l'on saurait pourtant qu'elle est impliquée logiquement par les propositions mondaines que nous connaissons - doivent être crues « en suivant la vérité à la trace » pour mériter d'être appelées « connaissances ».

470Chose qu'il affirme, par exemple, au moment où il dit que les possibilités SC sont propres à satisfaire ce qu'il appelle « la condition C ».

471Ou alors, tout du moins, l'une des raisons.

472Ce type d'option a été soulevée contre Nozick par plusieurs philosophes ; elle est défendue par, par exemple, Roush 2005 (pp. 41-51).

473C'est-à-dire dans tous les cas où nous ne mentionnons pas explicitement cette proposition (pas plus que, de toute manière, nous ne l'envisageons).

une proposition donnée, nous présupposons que sa négation est une alternative pertinente, cette présupposition semble être justement une présupposition *pragmatique* (et donc « cancellable »⁴⁷⁴) et non *sémantique*⁴⁷⁵; c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas d'une présupposition que l'on serait obligé d'accomplir en vertu de la signification elle-même de ce que nous avons affirmé. Autrement dit, selon les propos de Stalnaker, que non- q soit une alternative pertinente, n'est pas quelque chose qu'il faut nécessairement présupposer, que la proposition q en question (« je ne suis pas un cerveau dans une cuve ») soit vraie, ou fausse : « according to the *semantic* concept, a proposition p presupposes a proposition q if and only if q is necessitated both by p and not- p ⁴⁷⁶. That is, in every model in which p is either true or false, q is true. According to the *pragmatic* conception, presupposition is a propositional attitude, not a semantic relation. People, rather than sentences or propositions are said to have, or make, presuppositions in this sense » (Stalnaker 1972, pp. 380-397).

Bref, le fait même d'affirmer quelque chose ne semble pas, *en soi*, nous obliger à croire nécessairement que sa négation est une alternative pertinente. Quand on affirme une proposition donnée, il semble que nous sommes obligés de considérer sa négation comme une alternative pertinente seulement si elle (cette négation) nous invite à regarder des mondes possibles qui pourraient effectivement se réaliser. Je pourrais donc apparemment affirmer que « je ne suis pas un cerveau dans une cuve » sans présupposer nécessairement, *ipso facto*, qu'être un cerveau dans une cuve soit une alternative pertinente.

2.1.c. Sur le caractère discutabile de l'idée que la condition 3 de la connaissance doit être satisfaite même dans le cas de propositions dont la négation se réfère à des mondes possibles éloignés du monde réel

Ce que nous venons de dire nous pousse alors à formuler de manière explicite la question suivante : si nous savons⁴⁷⁷ que non- q ne pourrait pas se réaliser même si p était fausse⁴⁷⁸, pourquoi cela ne devrait-il pas suffire pour savoir que q ? Autrement dit, on ne voit pas pourquoi, pour connaître q , il devrait être *également* vrai que si q était fausse - c'est-à-dire si non- q était vraie - nous ne la croirions pas.

En d'autres termes, si nous pensons vraiment que non- q ne se réaliserait pas même si p était fausse - et ce parce que non- q se réfère à une possibilité qui se réaliserait seulement dans des

474 Cette notion est due à H. P. Grice (1961).

475 Stalnaker (1972) attribue la notion de *présupposition sémantique* à Bas van Fraassen, (1966, 1968).

476 Par exemple, la proposition que « nos sens sont fiables » semble présupposer la proposition que « nous sommes dotés de sens » ; cette présupposition semble en effet être une présupposition *sémantique* : que « nous sommes dotés de sens » et une proposition qu'il faut apparemment, d'une manière quelconque, nécessairement présupposer *soit* si « nos sens sont fiables » *soit* si « nos sens ne sont pas fiables ».

477 Comme Nozick semble le penser.

478 Et que non- q ne puisse pas se réaliser même si p était fausse est une condition nécessaire, dans la perspective de Nozick, pour la connaissance de p elle-même.

mondes possibles dont nous *savons* qu'ils sont éloignés du monde réel⁴⁷⁹ - alors il est difficile de comprendre pourquoi, pour savoir que *q*, on devrait néanmoins considérer aussi ce qui se passerait dans ces mondes éloignés. Si une conditionnelle subjunctive du genre « si *p* alors *q* » est vraie quand « dans tous les mondes possibles proches du monde réel où *p* est vraie, *q* est vraie aussi », alors cela devrait apparemment valoir aussi pour une conditionnelle telle que « si j'étais un cerveau dans une cuve, alors je ne croirais pas ne pas être un cerveau dans une cuve » ; c'est-à-dire que l'on devrait vraisemblablement penser que même une conditionnelle de ce genre est vraie quand, dans tous les mondes proches du monde réel où je suis un cerveau dans une cuve, je ne croirais pas ne pas être un cerveau dans une cuve. Mais, en s'en tenant à la vision de Nozick lui-même, il n'y a pas de mondes proches du monde réel où « je ne suis pas un cerveau dans une cuve » est fausse ; c'est-à-dire que tous les mondes où il est faux que je ne suis pas un cerveau dans une cuve sont, à son avis, des mondes éloignés du monde réel. Mais alors ces mondes devraient être vraisemblablement considérés comme ignorables afin d'établir la vérité d'une conditionnelle comme celle que nous venons de citer - du fait que justement, pour décider de sa vérité, ce qui se passerait dans des mondes éloignés n'aurait apparemment pas d'influence. Et étant donné que les mondes où je suis un cerveau dans une cuve sont les seuls mondes possibles où se réaliserait un scénario alternatif à celui où je ne suis pas un cerveau dans une cuve, cela nous conduit à la conclusion qu'alors, vraisemblablement, il n'y a pas *du tout* de mondes non-*q* pertinents pour l'évaluation de la valeur de vérité de cette conditionnelle subjunctive en question. Autrement dit, les seuls mondes possibles proches du monde réel seraient, à ce moment-là, des monde *q* ; ce qui n'est qu'une manière différente de dire ce que nous avons déjà affirmé, c'est-à-dire que *s'il* était vrai que certaines alternatives sceptiques radicales ne se réaliseraient pas même si la proposition mondaine *p* sur laquelle on s'interroge était fausse - ce sur quoi je suis en désaccord⁴⁸⁰ - il existerait alors, vraisemblablement, des propositions dont la négation n'est pas une alternative pertinente ; il s'agirait ainsi de propositions qui sont telles que, pour les connaître, on pourrait (et probablement devrait) vraisemblablement faire abstraction de ce que nous croirions si elles étaient fausses - si leur négation était vraie : « So the tracking account is a relevant alternatives approach. But why say that relevant alternatives accounts of knowledge are in tension with K ? We will say this if, like Dretske, we accept the following crucial tenet : the negation of a proposition *p* is automatically a relevant alternative to *p* (no matter how bizarre or remote not-*p* might be) but often *not* a relevant alternative

479Et, encore une fois, il faut nécessairement le savoir pour pouvoir *affirmer légitimement* que nous connaissons *p*. Si en effet non-*q* se référerait à une possibilité qui se réalise, ou pourrait se réaliser, dans des mondes possibles proches du monde réel, elle se référerait alors à une possibilité que nous ne pourrions pas ignorer dans l'évaluation de la valeur de vérité d'une conditionnelle contrefactuelle comme « Si je n'avais pas deux mains, je ne croirais pas avoir deux mains » ; et cette conditionnelle serait à ce moment-là vraisemblablement fausse : c'est-à-dire qu'il y aurait des mondes possibles non-*p* qui ne seraient pas ignorables - comme justement le monde où je suis un cerveau dans une cuve - et qui sont tels que, si on se trouvait dans l'un de ces mondes-là, alors l'on continuerait vraisemblablement à croire que *p* (et on ne satisferait donc pas la condition 3 en référence à la connaissance de *p*).

480On va bientôt approfondir ce point bien précis.

to things that imply *p*. For a relevant alternatives theorist, this tenet suggests that we can know something *p* only if we can rule out not-*p* but we can know things that entail *p* even if we cannot rule out not-*p*, which opens up the possibility that there are cases that violate K. For while our inability to rule out not-*p* stops us from knowing *p* it does not stop us from knowing things that entail *p*. And an example is ready to hand : the zebra case. Perhaps you cannot rule out *mule* ; but that stops you from knowing not-*mule* without stopping you from knowing *zeb* » (Luper 2016).

Bref, est-ce que l'on est vraiment obligé de penser que, pour avoir de la connaissance, tout du moins certaines de nos croyances⁴⁸¹ doivent varier non seulement en correspondance de variations des situations qui pourraient effectivement se réaliser, mais aussi de celles dont nous croyons savoir qu'elles ne se réaliseraient pas même si la proposition mondaine que nous sommes en train de considérer était fausse ? Sommes-nous vraiment obligés d'accepter que le caractère subjonctif de la connaissance soit poussée aussi loin ?

Il est clair que si l'on reste à l'intérieur de la conception de Nozick - selon laquelle *n'importe quelle* croyance doit satisfaire, pour mériter d'être considérée comme une connaissance, les conditions (3) et (4) aussi⁴⁸² - alors pour établir si nous connaissons la proposition « je ne suis pas un cerveau dans une cuve », il faut nécessairement se demander ce que l'on croirait si, au contraire, nous l'étions ; mais les remarques que j'ai proposées visent justement à mettre en évidence le caractère discutable d'une approche de ce genre, au moment où elle nous oblige à affirmer que nous ne connaissons pas une proposition comme celle que je viens de mentionner : il s'agit en effet, dans la perspective nozickienne, d'une proposition avec laquelle on nie l'existence d'un scénario à propos duquel nous affirmons *savoir* qu'il ne se réaliserait pas même si la proposition mondaine « j'ai deux mains » était fausse.

Avec ce que nous avons affirmé jusqu'à maintenant nous voulons donc souligner, encore une fois, la nature problématique de l'idée que le fait de satisfaire des conditions exprimées par des conditionnelles subjonctives doit être vue comme un trait essentiel de *toutes* nos connaissances. Autrement dit, nous ne voulons pas vraiment remettre en question l'idée que certaines de nos croyances - peut-être la majorité - doivent satisfaire les conditions (3) et (4)⁴⁸³ pour mériter d'être appelées « connaissances ». Je suis, au contraire, fortement enclin à accepter l'idée que, si vraiment il pouvait y avoir de la connaissance, celle-ci devrait effectivement consister en une variation en quelque sorte fiable de nos croyances en correspondance de variations dans les « faits » ; et que donc en parlant de « connaissance », on ne pourrait pas faire totalement abstraction de la référence⁴⁸⁴ à ce que nous croirions si le « fait » auquel notre croyance se réfère n'était pas le cas. Ce

481 Celles qui se réfèrent à des propositions dont la négation correspond à une alternative sceptique radicale.

482 Hormis celles qui portent sur les soi-disant « vérités de la logique et de la mathématique » qui, pour être considérées comme des connaissances, doivent, à son avis, satisfaire seulement la condition (4).

483 Ou quelque chose de similaire.

484 Qu'elle soit formulée implicitement ou explicitement.

que je juge particulièrement discutable est plutôt le fait que cette condition doit être *toujours* satisfaite, c'est-à-dire même en référence à des propositions dont la négation correspond à une possibilité dont nous croyons savoir qu'elle ne se réaliserait pas même si *p* était fausse⁴⁸⁵.

En ce qui me concerne, je doute sérieusement qu'il y ait des propositions de ce genre, des propositions dont on peut savoir que l'alternative sceptique qui correspond à leur négation se réaliserait seulement dans des mondes éloignés du monde réel. Ce que je soutiens, d'autre part, c'est que *si* l'on savait une chose de ce genre, *alors* l'on pourrait peut-être affirmer légitimement que nous connaissons ces propositions-là sans qu'il doive être vrai pour elles aussi⁴⁸⁶ que si elles étaient fausses, alors nous ne les croirions pas. Autrement dit, je ne parviens pas à comprendre comment il se pourrait que je puisse *savoir* que le scénario dans lequel je suis un cerveau dans une cuve correspond à une situation qui ne se réaliserait pas même si « j'ai deux mains » était fausse, et néanmoins *ne pas savoir* que « je ne suis pas un cerveau dans une cuve ». Pourquoi ne saurais-je pas cela si je sais cette première chose ? Dans quel sens ne le saurais-je pas ? Si je *sais* qu'une situation donnée ne se réaliserait pas même si la proposition mondaine sur laquelle on s'interroge était fausse, il semble difficile de rendre intelligible l'idée que, cependant, je ne saurais pas que cette situation-là n'est pas le cas.

Répétons qu'en effet, on peut opérer une distinction entre le fait de savoir qu'une proposition donnée n'est pas, *de facto*, vraie, et celui de savoir qu'elle ne pourrait pas l'être même si une autre proposition que l'on est en train de considérer - et que nous estimons, *de facto*, vraie - était au contraire fausse. La première connaissance semble correspondre justement à la conscience que la situation qui se réalise *de facto* n'est pas la situation dont cette proposition-là parle ; la seconde, par contre, à la conscience que la situation dont cette proposition-là parle est une situation qui se réaliserait seulement dans des mondes possibles éloignés du monde réel.

Évidemment l'on pourrait, tout du moins en principe, savoir la première chose sans savoir la seconde ; c'est-à-dire que l'on pourrait savoir, par exemple, que la proposition « j'ai trois mains » n'est pas vraie *de facto*⁴⁸⁷, mais ne pas savoir que la proposition « j'ai trois mains » ne serait pas vraie même si celle « j'ai deux mains » était fausse⁴⁸⁸. Et serait-il également possible de savoir la seconde sans savoir la première ? Il semble, au contraire, que non - même si cela dépend justement de ce que nous croyons qu'il faut entendre par « connaître ». Autrement dit, il semble que si nous

485S'il y a des propositions de ce genre.

486Comme cela doit l'être pour toutes celles dont la négation correspond, au contraire, à une alternative qui pourrait se réaliser dans des mondes possibles proches du monde réel.

487Peut-être parce que nous savons que la proposition « j'ai deux mains » est vraie, et que sa vérité est incompatible avec la vérité de la première.

488Soit parce que nous savons qu'en fait elle se réaliserait, ou pourrait se réaliser, si *p* était fausse - c'est-à-dire que l'on a affaire à une proposition qui se réfère à un monde possible proche du monde réel - soit parce que, tout du moins, nous ne savons pas si, au cas où *p* serait fausse, cette proposition-là pourrait se réaliser ou non - c'est-à-dire que nous ne savons pas si elle se réfère ou non à un monde possible qu'il faudrait considérer comme proche du monde réel.

savons vraiment que le monde possible dans lequel j'ai trois mains est éloigné du monde réel, alors nous savons aussi, *ipso facto*, que la situation qui se réalise *de facto* n'est pas celle où j'ai trois mains. Cela dit, il semble, d'autre part, possible, tout du moins en principe, de savoir, par exemple, que la proposition « j'ai trois mains » ne serait pas vraie même si celle « j'ai deux mains » était fausse, et néanmoins ne pas savoir que la situation qui se réalise *de facto* est celle où j'ai deux mains ; et cela semble possible en raison du fait qu'avoir trois mains n'est pas la seule alternative à en avoir deux. En d'autres termes, la négation de la proposition « j'ai deux mains », renvoie à *toute une série* de situations concevables qui constituent des alternatives à la situation qui se réaliserait *de facto* si j'avais deux mains ; donc, même si l'on pouvait considérer comme non pertinente l'alternative d'avoir trois mains, il resterait d'autres alternatives à la proposition « j'ai deux mains »⁴⁸⁹ que nous pourrions, au contraire, estimer pertinentes et, par conséquent, telles qu'il faudrait les éliminer, au lieu de les ignorer simplement, pour pouvoir légitimement affirmer que l'on connaît la proposition en question. Mais pouvons-nous dire la même chose quand les propositions que nous sommes en train de considérer se réfèrent à une hypothèse radicalement sceptique et à sa négation ? En d'autres termes, je doute qu'il soit, dans ce cas aussi, correct d'affirmer que nous pourrions savoir que la situation dans laquelle je suis un cerveau dans une cuve ne pourrait pas se réaliser même si « je ne suis pas un cerveau dans une cuve » était fausse⁴⁹⁰ et que pourtant, nous pourrions ne pas savoir que la situation qui se réalise *de facto* est celle où je ne suis pas un cerveau dans une cuve. Cela ne semble pas possible, en effet, au moment où la négation de « je ne suis pas un cerveau dans une cuve » renvoie *non* à toute une série d'alternatives⁴⁹¹, mais à *une seule* (celle d'être un cerveau dans une cuve) dont nous estimons qu'elle est telle qu'elle ne peut pas se réaliser dans des mondes possibles qui font partie du voisinage non-*p* du monde réel. Bref, il semble que s'il y a des propositions dont la négation correspond à une alternative qui se réaliserait dans une situation qui ne pourrait pas effectivement être le cas, *alors* nous pouvons peut-être *connaître* ces propositions-là sans devoir ni éliminer, au moyen de l'évidence disponible, leurs alternatives ni, de toute manière, considérer comment l'on se comporterait⁴⁹² si ces propositions-là étaient fausses : « With respect to many proposition - in particular those which are such that their negations are not relevant alternatives in the context in question - we simply know them to be true and do not need evidence, in the normal sense, that they, rather than their negations, are true » (Stine 1976, p. 259). Quant aux propositions dont la négation n'est pas, tout du moins généralement, une alternative pertinente, ce sont justement, selon Stine, celles dont la négation correspond à une alternative (plus ou moins

489Comme l'alternative selon laquelle j'ai une seule main, ou alors aucune, etc...

490Ou, plutôt, qu'elle pourrait (ou, mieux, devrait) effectivement se réaliser *si* ce n'était pas vrai que je ne suis pas un cerveau dans une cuve, mais que, d'autre part, *cela ne peut pas ne pas être vrai* (dans tous les mondes possibles proches du monde réel) que je ne suis pas un cerveau dans une cuve au moment où nous savons que la situation où je suis un cerveau dans une cuve se réaliserait justement seulement dans des mondes éloignés du monde réel.

491Parmi lesquelles nous pourrions en considérer certaines, et non d'autres, comme pertinentes.

492C'est-à-dire ce que l'on croirait.

radicalement) sceptique : « The logical consequences of knowledge claims which the skeptic draws by deductive closure of the sort Dretske discussed, are the sorts of propositions which, in normal circumstances, are such that their negations are not relevant alternatives » (*ibid.*, p. 258).

L'opinion que nous venons de citer, et qui serait à notre avis correcte dans le cas où, à la différence de ce que nous croyons, l'on pourrait s'assurer que les situations imaginées par le sceptique étaient effectivement propres (comme Nozick le pense) à satisfaire sa condition C^{493} , est apparemment due, en premier lieu, à Austin (1962, pp. 117-118) : « If, for instance, someone remarks in casual conversation, 'As a matter of fact I live in Oxford', the other part to the conversation may, if he finds it worth doing, verify this assertion ; but the *speaker*, of course, has no need to do this - he knows it to be true (or, if he is lying, false)... Nor need it be true that he is in this position by virtue of having verified his assertion at some previous stage ; for of how many people really, who know quite well where they live, could it be said that they have at any time verified that they live there ? When could they be supposed to have done this ? In what way ? And why ? What we have here, in fact, is an erroneous doctrine... about evidence ».

Pour résumer, je juge plausible l'idée que, pour pouvoir parler légitimement de « connaissances », l'on devrait avoir affaire à des croyances vraies que nous n'aurions pas dans des situations qui pourraient effectivement se réaliser et où elles seraient, au contraire, fausses⁴⁹⁴. Mais, pourquoi devrions-nous, quand on se demande si une certaine proposition que nous croyons est une connaissance ou non, considérer aussi ce que nous croirions dans des situations qui ne pourraient pas effectivement se réaliser *car* cette proposition *ne peut pas* être fausse⁴⁹⁵? Du reste, Nozick affirme lui aussi, comme nous l'avons déjà vu, que généralement on ne doit pas prendre en compte ce genre de situations, et qu'il faut considérer seulement les mondes proches du monde réel. Il pense cependant, répétons-le, que cela ne soit pas vraie dans le cas où la proposition en question est la négation d'une hypothèse sceptique radicale. Il croit en effet que la condition (3), en référence à ce type de propositions, nous oblige à considérer précisément ce type de situations qui ne pourraient pas se réaliser dans des mondes proches du monde réel, et à nous demander ce que nous croirions dans celles-ci. Et la réponse que l'on devrait à ce moment-là se donner est que, vraisemblablement, dans des situations de ce genre nous continuerions à croire que q - et l'on ne satisferait donc pas (3) pour q . Mais, encore une fois, si vraiment les conditionnelles subjunctives ne parlent pas de toutes les situations logiquement possibles, mais seulement de celles qui pourraient effectivement se réaliser, il semble légitime de se demander la chose suivante : pourquoi ne devrait-on pas se limiter

493« not- $p \rightarrow SK$ does not obtain ».

494C'est, du reste, la raison principale qui nous a poussé à soutenir que, même en laissant de côté des possibilités radicalement sceptiques, il existe peut-être des alternatives (celle du genre *grange en papier mâché*) aux propositions empiriques que nous croyons généralement connaître, qui invalideraient en tout cas, vraisemblablement, toutes (ou presque toutes) nos attributions de connaissance.

495Dans tous les mondes proches du monde réel.

à regarder ce qui se passerait dans des mondes proches du monde réel même dans l'évaluation de la valeur de vérité d'une conditionnelle contrefactuelle comme « s'il n'était pas vrai que je ne suis pas un cerveau dans une cuve, alors je ne croirais pas que je ne suis pas un cerveau dans une cuve » ? Peut-être parce qu'il n'existe que des mondes éloignés du monde réel quand l'on considère les alternatives possibles à des propositions qui représentent la négation d'hypothèses radicalement sceptiques ? Mais, s'il en était ainsi, ce serait peut-être (comme nous venons de le remarquer) non une raison pour considérer ces mondes éloignés-là, mais plutôt pour penser justement que, tout du moins par rapport au genre de propositions en question, il ne faut pas satisfaire la condition (3) pour pouvoir affirmer légitimement les connaître⁴⁹⁶.

2.2 Est-il vrai que la raison pour laquelle la connaissance n'est pas close sous l'implication logique connue, est que les conditions (3) et (4) ne le sont pas ?

Si, en effet, il n'en était pas ainsi - c'est-à-dire si, en réalité, les conditions (3) et (4) étaient closes sous l'implication logique connue - alors même la connaissance qui dérive du fait de satisfaire ces

⁴⁹⁶On peut justement se demander, à cet égard, si pour les propositions dont la négation correspond à une alternative SC, on ne peut pas faire un discours similaire à celui qu'il fait pour les vérités de la logique et de la mathématique. Il dit en effet, à propos des soi-disant vérités nécessaires, que « si p est une vérité mathématique cette hypothèse (que p soit fausse) est nécessairement fausse, est impossible. Quand p est nécessairement vraie l'antécédent de la condition 3 est nécessairement faux » (1981, p. 186). Et telle est la raison pour laquelle, en référence à ce genre d'énoncés, le fait de les tracer se réduira (à condition qu'ils soient crus véridiquement) à la condition 4. Autrement dit, Nozick semble préciser que, en ce qui concerne des propositions nécessairement vraies, pour les connaître il n'est pas influent de se demander ce que l'on croirait si elles étaient fausses - du fait qu'il est justement impossible qu'elles le soient. Mais ne pourrait-on pas faire un discours similaire même pour toutes ces propositions qui sont telles que, même si elles ne sont pas vraies dans tous les mondes logiquement possibles, elles le sont, à notre avis, dans tous ceux que nous pourrions peut-être appeler « physiquement possibles » - les seuls mondes, du reste, dont nous (les gens qui partagent la pensée de Nozick, qui ne diffère pas de celle de Stine de ce point de vue) pensons qu'ils pourraient effectivement se réaliser soit si une proposition mondaine donnée sur la connaissance de laquelle on s'interroge était vraie, soit si elle était fausse ? En d'autres termes, même si une proposition comme « je ne suis pas un cerveau dans une cuve » ne se réfère pas à une vérité nécessaire (au sens où ce n'est pas une proposition vraie dans tous les mondes logiquement possibles), il s'agit d'une proposition qui serait - au moment où nous pensons que l'alternative radicalement sceptique qui consiste en sa négation, pourrait se réaliser seulement dans des mondes éloignés du monde réel - vraie dans *tous* ces mondes, choisis à l'intérieur de l'ensemble des mondes logiquement possibles, dont nous pensons qu'ils pourraient effectivement se réaliser ; il s'agirait donc d'une proposition au sujet de laquelle l'on pourrait vraisemblablement affirmer qu'elle est *nécessairement* vraie dans tous les mondes proches du monde réel (y compris le monde réel lui-même). Mais, si elle est nécessairement vraie dans tous ces mondes-là, alors elle est vraie dans tous les mondes pertinents pour établir la valeur de vérité de conditionnelles subjunctives qui portent sur ce que nous croirions ou ne croirions pas, au cas où une proposition mondaine donnée serait vraie (ou alors fausse) : *soit* dans tous les mondes proches du monde réel où il est vrai que j'ai deux mains, *soit* dans tous les mondes proches du monde réel où il est faux que j'ai deux mains, il est vrai que je ne suis pas un cerveau dans une cuve. En paraphrasant Nozick et le passage cité sur les vérités mathématiques, nous pourrions donc affirmer que, si p est la négation d'une proposition radicalement sceptique, l'hypothèse que p soit fausse est nécessairement fausse dans tous les mondes dont nous pensons qu'ils pourraient effectivement se réaliser, est une hypothèse impossible en eux. Quand p est nécessairement vraie dans tous les mondes proches du monde réel, l'antécédent de la condition 3 est nécessairement faux en eux. On pourrait par conséquent penser (ce n'est qu'une manière ultérieure d'exprimer l'idée que nous avons déjà proposée) que, même pour des énoncés de ce genre (comme justement pour les vérités de la logique et de la mathématique), le fait de les tracer doit se limiter (à condition qu'ils soient crus véridiquement) à la condition 4.

conditions-là le serait. Par conséquent, à ce moment-là, si vraiment nous ne pouvions pas connaître q , il s'ensuivrait que nous ne pourrions pas connaître p non plus : si nous ne savons pas que nous ne sommes pas des cerveaux dans une cuve, alors nous ne saurions pas non plus, *ipso facto*, que nous avons deux mains.

On a déjà vu qu'en effet, il argumente contre l'idée que nous ne savons pas que p car nous ne savons pas que certaines situations sceptiques ne se réalisent pas, en soutenant que la connaissance n'est justement pas close sous l'implication logique connue. Il affirme ensuite que la connaissance n'est pas close sous l'implication logique connue car c'est la condition (3) qui n'est pas close sous l'implication logique connue⁴⁹⁷. Et dire que cette condition n'est pas close sous l'implication logique connue équivaut, dans sa perspective, à soutenir que l'on peut satisfaire la condition (3) en référence à une proposition donnée, et néanmoins ne pas la satisfaire en référence à une autre dont l'on sait qu'elle est logiquement impliquée par la première. Et on peut la satisfaire dans le cas de la première proposition et ne pas la satisfaire dans celui de la seconde car, selon lui, les choses que nous croirions, ou pourrions croire, si la première était fausse, pourraient être très différentes de celles que nous croirions, ou pourrions croire, si la seconde l'était. Et elles pourraient être très différentes car la situation⁴⁹⁸ qui se réaliserait, *de facto*, si p était fausse est très différente de celle⁴⁹⁹ qui se réaliserait, *de facto*, si q était fausse, et « just as those possibilities are very different, so what is believed in them may be very different » (Nozick 1981, p. 207).

Bref, il pense que même si nous ne savons pas que q , nous pourrions en tout cas savoir que p ; et que l'on pourrait le savoir car la situation qui se réaliserait si p était fausse serait telle que, dans cette situation-là, nous ne croirions pas que p ; autrement dit, nous pourrions savoir que p parce que, si p était fausse, SC ne se réaliserait pas (et, par conséquent, l'on ne croirait pas que p ⁵⁰⁰ : la condition (3) serait donc satisfaite en référence à p) : « The skeptic's possibilities (let us refer to them as SK), of the person's being deceived by a demon or dreaming or floating in a tank, count against the subjunctive

(3) if p were false then S wouldn't believe that p

only if (one of) these possibilities would or might obtain if p were false ; only if one of these possibilities is in the not- p neighborhood of the actual world » (*ibid.*, p. 199-200). Et également : «

497Tout comme, justement, la 4 - mais c'est sur la discussion de la 3 qu'il se concentre particulièrement et, par conséquent, nous aussi.

498Ou l'ensemble des situations.

499Ou de l'ensemble des situations.

500Toujours en laissant de côté, à ce moment, les difficultés liées à la considération de possibilités (à la *grange en papier mâché*) moins extrêmes par rapport à celles SC - possibilités à propos desquelles il semble en tout cas particulièrement difficile de soutenir qu'elles aussi seraient propres (tout comme, selon Nozick, celles SC) à satisfaire la condition C .

If p were false S still would not believe p , even though there is a situation SK in which p is false and S does believe p , provided that this situation SK wouldn't obtain if p were false. If the skeptic describes a situation SK which would not hold even if p were false then this situation SK doesn't show that 3 is false and so does not (in this way at least) undercut knowledge. Condition C acts to rule out skeptical hypotheses.

$C : \text{not-}p \rightarrow SK \text{ does not obtain.}$

Any skeptical situation SK which satisfies condition C is ruled out. For a skeptical situation SK to show that we don't know that p , it must fail to satisfy C which excludes it ; instead it must be a situation that might obtain if p did not, and so satisfy C 's denial :

$\text{not-}(\text{not-}p \rightarrow SK \text{ does not obtain}).$

Although the skeptic's imagined situations appear to show that 3 is false, they do not ; they satisfy condition C and so are excluded (c'est moi qui souligne) » (ibid., p. 200).

Il fait donc, en quelque sorte, dépendre l'idée⁵⁰¹ que nous connaissons (ou, tout du moins, *pourrions* connaître) que p , de l'idée que même si p n'était pas vraie, aucune des situations imaginées par le sceptique radical ne se réaliserait. Il pense donc que la réponse qu'il faudrait fournir aux gens qui pensent que nous ne savons pas que p car nous ne savons pas que les situations sceptiques ne se réalisent pas *de facto*, se base d'une manière ou d'une autre sur la réponse qu'il faudrait fournir aux gens qui pensent que nous ne savons pas que p car nous ne savons pas que, si p était fausse, SC ne se réaliserait pas. Il semble, en d'autres termes, accepter une structure argumentative qui pourrait être exprimée de la manière suivante : si p était fausse, SC ne serait pas le cas, la personne en question ne croirait donc vraisemblablement pas que p et elle satisferait, par conséquent, la condition (3) en référence à p ; l'on pourrait donc en conclure qu'elle sait que p . Or, p pourrait impliquer logiquement q et S pourrait le savoir, mais néanmoins, il ne s'ensuivrait pas que S connaît q , ce car la condition (3), en référence à q , pourrait ne pas être satisfaite - c'est-à-dire que S pourrait croire que q même si q était fausse ; cela arriverait par exemple si q était la négation d'une proposition portant sur une possibilité sceptique radicale, c'est-à-dire si q était, par exemple, la proposition « je ne suis pas un cerveau dans une cuve ». Se demander ce qu'un sujet donné croirait si q était fausse équivaut à s'obliger à considérer *précisément* ces possibilités dont l'on a dit qu'elles ne se réaliseraient pas même si p était fausse⁵⁰² ; et il va sans dire qu'en prenant en compte ces possibilités-là, il n'est pas vrai que si q était fausse, S ne croirait pas que q . Voilà donc pourquoi

⁵⁰¹En laquelle il croit.

⁵⁰²Et que, par conséquent, on peut ignorer quand on se demande si la condition 3 est satisfaite ou non pour p .

on peut connaître que p et ne pas connaître que q , même si l'on sait que p implique logiquement q . Autrement dit, on a expliqué la raison pour laquelle, même si nous ne pouvons pas connaître une q de ce genre - ce sur quoi il est d'accord avec le sceptique - cela ne nous empêche pas de pouvoir connaître une p de ce genre - à la différence de ce que pense le sceptique.

Bref, il croit que le fait que la connaissance n'est pas close sous l'implication logique connue dépend, répétons-le, du fait que c'est la condition (3) qui ne l'est pas. Mais, il semble qu'il soit légitime de soutenir que la condition (3) n'est pas close sous l'implication logique connue, seulement si nous *présupposons* la chose suivante ; c'est-à-dire que tout du moins certaines propositions⁵⁰³ soient telles que, quand on s'interroge sur la vérité d'une conditionnelle contrefactuelle du genre « si p était fausse, S ne croirait pas que p » dans laquelle elles figurent, on pourrait ignorer ce qui se passerait dans les mondes possibles imaginés par le sceptique radical ; c'est-à-dire si nous supposons, comme Nozick le fait, que ces mondes-là ne font pas partie des mondes non- p les plus proches du monde réel. Si en effet on ne pouvait jamais ignorer ces mondes-là - c'est-à-dire si, pour n'importe quelle proposition que nous choisissons de considérer, il fallait ne pas négliger ce qui arriverait dans ces mondes-là - alors ce ne serait pas vrai que la condition (3) n'est pas close sous l'implication logique connue. C'est-à-dire qu'il ne serait pas vrai que je pourrais satisfaire cette condition en référence à une proposition donnée, mais pas en référence à une autre dont je sais pourtant qu'elle est impliquée logiquement par la première ; et cela ne serait pas vrai parce que, vraisemblablement, on ne pourrait à ce moment-là *jamais* satisfaire la condition (3) ; c'est-à-dire qu'il n'y aurait aucune proposition au sujet de laquelle l'on pourrait affirmer légitimement qu'elle satisfait la condition (3) à la différence d'autres qui sont néanmoins impliquées logiquement par elle : pour *chaque* proposition mondaine il y aurait justement des situations sceptiques qui se réaliseraient ou pourraient se réaliser si cette proposition mondaine était fausse, mais à ce moment-là nous croirions en tout cas, vraisemblablement, que cette proposition est vraie. Ou alors, si l'on pouvait, d'une manière quelconque, satisfaire la condition (3) pour les propositions empiriques ordinaires tout en ne pouvant pas ignorer certaines possibilités SC , l'on pourrait alors vraisemblablement la satisfaire aussi pour toutes les propositions qui représentent la négation d'hypothèses SC ⁵⁰⁴.

En d'autres termes, si on n'était *jamais* légitimé à ignorer des possibilités SC - c'est-à-dire s'il fallait considérer ces possibilités-là comme telles qu'elles font partie du voisinage non- p du monde réel - il me semble alors que seulement l'une de ces deux alternatives opposées pourrait se réaliser : *soit*⁵⁰⁵ l'on ne pourrait jamais, quelle que soit la proposition p que nous considérons, satisfaire la

503 Dans cette perspective bien précise, *toutes* les propositions, hormis celles qui constituent la négation d'hypothèses radicalement sceptiques.

504 Du fait que l'on serait justement en mesure, d'une manière quelconque, d'éliminer - au lieu d'ignorer simplement - ces possibilités sceptiques radicales.

505 De façon peut-être plus probable.

condition (3), *soit*⁵⁰⁶ l'on pourrait la satisfaire pour n'importe quelle *p*. Dans les deux cas, il semble qu'il ne serait pas, à ce moment-là, vrai que la condition (3)⁵⁰⁷ n'est pas close sous l'implication logique connue.

Pour résumer, l'idée nozickienne selon laquelle le fait de ne pas savoir que l'on n'est pas, par exemple, des cerveaux dans une cuve - ce sur quoi il est d'accord avec le sceptique - ne constitue pas une preuve du fait que l'on ne pourrait pas savoir, par exemple, que l'on a deux mains, se fonde sur la thèse selon laquelle la connaissance n'est pas close sous l'implication logique connue. Que la connaissance ne soit pas close de cette manière, dépend du fait que c'est la condition (3) qui n'est pas, à son tour, close sous l'implication logique connue ; mais *le fait que* la condition (3) ne soit effectivement pas close sous l'implication logique connue, dépend du postulat selon lequel des possibilités sceptiques comme celle d'être un cerveau dans une cuve ne se réaliseraient pas même si une proposition mondaine comme « j'ai deux mains » était fausse ; c'est-à-dire que cela dépend du fait de penser que les mondes possibles imaginés par le sceptique radical sont des mondes éloignés du monde réel et donc négligeables pour établir la valeur de vérité d'une conditionnelle contrefactuelle comme « si je n'avais pas deux mains, je ne croirais pas que j'ai deux mains ». Mais il semble alors qu'il faudrait, d'une manière quelconque, démontrer la vérité de ce postulat. Si, en effet, il n'était pas correct, alors si je n'avais pas deux mains, je pourrais être un cerveau dans une cuve ; mais si j'étais un cerveau dans une cuve je croirais encore, vraisemblablement, que j'ai deux mains ; je ne saurais donc pas que j'ai deux mains, et l'on pourrait appliquer le même raisonnement à n'importe quelle proposition ordinaire que l'on décide de considérer. Par conséquent, quelle que soit la proposition que nous choisirions de considérer, il serait à ce moment-là vrai que les situations qui se réaliseraient ou pourraient se réaliser si elle était fausse, devraient comprendre des scénarios radicalement sceptiques ; mais alors il ne serait pas vrai, encore une fois, que l'on pourrait connaître une proposition donnée tout en ne pouvant pas en connaître une autre dont l'on sait néanmoins qu'elle est impliquée logiquement par la première. Autrement dit, il serait vrai que la condition (3) est close sous l'implication logique connue : « Craig claims that one can ignore skeptical possibilities when assessing whether ordinary knowledge claims satisfy Nozick's conditionals only by *assuming* that the actual world is not a skeptical world, which achieves nothing as a reply to the skeptic » (Becker 2007, p. 52). Je modifierais cela, en considération de ce que nous venons de dire, en la manière suivante : quelqu'un peut ignorer les possibilités *SC* au moment d'évaluer si nos affirmations ordinaires de connaissance sont telles à satisfaire les conditionnelles proposées par Nozick, *non seulement* en supposant (comme Craig le dit) que notre monde actuel ne soit pas un monde sceptique, mais en supposant *aussi* que ce dernier soit éloigné du monde actuel.

Il demeure donc à comprendre s'il en est vraiment ainsi, si les situations imaginées par le

506De façon peut-être moins probable.

507Et, par conséquent, la connaissance qui dépend du fait de satisfaire cette condition.

sceptique radical sont effectivement telles qu'elles ne pourraient pas se réaliser même si la proposition mondaine sur la connaissance de laquelle on s'interroge était fausse ; et c'est *précisément* à cette question - que l'on abordera bientôt en détail - qui fait référence (comme nous l'avons déjà remarqué) la seconde des deux objections que, selon Nozick, un sceptique radical pourrait soulever envers sa conception⁵⁰⁸.

2.3 La considération d'alternatives moins extrêmes par rapport à celles SC semble suffisante à invalider nos attributions de connaissance

Admettons, de manière provisoire, que le raisonnement selon lequel, même s'il est vrai que je ne sais pas que je ne suis pas un cerveau dans une cuve, je *peux* savoir que j'ai deux mains, est correct. Admettons, en d'autres termes, que malgré le fait que l'on ne puisse pas connaître la négation de propositions qui portent sur des scénarios sceptiques radicaux, *cela* ne nous empêche pas de pouvoir connaître des propositions qui portent sur ces objets extérieurs que nous pensons généralement connaître ; bref, que la connaissance de ces propositions-là est donc, tout du moins de ce point de vue, *possible*. On peut néanmoins se poser la question suivante : est-ce que l'on sait, *de facto*, que l'on a deux mains - c'est-à-dire ce qu'en principe, selon Nozick, l'on peut savoir même si l'on ne sait pas que l'on n'est pas un cerveau dans une cuve ? Et si oui, comment ?

Pour le savoir l'on devrait, à son avis, partager avec la proposition « j'ai deux mains » une relation qui serait telle (entre autres) que si elle était fausse, on n'y croirait pas. Et il semble, comme nous l'avons déjà vu, que pour satisfaire cette condition il faut, tout du moins, pouvoir ignorer des alternatives radicalement sceptiques : si en effet l'on était d'une manière quelconque obligé de les considérer, alors il ne serait vraisemblablement pas vrai que si une proposition comme « j'ai deux mains » n'était pas vraie, on n'y croirait pas ; c'est-à-dire que l'on pourrait, à ce moment-là, la croire même si elle était fausse, comme il semble que cela devrait justement se passer si l'on était, par exemple, des cerveaux dans une cuve.

Essayons maintenant de comprendre si, même en laissant de côté les possibilités SC, il n'y aurait peut-être pas *d'autres* raisons qui devraient finalement nous pousser, de toute manière, à déclarer impossible la connaissance des propositions empiriques ordinaires. En effet, si ces autres raisons étaient vraiment suffisantes de ce point de vue, le scepticisme ne serait alors pas surmonté même si, supposons, nous avions prouvé que le fait que l'on ne sait pas que l'on n'est pas un cerveau dans une cuve ne nous empêche pas, en principe, de pouvoir savoir que nous avons deux mains. En

⁵⁰⁸La première est celle (que nous sommes en train d'aborder) selon laquelle la situation qui se réalise *de facto* pourrait être l'une des situations imaginées par le sceptique radical.

d'autres termes, l'on se trouverait en tout cas, à ce moment-là, dans une situation où, *de facto*, nous ne saurions pas, ni ne pourrions savoir, que nous avons deux mains, même si cela ne dépendrait justement pas du fait que l'on ne sait pas que l'on n'est pas un cerveau dans une cuve.

Autrement dit, même si l'on avait démontré que le principe de clôture épistémique déductive n'est pas *toujours* valable⁵⁰⁹, cela équivaldrait, au maximum, à avoir démontré que la connaissance des propositions mondaines que nous pensons généralement connaître est *possible*, non que nous la possédons *de facto*. Où plutôt, à la rigueur, cela équivaldrait, au maximum, à avoir démontré que ce n'est pas *pour cette raison*⁵¹⁰ que la connaissance est impossible - c'est-à-dire que, pour ce qui dépend de cette raison, la connaissance pourrait être aussi possible. Mais l'on n'aurait pas, de toute manière, démontré que l'on a vraiment des connaissances, ni qu'il n'y a pas d'autres raisons, qui diffèrent du fait d'accepter la nature « logique » présumée des possibilités *SC*, qui sont telles qu'elles rendent, en tout cas, impossible la connaissance. En fait, il me semble justement que des raisons de ce genre existent et qu'elles renvoient (entre autre), en dernière analyse, à l'existence de possibilités moins extrêmes par rapport à celles *SC*, des possibilités du genre *grange en papier mâché*. Il semble, en effet, que pour pouvoir correctement affirmer que l'on ne peut pas connaître une proposition mondaine donnée - et ce pour toutes, ou presque toutes, les propositions de ce genre - il n'est peut-être pas nécessaire de considérer comme proches du monde réel, des mondes très extravagants et extrêmes comme celui dans lequel je suis un cerveau dans une cuve⁵¹¹. Et Nozick lui-même semble être tout à fait d'accord quand il affirme que c'est « worth noting that, and why, the skeptic tries to prove something stronger than is necessary for the truth of his thesis. We will not know *p* if there is a *q* incompatible with *p* such that we don't know that not-*q*, while yet if *p* were false *q* might be true. Whether or not we could know not-*q*, if we actually don't know not-*q*, we do not know *p* » (1981, p. 244).

Il semble par conséquent suffisant, de ce point de vue, de considérer comme proches du monde réel des mondes moins radicaux, des mondes dans lesquels se réalisent des alternatives dont l'on peut dire sans trop d'hésitations⁵¹² qu'elles sont non seulement logiquement, mais aussi physiquement possibles. Parmi des alternatives de ce genre, nous pouvons ensuite vraisemblablement inclure des alternatives du genre *grange en papier mâché* ou *mulet maquillé* ; du reste, des possibilités de ce type semblent correspondre à des alternatives non seulement physiquement possibles, mais aussi telles que du moins certaines d'entre elles se sont *déjà* réalisées (quelque part et à une certaine époque) - comme cela semble être le cas en ce qui concerne, par exemple, la seconde des alternatives en question. Il semble, en effet, qu'au moins une situation avec

509Et donc que, *en principe*, l'on peut connaître *p*, même si l'on ne peut pas connaître *q* (tout du moins dans le cas où *q* représente la négation d'une possibilité sceptique radicale).

510C'est-à-dire à cause de l'existence de possibilités logiques effectives du genre *SC*.

511On évaluera en tout cas très bientôt les mérites de cette opinion.

512Par rapport aux alternatives « classiquement » sceptiques.

des mulets maquillés qui apparaissaient comme des zèbres, se soit déjà physiquement réalisée⁵¹³ - ce qui, nous l'avons déjà vu, constituerait peut-être une raison ultérieure⁵¹⁴ de penser qu'il faut considérer la possibilité *mulet maquillé* comme susceptible d'exister dans des mondes qui font partie du voisinage non- p du monde réel ; et s'il fallait vraiment considérer une possibilité de ce genre comme capable de pouvoir effectivement se réaliser, elle représenterait alors, *ipso facto*, une alternative telle que si l'on ne l'élimine pas, alors l'on ne connaît pas, *de facto*, ce que nous pensions connaître.

Nozick appelle « alternative subjunctive première » une alternative qui se réaliserait ou pourrait se réaliser si p était fausse, et il s'exprime à cet égard de la manière suivante : « A person can know that p without knowing of « far out » possibilities incompatible with p , that they do not hold. It is otherwise with possibilities incompatible with p that are closer, for example, a possibility $q1$ which would or might hold if p were not to hold. Call such a $q1$, a first subjunctive alternative to p ; p entails not- $q1$, and if p weren't the case $q1$ would be the case or at least might be ; not- $p \rightarrow q1$, or at least not-(not- $p \rightarrow$ not- $q1$). A second subjunctive alternative to p is a $q2$ incompatible with p which would or might obtain if both p and $q1$ did not. If a person knows that p is true, mustn't he also know that the first subjunctive alternative $q1$ to p doesn't hold ; mustn't he at least know of *that* alternative incompatible with p (as he doesn't know of *SK*) that it does not hold ? » (1981, pp. 234-235).

Il devient alors, dans cette perspective, vraisemblablement fondamental de réussir à montrer *non seulement* que non- $p \rightarrow$ non-*SC*, mais *aussi* que si p était fausse, même des possibilités moins radicales que celles *SC* - mais en tout cas apparemment suffisantes à invalider nos attributions de connaissance - ne pourraient pas se réaliser.

Il semble, en d'autres termes, que si, quand je regarde⁵¹⁵ un objet qui apparaît comme une grange, je crois, en vertu de ce que j'ai vu, qu'elle est une (véritable) grange (p), cette croyance pourrait alors ne pas satisfaire la condition (3) de la connaissance même si j'avais démontré, d'une manière quelconque, que l'on pouvait ignorer des scénarios sceptiques radicaux. Autrement dit, même s'il s'avérait légitime d'ignorer des scénarios sceptiques de ce genre, il pourrait néanmoins ne pas être légitime d'en ignorer d'autres comme, par exemple, celui dans lequel ce que je vois est une grange en papier mâché. Et si on ne pouvait pas ignorer légitimement des situations de ce genre, cela suffirait probablement pour invalider la prétention de connaître p : si non- p alors, à ce moment-là, il pourrait s'agir d'une grange en papier mâché ; mais, du fait que, dans ce cas, je croirais toujours, vraisemblablement, que p , la condition (3) ne serait pas satisfaite et il ne serait donc pas vrai que je *sais* que p .

513Voire note 81.

514Au-delà de celle qui consiste justement dans la constatation qu'il s'agit d'une alternative physiquement possible.

515Tout du moins dans des « conditions optimales ».

Bref, même si, au cas où le principe de clôture épistémique déductive ne serait pas valable, l'on pourrait en principe connaître p tout en ne pouvant pas connaître une q telle que « je ne suis pas un cerveau dans une cuve », la chose suivante serait en tout cas apparemment vraie⁵¹⁶; c'est-à-dire que l'on ne pourrait pas connaître p au cas où, si p était fausse, une non- q telle que « ce que je suis en train de regarder est une grange en papier mâché » serait vraie ou pourrait l'être⁵¹⁷.

Autrement dit, si le principe de clôture épistémique déductive n'était pas valide, le fait de ne pas savoir que q ne nous empêcherait alors pas, en principe, de savoir que p . Mais, pour savoir, *de facto*, que p , encore faudrait-il que soit valide que si p n'était pas vraie on ne la croirait pas, c'est-à-dire que la condition (3) devrait en tout cas être encore satisfaite pour p . Et pour la satisfaire, il semble qu'il faudrait pouvoir ignorer non seulement des scénarios sceptiques radicaux, mais même d'autres qui sont moins radicaux mais, en tout cas, apparemment tels qu'ils invalident toutes (ou presque toutes) nos attributions de connaissance. Nozick affirme, en effet, que : « We will know almost nothing if this situation holds true of almost everything we believe, that is, if

1 For almost all p , there exists a q such that q entails not- p and q might be true if p were false, and we do not know that not- q ⁵¹⁸.

This says that for each p , there is some q or other which ... ; it need not be the very same q for every p . The skeptic however attempts to prove 1 by introducing his skeptical possibility SK - this one possibility is to do the job for almost every p . That is, the skeptic argues for

2 There is a q such that for almost every p , q entails not- p and q might be true if p were false, and we do not know that not- q .

He suggests SK is such a possibility q , serving for all p .[...] Statement 2 is stronger than 1, and implies it ; if the skeptic's argument did establish 2, he also would have shown that 1 holds. The problem, as we have seen, is that in specifying one possibility SK to do the job for almost every p , he has specified one so remote that it would not hold even if p did not [...] There is no one q

⁵¹⁶Si l'on accepte les conditions de la connaissance proposées par Nozick.

⁵¹⁷Notre opinion est en réalité que (comme on essayera de le montrer bientôt) si p était fausse, des possibilités sceptiques radicales pourraient peut-être se réaliser ou alors, tout du moins, qu'il n'est peut-être pas possible de savoir que si p était fausse, aucune possibilité sceptique radicale ne pourrait en tout cas se réaliser. Ce que l'on est en train de soutenir maintenant, cependant, c'est que même si l'on *savait*, d'une manière quelconque, que des possibilités de ce genre-là ne se réaliseraient pas même si p était fausse, il resterait justement à démontrer que même d'autres (celles du genre *grange en papier mâché*) ne pourraient pas se réaliser.

⁵¹⁸Ce que nous voulons soutenir est *précisément* que les alternatives à la *grange en papier mâché* semblent justement correspondre à des possibilités de ce genre, qu'elles semblent satisfaire les conditions qui font, selon Nozick lui-même, que si elles sont satisfaites, alors nous ne connaissons rien (ou presque) - tout du moins si nous entendons ce « might », encore une fois, comme tel qu'il se réfère à tout ce qui est non seulement *logiquement*, mais aussi *physiquement* (et parfois également *effectivement*) possible.

incompatible with most of what we know such that for each piece of our knowledge, that q also would or might obtain if the thing known did not obtain. [...] Since the argument for 1 via 2 is bound to fail, the skeptic must seek an argument for 1 that does not go through 2 » (*ibid.*, p. 244-245).

En laissant ouverte, pour l'instant, la question de savoir si le fait d'argumenter 1 par le biais de 2 est effectivement destiné à échouer⁵¹⁹, on peut répéter qu'il n'est pas nécessaire⁵²⁰ pour le sceptique, afin de défendre son propre scepticisme, d'introduire une possibilité qui vaut pour toutes les p ou presque toutes - comme c'est le cas en ce qui concerne les possibilités *SC*. On peut en effet mettre justement en cause des mondes possibles moins radicaux que ceux à la *malin génie* et tels que, en eux, pour *chaque* p l'on puisse imaginer une (ou plusieurs) possibilité(s) non- p , différente(s) de celle qu'il faudrait mettre en cause si on voulait l'opposer à *quelque autre* p . Et, à ce propos, l'on peut justement se concentrer sur des possibilités comme celles à la *mulet maquillé* ou à la *grange en papier mâché*, dont chacune d'elles constitue justement une possibilité non- p alternative à une p *différente*. S'il fallait évaluer ces possibilités (et/ou d'autres) comme susceptibles d'exister dans des mondes non- p qui se trouvent dans la partie la plus proche du voisinage non- p du monde réel, alors⁵²¹ elles ne pourraient pas être ignorées au moment où l'on se demande si une conditionnelle comme non- $p \rightarrow$ non- $(S$ croit que $p)$ est vraie. Ne pas les ignorer équivaudrait, d'autre part, à devoir considérer des possibilités qui, même si elles sont en principe éliminables⁵²², ne le seraient en tout cas jamais (ou fort rarement) *de facto* - de telle façon que, *de facto*, nous ne pourrions jamais (ou presque jamais) affirmer légitimement que nous connaissons ce que généralement nous pensons connaître. Autrement dit, toute possibilité incompatible avec une p que l'on voudrait connaître et qui soit telle que, si p était fausse, elle se réaliserait ou pourrait se réaliser, est une possibilité à propos de laquelle il semble correct d'affirmer que si nous ne savons pas qu'elle n'est pas le cas, alors nous ne savons pas que p . Et cela semble être valide non seulement pour l'alternative que Nozick appelle « alternative première à p » ($q1$), mais pour toutes ces q ($q1, q2, q3, \dots, qn$) qui représentent justement des alternatives qui pourraient effectivement se réaliser si p était fausse. Je suis, en effet, d'accord avec l'idée que « although the person who knows p need not know that not- $q1$ independently of p , he will know it if (realizing that p entails not- $q1$) he infers it from p » (*ibid.*, p. 235) ; je pense cependant que, d'autre part, pour connaître p l'on ne peut probablement pas, à la différence de ce que Nozick lui-même souhaiterait, ne pas savoir *déjà* que $q1$ - et avec celle-ci *toutes* les autres alternatives subjonctives à p - ne soit pas vraie : « We would not want to require or

519Question qui - même si elle est proposée en des termes différents - fait l'objet de la seconde des deux objections fondamentales que le sceptique peut soulever envers la théorie de la connaissance de Nozick (et que l'on analysera séparément).

520Comme Nozick lui-même le souligne.

521Même en admettant que l'on peut, au contraire, ignorer justement celles *SC*.

522À la différence de celles *SC*.

suppose that in order to know that p a person must know independently, apart from inferring this from p , that its first subjunctive alternative $q1$ doesn't hold. That requirement would threaten to move us all the way up the line ; to know that not- $q1$ is also to know that its first subjunctive alternative doesn't hold, and so on. Or is this regress stopped by the simple knowledge that not- $q1$? » (*ibid.*, p. 235).

Il ne voudrait pas exiger ni supposer cela, mais il ne précise nullement comment il pourrait, éventuellement, éviter ce qu'il désirerait justement éviter - car ne pas l'éviter équivaldrait à déclencher une régression potentiellement infinie. Et l'on ne peut pas, à mon avis, d'une manière quelconque le préciser, en croyant plutôt que si l'on accepte les conditions de la connaissance proposées par Nozick lui-même, on ne peut pas du tout éviter cette exigence. Rappelons, en effet, encore une fois, que savoir que p comporte, entre autres, que si p était fausse, la personne en question ne la croirait pas ; c'est-à-dire que cela implique que, dans tous les mondes possibles proches du monde réel où p est fausse, S ne croirait pas que p . Mais, s'il était faux que p et si, d'autre part, l'alternative *grange en papier mâché* était une alternative subjunctive à p , alors ce que je vois pourrait être une grange en papier mâché ; mais, dans ce cas, je croirais de toute manière (si je le crois quand cela est vrai) que p et je ne satisferais pas, par conséquent, la condition (3) en référence à p . Et l'on pourrait évidemment tenir le même discours pour toutes les propositions mondaines que nous supposons connaître.

Il semble donc qu'il faudrait, d'une manière ou d'une autre, prouver précisément ce que Nozick souhaitait ne pas prouver, mais que sa vision générale de la connaissance semble, au contraire, nous obliger justement à prouver ; c'est-à-dire que, en référence à une proposition p comme « ce que je vois est une (véritable) grange », l'alternative *grange en papier mâché*⁵²³ n'est non seulement pas l'alternative subjunctive première $q1$ à p , mais qu'elle n'est pas non plus *n'importe quelle* alternative subjunctive à p ; c'est-à-dire qu'elle ne représente aucune des alternatives qui pourraient effectivement se réaliser si p n'était pas vraie. Dans le cas contraire⁵²⁴, ce qui est affirmé dans I serait vrai, c'est-à-dire justement que « For almost all p , there exists a q such that q entails not- p and q might be true if p were false, and we do not know that not- q » ; et à ce moment-là, comme Nozick lui-même le dit, nous ne saurions rien ou presque rien.

En d'autres termes, il affirme qu'il ne voudrait pas que pour connaître p il faille connaître non- $q1$ d'une manière qui soit indépendante du fait de l'inférer de p , et qu'il ne le voudrait pas car cela risquerait de nous faire régresser à l'infini ; mais, d'autre part, l'on ne voit pas comment on pourrait éviter cela au moment où $q1$ a été définie *précisément* comme une alternative qui se réaliserait, ou pourrait se réaliser, si p était fausse, c'est-à-dire comme une possibilité qui se réalise dans des

523Et, de la même manière, *n'importe quelle autre* alternative que nous ne serions pas en mesure de distinguer de p .

524Et en supposant, comme il semble correct de le faire, que ce qui vaut pour cette p bien précise vaut également pour chaque p , ou presque.

mondes qui se trouvent dans le voisinage non- p du monde réel ; des alternatives de ce genre sont en effet, selon la conception de Nozick lui-même, *exactement* ce type de possibilités qu'il faut considérer pertinentes pour l'évaluation de la valeur de vérité d'une conditionnelle comme non- $p \rightarrow$ non- $(S \text{ croit que } p)$; elles doivent donc être éliminées (au lieu d'être simplement ignorées) afin qu'il soit légitime d'affirmer que nous connaissons p ; si en effet on n'était pas en mesure de les éliminer, c'est-à-dire si on ne savait pas que non- $q1$, alors si p était fausse, $q1$ pourrait justement être vraie ; mais à ce moment-là nous croirions vraisemblablement encore que p et l'on ne satisferait donc pas la condition (3) pour la connaissance de p . Bref, il semble que nous ne puissions pas exiger que l'on sache que non- $q1$ en vertu du fait de l'avoir inférée de p , au moment où, pour savoir que p , il est nécessaire (selon notre propre conception) que l'on sache *déjà* que non- $q1$ - et aussi, de façon plus générale, qu'aucune des alternatives subjunctives à p n'est pas le cas⁵²⁵.

Supposons, en effet, que l'alternative *grange en papier mâché* soit l'alternative subjunctive première $q1$ à la proposition p que « ce que je vois est une (véritable) grange ». Non seulement (pour les raisons que nous venons d'exposer) pour savoir que p , l'on devrait à ce moment-là, vraisemblablement, savoir que non- $q1$ d'une manière qui soit indépendante du fait de l'inférer de p ⁵²⁶ ; mais il serait peut-être vrai, en outre, que, pour savoir que p , l'on devrait savoir aussi que l'alternative subjunctive première à $q1$ ($q2$) n'est pas valide et que l'alternative subjunctive première à $q2$ ($q3$) ne l'est pas non plus et ainsi de suite, dans une régression justement potentiellement infinie. En effet, si p est vraie et que je crois que p , pour pouvoir affirmer légitimement que je *sais* que p , je dois savoir aussi, d'une manière qui soit indépendante du fait de l'inférer de ma connaissance présumée que p , qu'il ne s'agit pas une grange en papier mâché (non- $q1$)⁵²⁷. Mais, pour savoir que non- $q1$ il doit être vrai, entre autres, que si non-(non- $q1$) - c'est-à-dire si $q1$ - alors je ne croirais pas que non- $q1$. Mais, pour satisfaire cette condition, il semble nécessaire que je sois, d'une manière quelconque, en mesure de distinguer une grange en papier mâché, non seulement d'une véritable grange, mais aussi de toutes les autres choses qui pourraient effectivement exister si ni p , ni $q1$ étaient vraies ; en effet, si je n'étais pas en mesure d'opérer cette distinction, alors s'il s'agissait d'une grange en papier mâché, je croirais vraisemblablement encore que ce n'est pas une grange en papier mâché⁵²⁸ et, par conséquent, je ne saurais pas qu'il ne s'agit pas d'une grange en

525Condition (cette dernière) nécessaire afin qu'il soit vrai que non- $p \rightarrow$ non- $(S \text{ croit que } p)$.

526Et déjà cela ne semble pas être possible : pour *savoir* que ce que je vois n'est pas une grange en papier mâché il devrait être vrai, entre autres, que si c'était une grange en papier mâché, je ne croirais pas qu'elle ne l'est pas. Mais, si ce n'est pas, *de facto*, une grange en papier mâché, et que je ne crois pas qu'elle le soit alors, si elle l'était, je continuerais vraisemblablement à croire qu'elle ne l'est pas (du fait que les choses m'apparaîtraient identiques à leur manière de m'apparaître dans l'actualité, c'est-à-dire dans une situation où il ne s'agit justement pas d'une grange en papier mâché) : la condition 3 ne serait donc pas satisfaite pour la proposition que « ce que je vois n'est pas une grange en papier mâché », et je ne connaîtrais pas, par conséquent, cette proposition.

527Étant donné que l'on a supposé que celle-ci était l'alternative subjunctive première à p .

528Dans ce cas bien précis je croirais encore, vraisemblablement, que p - du fait que c'est ce que nous avons supposé que je crois (véridiquement) *de facto*. Mais, si je crois que p même au cas où $q1$ (car je ne sais pas distinguer entre elles toutes les choses qui apparaissent comme une grange, et je crois peut-être face à chacune d'entre elles que p),

papier mâché.

Il semble donc que je doive (pour pouvoir affirmer légitimement que je connais p) justement déclencher la régression que Nozick craignait et qui fait probablement que, pour chaque p (ou presque), il ne soit pas possible, au fond, de savoir que p ⁵²⁹.

3. Nous ne savons pas que, si p était fausse, SC ne pourrait pas se réaliser

Passons maintenant à la seconde des deux objections sceptiques mentionnées : *nous ne savons pas que, si p était fausse, SC ne pourrait pas se réaliser*.

Nous avons déjà vu pourquoi il est important, pour échapper au scepticisme tout en restant à l'intérieur d'une conception de la connaissance comme celle de Nozick, de montrer, d'une manière ou d'une autre, deux choses différentes : non seulement que la situation qui se réalise *de facto* ne correspond pas à l'un des scénarios imaginés par le sceptique, mais aussi que ces scénarios-là se réalisent seulement dans des mondes possibles qui sont éloignés du monde réel. En effet, si tel n'était pas le cas, on aurait affaire à des mondes possibles que l'on ne peut pas ignorer quand on se demande si une conditionnelle contrefactuelle comme $\text{non-}p \rightarrow \text{non-}(S \text{ croit que } p)$ est vraie ; mais, si on ne pouvait pas ignorer des mondes possibles de ce genre, il ne serait alors vraisemblablement pas vrai que si p était fausse, on n'y croirait pas, et on ne satisferait donc pas la condition (3) de la connaissance de p proposée par Nozick lui-même : si ce n'était pas vrai que j'ai deux mains, alors cela pourrait être vrai que je suis un cerveau dans une cuve ; mais si j'étais un cerveau dans une cuve, je croirais vraisemblablement toujours que j'ai deux mains et je ne satisferais donc pas la condition (3) par rapport à la proposition « j'ai deux mains ». Par conséquent, je ne connaîtrais pas la proposition « j'ai deux mains » - et l'on peut dire la même chose de n'importe quelle proposition empirique ordinaire que nous estimons généralement connaître.

Il semble donc, répétons-le, que pour satisfaire la condition (3) de la connaissance il doit être légitime d'ignorer des alternatives sceptiques. Mais quand peut-on ignorer légitimement, selon la conception de Nozick, des alternatives à une proposition donnée ? Lorsque l'on a justement affaire à une proposition qui est telle que même si elle était fausse, ces alternatives-là ne pourraient pas se réaliser. Mais est-ce que l'on est *vraiment*, en ce qui concerne une proposition comme « j'ai deux mains », dans une situation de ce genre ? En d'autres termes, a-t-on affaire à une proposition qui est telle que, même si elle était fausse, aucune alternative imaginée par le sceptique ne pourrait pas en

alors je croirais que p même si elle était (au lieu d'être une grange en papier mâché) n'importe quelle autre chose qui pourrait effectivement exister si elle n'était pas une véritable grange - si n'importe quelle autre alternative subjonctive à p était vraie.

529 Au moment où (répétons-le), pour le savoir, je dois vraisemblablement justement savoir, indépendamment du fait de l'inférer de p , que ni $q1$, ni $q2$, ni $q3$, ni, en général, n'importe quelle alternative subjonctive à p , n'est valable.

tout cas se réaliser ? De façon peut-être quelque peu surprenante, il semble en réalité qu'il n'essaye jamais de prouver *cette chose bien précise*, peut-être en s'appuyant sur nos intuitions ordinaires⁵³⁰ selon lesquelles les mondes considérés par les sceptiques ne sont justement pas dans la partie la plus proche de la bande non-*p* du monde réel⁵³¹.

Mais, je juge discutable l'approche qui consiste à se baser sur nos intuitions ordinaires pour établir la vérité ou la fausseté d'une thèse donnée⁵³², et cela pour (au moins) deux raisons. Avant tout, il ne me semble pas du tout évident qu'il existe effectivement une faculté qui correspondrait à ce que nous nous proposons de désigner par le mot « intuition » ; et même si une faculté de ce genre existait, il s'avérerait peut-être en tout cas difficile, voire impossible, de distinguer de manière certaine (ou tout du moins probable) entre nos intuitions et celles qui sont en fait (même si l'on ne s'en aperçoit pas) des croyances qui dérivent de croyances précédentes. En fait, l'argument développé par Charles Sanders Peirce (1868) à ce propos me semble encore particulièrement convaincant, et en tout cas⁵³³ jamais sérieusement réfuté ; il s'agit de l'argument selon lequel, pour pouvoir distinguer de manière claire entre des intuitions et des croyances qui dérivent de croyances précédentes, nous devrions posséder une espèce de faculté « super-intuitive »⁵³⁴ qui nous permettrait justement de distinguer immédiatement et infailliblement entre les deux typologies de croyances susdites. Mais nous n'avons, apparemment, aucune trace de l'existence de cette faculté présumée.

La seconde raison (liée à la première) pour laquelle je trouve discutable de faire confiance à nos intuitions pour décider quoi penser par rapport à n'importe quel sujet de discussion⁵³⁵, est que ce que

530Du reste, cette hypothèse est « confirmée » du fait qu'au début de la longue note (que nous avons déjà citée et commentée) dans laquelle il parle de la possibilité d'expliquer les conditionnelles subjunctives en termes de mondes possibles, il déclare que, tout au long de son texte, seule une *compréhension intuitive* des conditionnelles subjunctives elles-mêmes sera justement nécessaire (au-delà de deux ou trois occasions).

531Nous avons en effet déjà vu que, au cours de sa réflexion sur les possibilités sceptiques, il propose ce qu'il appelle la condition *C* :

C : $\text{non-}p \rightarrow SC$ ne pourrait pas se réaliser

puis, il affirme, de manière apparemment apodictique, que « Although the skeptic's imagined situations appear to show that 3 is false, they do not; *they satisfy condition C* (c'est moi qui souligne) and so are excluded » (1981, p. 200). Et il continue de la façon suivante : « The skeptic might go on to ask whether we know that his imagined situations *SK* are excluded by condition *C*, whether we know that if *p* were false *SK* would not obtain. However, typically he asks something stronger : do we know that his imagined situation *SK* does not actually obtain ? Do we know that we are not being deceived by a demon, dreaming, or floating in a tank ? And if we do not know this, how can we know that *p* ? Thus we are led to the second way his imagined situations might show that we do not know that *p* » (*ibid.*, p. 200). Et à partir de ce moment-là, il semble se consacrer uniquement à élaborer une réponse convaincante (que nous venons d'analyser de façon critique) à un sceptique qui se concentre sur un problème de ce dernier type, tout en laissant de côté le premier genre de questions.

532Il me semble qu'il est très courant - même parmi les philosophes analytiques actuellement opératifs (tout comme pour ceux qui appartiennent au passé) - de faire, implicitement ou explicitement, confiance à une approche de ce genre ; c'est-à-dire à celle qui consiste justement dans le fait de se servir de nos propres intuitions, ou tout du moins de celles qui semblent les plus stables, en les considérant, en même temps, soit comme ce qui permet de déclencher certaines réflexions (ce qui, à mon avis, est tout à fait légitime), soit comme ce qui sert à tester la plausibilité de ces réflexions elles-mêmes - sans se préoccuper pourtant, dans beaucoup de cas (sinon tous), de démontrer, d'une manière ou d'une autre, la fiabilité de cette manière bien précise de se forger des croyances.

533Tout du moins à ma connaissance.

534Faculté qui correspondrait, en quelque sorte, à une capacité d'intuitions sur des intuitions.

535Et donc même par rapport à la question consistant à savoir si les mondes imaginés par le sceptique radical sont ou

l'on appelle « intuitions » - même en admettant qu'elles représentent effectivement des pensées en quelque sorte immédiates - pourrait en réalité se révéler un phénomène culturellement déterminé. En d'autres termes, elles pourraient différer d'une culture à une autre, varier en correspondance de variations dans le contexte culturel à l'intérieur duquel se trouve le sujet que nous sommes en train de considérer - et peut-être varier aussi d'un sujet à un autre, et/ou d'un moment à un autre, même à l'intérieur d'une même culture : « [...] whether we deem a statement true in this or that possible world depends on our intuitions, and those, as I have already said, can be unstable or conflicting » (Becker 2007, p. 9). S'il en était, en effet, ainsi, alors le fait lui-même d'avoir effectivement des intuitions ne constituerait nullement, en soi, la garantie de la vérité (ou alors, tout du moins, de la plausibilité majeure) de ce que, en leur faisant confiance, nous arriverons à croire, et l'on devrait, par conséquent, essayer d'établir cette vérité différemment. Du reste, il me semble que la position du sceptique pourrait être conçue aussi⁵³⁶ comme la position des gens qui remettent justement en question nos intuitions ordinaires (et les croyances que nous basons sur elles), en se posant, par conséquent, des questions telles que la suivante : est-il vrai que les choses se passent effectivement comme nos intuitions ordinaires nous poussent à le penser ? Le fait même d'avoir la sensation nette - et la croyance que généralement on associe à elle - que la situation où l'on se trouve ne correspond à aucun des scénarios imaginés par le sceptique radical⁵³⁷, peut-il vraiment constituer, en quelque sorte, une preuve du fait que l'on ne se trouve effectivement pas dans une situation de ce genre⁵³⁸ ? Il

ne sont pas vraiment éloignés du monde réel.

536C'est-à-dire que c'est peut-être *l'une* des façons légitimes de la concevoir.

537Sensation qui est peut-être partagée par tout le monde, ou presque, à l'intérieur de *notre* contexte culturel. Il est peut-être intéressant et utile de souligner justement à cet égard que les croyances - soit celles qui dérivent, à notre avis, d'une réflexion particulière, soit celles dont nous pensons qu'elles sont le produit d'une intuition - sur ce qui existe vraiment, sur ce qu'il faut effectivement entendre par « réalité » et sur la question de savoir si (et éventuellement jusqu'à quel point) cette réalité ressemble à (ou alors, au contraire, est différente de) ce que nous percevons par le biais de nos sens, puissent apparemment varier sensiblement d'un moment à un autre et/ou d'une culture à une autre ; et cela même si désormais il semble y avoir, peut-être à cause de la globalisation de plus en plus accentuée des domaines les plus divers de l'existence, des modèles qui tendent à dominer presque dans le monde entier. Par conséquent, il semble que ceux qui voulaient fonder leur propre croyance que les mondes imaginés par le sceptique radical sont éloignés du monde réel, sur les intuitions que nous avons à ce propos devraient, *tout du moins*, fournir une justification du moins probante en faveur de l'une des deux idées suivantes : soit que nos intuitions (du moins par rapport à un sujet de ce genre) sont en réalité, en dépit des apparences, les mêmes que celles que possèdent à cet égard tous les individus, indépendamment de leur position spatiale et/ou temporelle (en fait, selon ma façon de concevoir les choses, même cela ne serait probablement pas suffisant à en prouver la fiabilité : le fait que tout le monde a les mêmes intuitions pourrait dépendre de notre manière d'être faits, plutôt que de la manière dont la réalité est faite) ; soit que, même si les intuitions à cet égard pouvaient varier d'un moment à un autre et/ou d'un lieu à un autre, celles que nous avons généralement dans notre contexte culturel (où par « notre » l'on entend celui de la « civilisation occidentale » au sens large) jouissent néanmoins d'une fiabilité majeure par rapport aux autres - et dans ce cas, pour quelle raison cela arriverait-il. Et dans les deux cas, le fait de produire une justification adéquate de ce genre (s'il était possible de la produire) semble équivaloir à ne pas se fonder, en dernière analyse, sur ces intuitions elles-mêmes pour décider quoi croire (ou ne pas croire). De toute manière, il ne me semble pas voir des tentatives de ce genre, tandis que semble dominer (parfois peut-être explicitement, mais beaucoup plus souvent implicitement) la conviction opposée - c'est-à-dire qu'il y ait une uniformité forte, si ce n'est même l'universalité la plus complète, relativement au contenu de ce que nous arrivons à croire par le biais de cette faculté intuitive présumée, dont l'existence et la fiabilité sont justement acceptées, dans de nombreux cas, de manière totalement non critique.

538En fait, si l'on pensait que l'on pouvait faire confiance à nos intuitions pour établir quels mondes possibles il faut considérer comme proches (ou alors éloignés) du monde réel, pourquoi ne devrait-on pas, à ce moment-là, s'en servir même pour établir si, *de facto*, le monde réel correspond ou non à l'un de ces mondes possibles imaginés par

se pourrait que ces sentiments-là eux-mêmes soient culturellement déterminés - et cela, bien évidemment, indépendamment du fait que nous en sommes éventuellement conscients. Il semble en effet que si nous analysons des contextes spatialement et/ou temporellement différents du nôtre, l'on peut justement « constater » qu'il existe en eux des différences, soit du point de vue de ce que les sujets qui s'y trouvent *ressentent* comme vrai⁵³⁹, soit du point de vue de ce que (tout du moins en partie à cause de ce ressenti-là) ils croient. Et, même en admettant que la situation où l'on se trouve *de facto* ne correspond à aucune de celles imaginées par le sceptique radical, il reste à voir s'il est légitime de se fier à nos intuitions pour établir que ces mondes *SC*, au-delà de ne pas se réaliser *de facto*, sont clairement éloignés du monde réel : « The main criterion for success is that the theory must respond to our considered judgments and intuitions about cases of knowledge ; we can then unpack its consequences » (*ibid.*, p. 13). Pour pouvoir affirmer légitimement cela, il semble en fait qu'il faudrait, tout du moins, avoir, d'une manière ou d'une autre, montré (comme nous venons justement de le dire) la fiabilité de nos intuitions à cet égard - voire de la faculté intuitive en tant que telle.

Si on ne montre donc pas ce que nous avons tendance à croire en vertu de nos intuitions ordinaires alors, *ipso facto*, on ne montre pas que l'on peut connaître *p* : si les mondes possibles imaginés par le sceptique se trouvent - contrairement à ce qui nous est apparemment suggéré par nos intuitions - dans la partie la plus proche de la bande non-*p* du monde réel, alors si *p* était fausse *SC* serait vraie ou pourrait l'être ; l'on ne satisferait donc pas, à ce moment-là, la condition (3) de la connaissance de *p*. On peut donc, à ce moment-là, se demander : comment pourrait-on savoir *cette* chose *bien précise* ?

Pour pouvoir affirmer légitimement que l'on *sait* que si *p* n'était pas vraie, les possibilités *SC* ne se réaliseraient pas en tout cas, la proposition que « si non-*p*, alors non-*SC* » doit apparemment satisfaire elle aussi les conditions de la connaissance proposées par Nozick. Elle doit donc être telle que le sujet la croie véridiquement, ne la croirait pas si elle était fausse, et la croirait si elle était vraie. Appelons *r* la proposition « si non-*p*, alors non-*SC* » et demandons-nous : même en admettant que *r* soit vraie⁵⁴⁰, s'agit-il d'une proposition qui est telle que, si elle était fausse, on ne la croirait pas ? Dire que *r* est fausse équivaut à dire qu'il n'est pas vrai que « si *p* était fausse, *SC* ne se réaliserait pas », c'est-à-dire que si *p* était fausse, *SC* *pourrait* se réaliser. On peut alors se demander : qu'est-ce que nous croirions au cas où, si *p* était fausse, *SC* pourrait se réaliser ? Croirait-on que *SC* pourrait

le sceptique radical ?

539C'est-à-dire qu'ils ont l'impression, peut-être très nette aussi, que c'est vrai. Nous ne sommes pas, en tout cas, en train de soutenir que l'intuition - que nous avons approximativement définie comme la faculté présumée qui nous fait accepter une croyance donnée, ou tout du moins qui nous suggère une idée donnée, d'une manière apparemment immédiate - *s'identifie* à un certain type de sensation, mais seulement que ce que l'on appelle des « intuitions » semble consister (indépendamment de leur origine effective et nature) en des pensées généralement accompagnées par un sentiment (plus ou moins net) de confiance en la vérité du contenu de ce que, par le biais de ces pensées elles-mêmes, l'on veut exprimer.

540Mais, est-ce vraiment ainsi ? Et comment pourrait-on l'établir ?

se réaliser ou alors continuerait-on à croire que SC ne pourrait pas en tout cas se réaliser ? La situation qui se réaliserait au cas où, si p était fausse, SC serait vraie ou pourrait l'être, n'est pas distinguable⁵⁴¹ de celle qui se réaliserait au cas où, si p était fausse, SC ne serait pas vraie ni ne pourrait l'être. Si donc dans ce dernier cas - au cas où r serait vraie - nous croyions (comme nous le croyons) que r est vraie, pourquoi ne devrait-on pas le croire en tout cas même si r était fausse ? On a vu, en effet, que Nozick semble fonder (ne serait-ce que tacitement) sa propre croyance que SC ne se réaliserait pas même si p était fausse, sur nos intuitions ordinaires à propos de ce sujet⁵⁴². Du reste, l'on ne voit pas, dans le cas contraire, ce qui pourrait légitimer, d'une manière quelconque, le fait qu'il affirme apodictiquement, sans ressentir apparemment aucun besoin de fournir des raisons à cet égard, que les choses se passeraient ainsi. Mais, si nous avons effectivement ces intuitions et que nous nous basons vraiment sur elles pour croire que r ⁵⁴³, l'on continuerait alors vraisemblablement à le croire même si (à la différence de ce que l'on suppose être le cas) ce n'était pas le cas, c'est-à-dire même au cas où, si p était fausse, SC pourrait être vraie. Étant donné qu'en effet une situation de ce genre serait indistinguishable, du point de vue des apparences dont on disposerait si l'on s'y trouvait, de la situation actuelle (que l'on a supposé être une situation où r est vraie), pourquoi nos intuitions devraient-elles, dans une situation contrefactuelle de ce genre, nous suggérer cependant des choses différentes ? En d'autres termes, même si r était fausse, nous continuerions vraisemblablement à croire⁵⁴⁴ que r est vraie, c'est-à-dire qu'il est vrai que « si non- p , alors non- SC ». On ne satisferait donc pas la condition (3) en référence à r et l'on ne pourrait pas, par conséquent, affirmer légitimement savoir que r . Mais si nous ne savons pas que r , nous pourrions ne pas savoir non plus que p ⁵⁴⁵; pour savoir que p il faut en effet, entre autres, que si p était fausse on ne la croirait pas ; c'est-à-dire qu'il doit être vrai que dans tous les mondes proches du monde réel où p est fausse, S ne croirait pas que p ; mais nous venons de voir que nous ne savons pas que r , c'est-à-dire que nous ne savons pas que, si p était fausse, SC ne se réaliserait pas ; c'est-à-dire que nous ne savons pas que les mondes possibles imaginés par le sceptique radical sont éloignés du monde réel ; mais alors, pour ce que nous en savons, il se pourrait aussi qu'ils soient proches du monde réel ; mais, si tel était le cas, l'on ne pourrait pas les ignorer quand on se demande si une conditionnelle contrefactuelle comme $non-p \rightarrow non-(S \text{ croit que } p)$ est vraie ; et ne pas les ignorer rendrait

541 Par définition.

542 Ou alors, tout du moins, la référence à nos intuitions ordinaires semble *la seule* occasion où il fait apparemment allusion à quelque chose qui pourrait éventuellement être utilisé pour essayer de justifier la croyance en question.

543 Si donc, pour le dire en des termes nozickiens, se baser sur nos intuitions représentait la méthode bien précise par laquelle l'on se forge la croyance en question.

544 Si nous le croyons déjà - c'est-à-dire si nous pensons que, *de facto*, les choses se passent de telle façon que, si p était fausse, SC ne serait pas vraie ni ne pourrait l'être.

545 Nous sommes en effet (nous l'avons déjà souligné) en train d'admettre que p est vraie (et crue), pour nous demander ensuite si, même dans ce cas-là, il serait possible de parler de notre croyance vraie que p comme d'une connaissance ; et l'on est en train d'affirmer (en suivant Nozick sur ce point bien précis) qu'il serait peut-être légitime d'en parler en ces termes seulement s'il était vrai - chose que nous ne semblons pourtant pas pouvoir savoir - que r , c'est-à-dire que $non-p \rightarrow non-SC$.

vraisemblablement impossible de satisfaire la condition (3) de la connaissance de p ; c'est-à-dire qu'il serait vraisemblablement vrai, à ce moment-là, que si p était fausse, nous pourrions continuer à croire que p : s'il était faux que j'ai deux mains et que le monde possible où je suis un cerveau dans une cuve pouvait se réaliser si la proposition « j'ai deux mains » n'était pas vraie, alors si je n'avais pas deux mains je pourrais encore croire que je les ai⁵⁴⁶ et je ne *saurais* pas, par conséquent, que j'ai deux mains. Bref, pour savoir que j'ai deux mains il doit être vrai que si je n'avais pas deux mains, aucune des situations imaginées par le sceptique radical ne pourrait, en tout cas, se réaliser - sinon, je croirais encore que je les ai ; mais il semble que je ne sais pas cette dernière chose, je pourrais donc - au cas où ces situations sceptiques-là pourraient justement se réaliser si p était fausse - ne pas savoir non plus que j'ai deux mains : « The skeptic's possibilities (let us refer to them as *SK*), of the person's being deceived by a demon or dreaming or floating in a tank, count against the subjunctive

(3) if p were false then S wouldn't believe that p

only if (one of) these possibilities would or might obtain if p were false ; only if one of these possibilities is in the not- p neighborhood of the actual world. [...] If p were false S still would not believe that p , even though there is a situation *SK* in which p is false and S does believe p , provided that this situation *SK* wouldn't obtain if p were false. If the skeptic describes a situation *SK* which would not hold even if p were false then this situation *SK* doesn't show that 3 is false and so does not (in this way at least) undercut knowledge » (Nozick 1981, pp. 199-200).

Dirait-on peut-être que, même si Nozick n'essaye d'élaborer aucune justification en faveur de l'idée que les mondes possibles imaginés par le sceptique radical sont éloignés du monde réel, une justification de ce genre est possible (et en tout cas peut-être présupposée, d'une manière quelconque, par Nozick lui-même) ? Et en quoi pourrait-elle, à ce moment-là, consister ? Si en effet l'on possédait une raison valide de penser que les mondes imaginés par le sceptique radical sont éloignés du monde réel, et que l'on se basait sur elle pour le croire alors, s'ils ne l'étaient pas, il semble qu'il nous manquerait la raison qui nous pousse à croire qu'ils le sont ; mais alors, vraisemblablement, nous ne croirions plus qu'ils le sont - ou alors, tout du moins, on ne le croirait pas pour *cette* raison bien précise, en se servant de *cette* méthode bien précise - et l'on pourrait donc, par conséquent, légitimement parler de notre croyance que ces mondes-là sont éloignés du monde réel comme d'une connaissance.

Nous pouvons donc nous demander justement quelles raisons nous avons (si nous en avons) de penser que ces mondes possibles-là sont effectivement éloignés du monde réel.

⁵⁴⁶Si la raison qui fait qu'il n'est pas vrai que j'ai deux mains est que je suis un cerveau dans une cuve - situation qui, pour ce que nous en savons, pourrait justement effectivement se réaliser si la proposition « j'ai deux mains » était fausse - alors, dans cette situation-là, je continuerais vraisemblablement à croire que j'ai deux mains.

Nous avons déjà vu que, selon Nozick, affirmer qu'un monde possible est éloigné du monde réel équivaut (en gros) à affirmer qu'il n'est pas suffisamment similaire au monde réel, c'est-à-dire qu'il ne présente pas de similarités (suffisamment) saillantes avec le monde réel lui-même. Mais, pouvons-nous vraiment parler des mondes imaginés par le sceptique radical comme de mondes qui ne présentent pas de similarités significatives avec le monde réel - que l'on *suppose* être, au contraire, un monde d'objets matériels qui existent effectivement hors du sujet et indépendamment de ce dernier ? Il semble en effet qu'il n'est pas correct d'affirmer qu'ils ne présentent *aucune* similarité avec le monde réel, du fait qu'il s'agit de mondes qui sont tellement similaires, sous certains aspects bien précis, au monde réel, qu'ils sont, sous ces aspects-là, identiques à celui-ci. La seule voie praticable semble alors être celle qui consiste à montrer que ces similarités-là, même si elles existent, peuvent justement être légitimement évaluées comme non saillantes. Mais quelle est la similarité en question ? En quoi les mondes possibles imaginés par le sceptique sont-ils similaires au monde réel (d'après notre façon de le concevoir) ? Nous avons déjà précisé que cette similarité consiste en une identité du point de vue des apparences disponibles dans les deux typologies de mondes, des données probantes auxquelles n'importe quel sujet pourrait se confronter s'il se trouvait dans le « monde réel » ou alors, au contraire, dans l'un de ces mondes possibles-là. Il semble alors que quelqu'un qui voudrait défendre la thèse selon laquelle nous avons, d'une manière ou d'une autre, toute légitimité à ignorer ces mondes sceptiques, devrait *au moins* réussir à montrer qu'une similarité de ce genre n'est finalement pas saillante ou, en tout cas, qu'elle n'est pas suffisamment saillante pour rendre les mondes possibles qui ont une similarité de ce genre avec le monde réel, effectivement proches du monde réel lui-même. Et il ne me semble pas du tout clair comment on pourrait y parvenir, au moment où l'on a affaire à une similarité qui dépend de facteurs qui semblent jouer un rôle actif et décisif à l'intérieur du processus de formation de nos croyances⁵⁴⁷. C'est en effet sur la base des données probantes disponibles que l'on se forme ces croyances-là, et ces données sont identiques, par stipulation, dans les deux situations différentes (celle ordinaire et celle radicalement sceptique).

Dans la suite du texte, on aura l'occasion de souligner pourquoi ce point bien précis finit par créer des problèmes apparemment insurmontables, y compris à l'intérieur d'une théorie de la connaissance comme celle de Lewis. En effet, en essayant de rédiger une liste de règles qui prescriraient quels sont les mondes possibles que nous pouvons ignorer dans nos attributions de

⁵⁴⁷L'importance de ces facteurs-là est du reste soulignée (nous l'avons déjà vu) par Nozick aussi, au point qu'il en arrive à parler de l'« apparence perceptive » et de la « vision actuelle réelle » *non pas* comme de deux méthodes différentes de se forger une croyance, mais comme de *la même* méthode, de la même manière d'arriver à une croyance. Si, d'une part, elles peuvent en effet être distinguées « de l'extérieur », elles ne le peuvent pas « de l'intérieur », et c'est justement de l'intérieur qu'il faut, *à son avis*, évaluer la méthode en question quand on se demande si une proposition donnée que nous sommes en train de considérer satisfait ou non les conditions de la connaissance (qui font justement, on l'a déjà remarqué, aussi référence à la méthode par laquelle on parvient à se forger une croyance : « The notion of knowledge holds the method fixed [...] but not that fixed - fixed enough only to exclude differences the person would detect, believing it to constitute a difference » (1981, p. 232).

connaissance et d'ignorance, il finit par en formuler au moins une⁵⁴⁸ qui semble avoir un caractère hautement problématique. En prescrivant que nous ne pouvons pas ignorer les mondes qui sont trop similaires à l'actualité sous certains aspects (saillants), il semble, en fait, nous obliger à considérer même ces mondes possibles qu'il voulait expressément exclure, et pour exclure lesquels⁵⁴⁹ ces règles elles-mêmes avaient été élaborées.

Bref, d'une part, les théoriciens des alternatives pertinentes⁵⁵⁰ prétendraient avoir élaboré, au moyen de leurs théories, une réponse convaincante au scepticisme, mais, de l'autre, ils semblent obligés de considérer comme pertinentes des alternatives qui présentent des similarités frappantes avec l'actualité ; et, à ce moment-là, il devient difficile - voire impossible - de démontrer justement pourquoi l'*identité* à l'actualité d'une situation concevable donnée du point de vue des données probantes, ne devrait pas suffire, en soi, pour faire de cette situation concevable une alternative pertinente à l'actualité elle-même. On ne voit pas, en d'autres termes, pour quelles raisons⁵⁵¹ la métrique sur laquelle l'on s'appuie pourrait négliger, comme critère pour évaluer la proximité d'un certain monde possible à l'actualité, celui qui consiste à se baser sur les similarités qui existent au niveau des apparences disponibles dans les deux typologies de mondes comparées. Il est vrai que cela semble nous obliger justement à considérer comme pertinentes même les alternatives du genre *malin génie*, et en effet il s'agit là de l'une des raisons qui font que je me méfie de l'approche tout entière que les théoriciens des alternatives pertinentes ont eue envers le sujet en question. Mais, même en admettant qu'une alternative de ce genre ne soit pas effectivement pertinente, il semble que nous ne pourrions pas, en tout cas, en ignorer d'autres - comme, par exemple, celle selon laquelle ce que je vois est, ou pourrait *de facto* être, une grange en papier mâché - qui sont aussi *physiquement* possibles et propres à invalider nos attributions de connaissance.

Pour résumer, si la méthode utilisée pour croire (supposons véridiquement) que *r* consiste à se fonder sur nos propres intuitions ordinaires en la matière alors, même si *r* était fausse, l'on continuerait vraisemblablement à croire que *r*⁵⁵²: la condition (3) de la connaissance ne serait donc pas satisfaite pour *r*.

Si, au contraire, la méthode utilisée pour croire que *r*, est celle qui consiste à se baser sur les

548Je me réfère ici à la soi-disant *règle de Ressemblance* même si, on le verra, ce n'est peut-être pas la seule règle qui nous permet de (ou alors nous oblige à) considérer, malgré lui, les mondes *SC* comme non ignorables.

549C'est en effet la raison principale, si ce n'est la *seule* raison.

550Et, plus généralement, n'importe quelle personne qui ait (comme Nozick) une conception selon laquelle la nature logique effective de certaines possibilités n'est pas suffisante, en soi, à rendre ces possibilités-là non ignorables dans nos attributions de connaissance.

551Au-delà de la simple volonté d'exclure *ad hoc* ce qu'il serait utile - voire indispensable - d'exclure pour pouvoir accomplir des attributions plausibles de connaissance.

552Au fond il s'agit, par stipulation, de deux situations dans lesquelles *p* est vraie, et qui diffèrent entre elles concernant ce qui arriverait, ou pourrait arriver, si *p* n'était pas vraie ; mais soit dans le cas où *SC* pourrait se réaliser si *p* était fausse, soit dans celui où *SC* ne pourrait pas se réaliser si *p* était fausse, l'on disposerait des mêmes apparences pour évaluer la manière dont les choses se passent effectivement, c'est-à-dire si *SC* pourrait ou non, à ce moment-là, se réaliser.

raisons que nous aurions en faveur de r , et si ces raisons renvoient, finalement⁵⁵³, à l'idée que les mondes imaginés par le sceptique radicale ne présentent pas de similarités suffisamment saillantes avec l'actualité, il faudrait alors démontrer que les choses se passent vraiment ainsi. Si, en effet, ce n'était pas vrai, et si, d'autre part, la proximité éventuelle d'un monde possible donné avec le monde réel *s'identifiait* avec la similarité sur des aspects saillants entre les deux mondes en question⁵⁵⁴, alors tout simplement il semble qu'il ne serait pas vrai que r ; et l'on ne pourrait pas, par conséquent, moins que jamais, parler légitimement de notre croyance que r comme d'une connaissance.

Quoi qu'il en soit, Nozick n'essaye pas du tout (comme nous l'avons déjà précisé) de répondre à un sceptique qui pense que nous ne savons pas qu'une possibilité du type *cerveau dans une cuve* ne se réaliserait pas si une proposition comme « j'ai deux mains » était fausse. Et il ne répond pas non plus à un sceptique qui pense que, dans une situation de ce genre⁵⁵⁵, même une possibilité beaucoup moins radicale que celle du type *cerveau dans une cuve*⁵⁵⁶ pourrait se réaliser et être en tout cas suffisante pour nous empêcher de satisfaire la condition (3) pour p , et donc pour invalider nos attributions de connaissance même en rapport avec les propositions les plus ordinaires. Nozick dit en effet à ce propos : « The skeptic's alternative SK is not what actually would or might obtain if p did not ; so, we can track and therefore know p without tracking or knowing not-SK » (1981, p. 219). Mais, encore une fois, comment établir que l'alternative sceptique SC ne coïncide pas avec ce qui existerait ou pourrait exister si p n'était pas vraie ? Il semble en effet, nous l'avons déjà vu, qu'une affirmation de ce genre est l'équivalent de l'affirmation selon laquelle les possibilités SC sont telles qu'elles ne se trouvent pas dans la partie la plus proche du voisinage non- p du monde réel. Mais *que* cela soit vraiment le cas ne peut apparemment être établi qu'à la lumière d'une métrique préalablement choisie. Et il semble qu'il faudrait donc, avant tout, prouver d'une manière quelconque que notre choix bien précis n'a pas été arbitraire, c'est-à-dire qu'il existe de bonnes raisons d'adopter la métrique bien précise que l'on a adoptée et non d'autres qui seraient basées sur *d'autres* critères⁵⁵⁷. Et une preuve de ce genre devrait apparemment se réduire à - ou, tout du moins, comporter aussi - une preuve du fait qu'il est en quelque sorte légitime que nous ignorions des possibilités qui présentent, cependant, des similarités avec l'actualité telles qu'elles rendent les mondes possibles où des possibilités de ce genre se réalisent, identiques, de ce point de vue bien précis, au monde actuel lui-même. Et si l'on essaye d'argumenter que l'on peut ignorer ce genre bien précis de ressemblances car, tout en existant effectivement, elles ne seraient néanmoins pas significatives, il faudrait alors apparemment démontrer pourquoi ne serait pas significative une

553 Comme il semble que cela devrait se passer.

554 « Proche » et « similaire » sont en effet apparemment utilisés, du moins par rapport à cet aspect bien précis de la philosophie de Nozick, comme des synonymes.

555 C'est-à-dire au cas où p serait fausse.

556 Comme ce serait une possibilité à la *grange factice*.

557 Qu'ils soient implicitement ou alors explicitement présumés au moment où l'on accomplit les évaluations de proximité présumée à la lumière de la métrique bien précise que nous adoptons.

similarité qui concerne des facteurs qui correspondent pourtant à *ce sur la base duquel* l'on se forge, vraisemblablement, nos croyances empiriques.

Bref, si la pertinence d'une alternative donnée est établie à la lumière de la métrique bien précise que l'on a adoptée, il semble qu'il faudrait alors établir comment décider, d'une manière qui ne résulte pas arbitraire, de la pertinence d'une métrique donnée. Et si⁵⁵⁸ nous ne pouvons apparemment pas savoir si les situations imaginées par le sceptique radical satisfont la condition *C*, alors l'on ne peut vraisemblablement pas le savoir, moins que jamais, si au lieu de considérer des hypothèses radicalement sceptiques, nous en considérons d'autres ; c'est-à-dire si nous considérons des situations⁵⁵⁹ qui semblent beaucoup moins radicales que les premières et telles qu'elles sont en accord avec les « acquisitions » les plus solides des plus solides parmi nos théories physiques en vigueur.

En effet, s'il existe des mondes proches du monde actuel dans lesquels non-*q* (« ce que je vois est une grange en papier mâché ») est vraie ou pourrait *de facto* l'être, la méthode par laquelle l'on se forme une croyance dans ces mondes-là⁵⁶⁰ conduit alors, ou pourrait conduire, à une croyance fausse - ce qui fait que, au fond, il n'est pas vrai que cette personne-là, avec cette méthode-là, croirait la vérité.

Dirait-on peut-être, encore une fois, que n'importe quel monde possible où une alternative de ce genre se réalise, ou pourrait se réaliser, est éloigné du monde réel ? Même dans ce cas (tout comme pour celui des possibilités *SC*) l'on ne peut apparemment pas affirmer qu'un monde de ce genre serait éloigné du monde réel en raison du fait qu'il ne présenterait pas aucune similarité avec ce dernier⁵⁶¹ ; il semble que l'on aurait en effet affaire à un monde tellement similaire, sous certains aspects bien précis, au monde réel, qu'il serait, sous ces aspects-là, identique (par stipulation) au monde réel. Et, d'autre part, cette identité n'est pas « contrebalancée »⁵⁶² par une diversité radicale sous d'autres aspects, par exemple du point de vue de ce qui serait vrai dans ce monde-là : la plupart des choses qui sont vraies dans le monde réel, seraient également vraies dans un monde de ce genre. Autrement dit, le monde possible où il y a, dans la région que l'on est en train de considérer, des granges factices, diffère du monde réel - *dans la mesure où* le monde réel serait caractérisé par l'absence *totale* de granges factices - seulement en vertu de la présence, dans ce monde possible, de quelques granges factices. Il est, par contre, égal à celui-là non seulement du point de vue des

558Étant donné qu'il ne semble pas y avoir de moyens en quelque sorte objectifs pour exclure de l'ensemble des critères pertinents pour l'évaluation de la proximité effective d'un monde possible donné avec le « monde réel », celui qui consiste à repérer les similarités entre les mondes en question du point de vue des apparences disponibles pour les sujets qui s'y trouvaient.

559Comme celle où il y a des granges en papier mâché aux alentours du sujet en question.

560Qui semble être *exactement celle-là même* en vertu de laquelle l'on se forme une croyance dans une situation où non-*q* n'est pas le cas ni ne pourrait *de facto* l'être.

561Mais, existe-t-il, au fond, des mondes possibles qui ne présentent aucune similarité saillante avec le monde réel - qui sont *absolument* éloignés du monde réel (toujours à partir de ce qu'est notre manière, vraisemblablement faillible, de concevoir le monde réel lui-même) ?

562À la différence de ce qui se passe avec des mondes à la *malin génie*.

données probantes dont n'importe quel sujet qui s'y trouverait disposerait, mais aussi de *tous* les autres points de vue : hormis qu'en ce qui concerne la présence de quelques granges factices, il semble en effet qu'il soit complètement identique au monde réel ; c'est-à-dire que l'on pourrait apparemment le concevoir comme étant composé exactement des mêmes objets⁵⁶³ que ceux qui constituent le monde réel⁵⁶⁴ - y compris un sujet que l'on peut imaginer, dans ce monde possible-là, comme identique⁵⁶⁵ au sujet qui observe, dans le monde réel, ce qui semble être une grange dans une région dépourvue de granges factices⁵⁶⁶. Une similarité ultérieure consisterait dans le fait que même ce monde possible⁵⁶⁷ pourrait, aurait pu ou pourra se réaliser - toujours dans un sens plus fort de la simple possibilité logique ; c'est-à-dire que même en admettant que notre monde soit effectivement réglé par des lois de la nature, rien n'empêche que la situation où l'alternative *grange en papier mâché* pourrait effectivement se réaliser, puisse vraiment correspondre et/ou avoir correspondu à l'actualité de quelqu'un⁵⁶⁸. De ce point de vue, ce monde-ci diffère d'un monde à la *malin génie*, où au contraire tout (par stipulation) serait différent du monde réel, hormis du point de vue de la façon d'apparaître de ces deux typologies différentes de mondes.

On pourrait donc à ce moment-là penser, en vertu de ce que nous venons de souligner, qu'un monde à la *grange en papier mâché* est plus proche du monde réel qu'un monde à la *malin génie*, et que cela soit vrai *dans l'absolu*. Mais, même si tel était le cas, cela ne serait apparemment pas suffisant pour prouver qu'un monde à la *malin génie* est ignorable. Pour prouver cela, il semble en effet qu'il faudrait démontrer qu'un monde de ce genre - tout en étant peut-être plus éloigné du monde réel qu'un monde à la *grange en papier mâché* - n'est pas, en tout cas, trop proche du monde réel pour que l'on puisse légitimement l'ignorer ; c'est-à-dire qu'il ne fait pas en tout cas partie du voisinage non-*p* du monde réel.

En outre, à bien des égards, il serait peut-être plus éloigné du monde réel sous certains aspects, mais *en même temps* plus proche de celui-ci sous d'autres.

En effet, il semble qu'un monde à la *malin génie* serait plus similaire au monde actuel qu'un monde à la *grange en papier mâché*, en raison du fait que l'on aurait affaire à un monde qui n'est pas *du tout* distinguable, au niveau phénoménologique, du monde réel ; c'est-à-dire qu'il ne l'est pas

563Qui se soumettraient aux mêmes lois de la nature qui à notre avis décrivent les relations réciproques effectives entre les objets du monde réel.

564Telle est, évidemment, la raison pour laquelle l'on peut parler d'un monde de ce genre comme d'un monde où sont en vigueur presque *les mêmes vérités* qui sont en vigueur dans le monde réel : du fait que dans ce monde-là il n'y a que quelques granges factices, dans la plupart des cas où un sujet voit quelque chose qui semble être une (véritable) grange, et qu'il croit, par conséquent, qu'il s'agit d'une (véritable) grange, elle serait en effet une (véritable) grange.

565Biologiquement, psychologiquement, biographiquement, etc...

566Soulignons, en passant, que dans la conception de Lewis il faudrait considérer un sujet de ce genre comme *n'étant pas* le même sujet que celui que nous sommes en train de considérer en référence avec le monde réel, mais comme ce qu'il appelle l'une de ses « counterparts ».

567Tout comme le monde réel.

568Éventuellement il pourrait s'agir aussi de l'actualité du sujet même que l'on est en train de considérer et pour lequel, *en ce moment*, l'actualité est au contraire une situation dépourvue de granges factices.

non seulement en référence à l'instant temporel bien précis que nous sommes en train de considérer, mais aussi *quel que soit* l'instant temporel que nous choisissons de considérer. De ce point de vue, un monde à la *grange en papier mâché* diffère, au contraire, du monde réel en raison du fait que, même si dans la fraction temporelle que l'on est en train de considérer, les apparences disponibles au sujet sont (par stipulation) exactement les mêmes que celles dont il disposerait dans le monde réel, dans un instant temporel *différent* elles pourraient aussi différer. Le sujet en question pourrait en effet, par exemple, s'approcher de l'objet en question jusqu'à pouvoir le toucher, et à ce moment-là le frapper avec un instrument contondant ; de cette manière, il pourrait, par conséquent, s'apercevoir peut-être que l'on avait justement affaire à une grange en papier mâché⁵⁶⁹.

Bref, un monde à la *grange en papier mâché* - même s'il n'est peut-être à notre avis pas ignorable - semble être, tout du moins *en principe*⁵⁷⁰, éliminable. De ce point de vue, il diffère évidemment d'un monde à la *malin génie*, qui est construit de telle façon qu'il est complètement indistinguable de ce que nous présumons être le monde réel : n'importe quelle chose qui arrive à notre avis dans le monde réel, est une chose qui est aussi compatible avec l'hypothèse que notre monde soit justement, au contraire, un monde à la *malin génie*.

Essayons, pour conclure, de montrer ultérieurement que certains mondes possibles peuvent peut-être être considérés comme plus proches du monde réel (ou similaires à lui) par rapport à d'autres sous certains aspects (saillants), mais plus éloignés sous d'autres. À ce propos, nous pouvons comparer, par exemple, un monde possible caractérisé par la présence d'un nombre très réduit de granges en papier mâché, à un autre caractérisé par l'abondance de granges en papier mâché ; l'on peut ensuite se demander à partir de quel point de vue, l'on pourrait affirmer que le premier serait vraisemblablement le plus proche du monde réel - en concevant celui-ci comme étant caractérisé par l'absence totale de granges en papier mâché - et à partir de quel autre point de vue, ce serait plutôt le deuxième qui est le plus proche du monde réel.

En effet, à certains égards, il semble qu'un monde possible où il n'existe qu'une seule grange en papier mâché, située dans un lieu bien précis, est plus similaire au monde réel qu'un monde possible où il existe beaucoup de granges en papier mâché éparpillées dans plusieurs régions⁵⁷¹. Mais, sous un autre point de vue, c'est peut-être ce dernier monde possible qui est le plus similaire au monde réel par rapport à un monde caractérisé par un nombre très réduit de granges en papier mâché. Et il

⁵⁶⁹Où alors qu'en effet, elle ne l'était pas.

⁵⁷⁰Même si, probablement, jamais ou (dans la meilleure des hypothèses) pas très souvent *de facto*.

⁵⁷¹Il serait en effet plus similaire au monde réel qu'un monde possible caractérisé par l'abondance de granges factices, en raison du fait que dans le monde en question il y aurait justement très peu de granges factices (une seule), et que dans le monde réel il n'y en a (supposons-nous) pas du tout ; c'est-à-dire qu'il lui serait similaire du point de vue de la *quantité totale* de granges en papier mâché que l'on peut y trouver (et, par conséquent, de la quantité totale de croyances véridiques concernant des objets qui apparaissent comme des granges - tout du moins jusqu'à ce que l'on n'arrive pas à *croire* que, justement, il existe beaucoup de granges factices dans le monde, car, dans ce cas, l'on cesserait vraisemblablement de tenir pour acquis que nous nous trouvons, dans des circonstances pertinentes, face à une véritable grange).

le serait, tout du moins, en raison du fait que dans un monde caractérisé par la présence de beaucoup de granges en papier mâché - et qui pour le reste serait identique au monde réel - il n'y aurait pas, ou presque pas⁵⁷², d'objets qui apparaissent *exceptionnellement* comme identiques à d'autres tout en ne l'étant finalement pas⁵⁷³. Ce serait, autrement dit (tout comme notre monde actuel), un monde peuplé seulement, ou presque, d'apparences dont les propriétés phénoménologiques sont *régulièrement* (et non *exceptionnellement*) associées à certains types d'objets bien précis⁵⁷⁴. Il différerait au contraire du monde actuel en raison du fait que, dans ce monde possible-là, certaines apparences bien précises seraient régulièrement associables à des types d'objets *différents*⁵⁷⁵, tandis que dans le monde actuel, certaines apparences bien précises sont, supposons-nous, régulièrement associées à *un seul* type d'objets. Bref, il ressemblerait justement au monde actuel pour la *régularité* dont certaines apparences sont associables, dans ce monde possible-ci tout comme dans le monde actuel, à certains objets bien précis ; tandis que dans un monde possible où il existe très peu de granges en papier mâché il y aurait des apparences qui seulement *exceptionnellement*, et non *régulièrement*, seraient des apparences d'un objet bien précis plutôt que d'un autre.

Les remarques que nous venons de proposer visent à essayer de montrer le caractère apparemment relatif d'une notion comme celle de *proximité* - ce qui fait que, même en admettant que notre monde ne soit sûrement pas un monde *SC*, il n'est peut-être pas correct d'affirmer que les mondes *SC* sont *absolument* éloignés du monde réel. Cette relativité est, nous l'avons déjà souligné à plusieurs reprises, double : relativité des critères à partir desquels établir la proximité en question⁵⁷⁶ et relativité du degré de proximité avec le monde réel qu'un monde possible devrait exhiber pour être correctement évalué comme étant *suffisamment* proche au monde réel lui-même.

Le contextualisme épistémique, du reste, semble avoir été élaboré (tout du moins en partie) *précisément* pour essayer d'expliquer cette relativité présumée. En d'autres termes, les auteurs qui ont développé une conception de ce genre, visent justement à montrer que l'on ne peut probablement pas ignorer les possibilités envisagées par le sceptique radical jusqu'à ce que l'on se trouve dans un contexte éminemment philosophique. D'autre part, ils ont tendance à penser que c'est

572 Tout comme dans le monde réel.

573 Dans le cas en question, des objets qui apparaissent *exceptionnellement* comme des (véritables) granges tout en n'en étant pas.

574 En supposant justement que, dans le monde réel, ce qui arrive avec les granges arrive aussi avec n'importe quelle autre typologie d'objets (ou presque) - c'est-à-dire que, pour n'importe quel type d'objets (ou presque) que nous sommes en train de considérer, certaines apparences bien précises sont, dans le monde réel, associables à des objets de ce type-là *régulièrement*, et non *exceptionnellement*.

575 Les mêmes apparences seraient régulièrement associables, par exemple, *soit* à une véritable grange, *soit* à une grange en papier mâché.

576 Ce qui fait que, si l'on s'appuie sur le critère (par rapport auquel nous ne semblons pas disposer de bases raisonnables pour le rejeter) qui consiste à retrouver des ressemblances en terme de données probantes disponibles pour n'importe quel sujet dans les mondes que nous comparons (et, par conséquent, en termes d'opinions particulières que nous pouvons nous former dans les mondes que nous comparons), il faut en conclure que les mondes *SC* sont tellement similaires au monde réel qu'ils sont phénoménologiquement (et donc doxastiquement) *identiques* à celui-ci.

seulement si l'on se trouve dans un contexte de ce genre que nous ne pouvons pas ignorer ces possibilités-là, et que par conséquent, dans beaucoup d'autres contextes (peut-être *tous* les autres) nous pourrions, au contraire, légitimement les ignorer ; et c'est précisément cette dernière idée qui leur permet, de façon apparemment cohérente, d'affirmer que nous pouvons nous attribuer légitimement, dans la vie de tous les jours, toutes les (ou la plupart des) connaissances que généralement nous pensons avoir. Il reste cependant, parmi d'autres choses, le problème qui consiste à montrer *que* nous pouvons vraiment ignorer, dans des contextes quotidiens, certaines alternatives et, dans ce cas, *quelles* alternatives *bien précises* nous pourrions effectivement ignorer légitimement⁵⁷⁷.

Comme nous l'avons déjà dit au préalable, dans la tentative de répondre à cette dernière question, Lewis formule une liste de règles, en commençant par trois interdits, des règles « qui disent quelles possibilités on ne peut pas légitimement ignorer » (1996, p. 365). On va donc voir si cette approche bien précise permet vraiment d'exclure, d'une façon qui soit tout du moins plausible, les alternatives sceptiques (plus ou moins radicales) - tout du moins en référence aux contextes d'attribution des connaissances les plus ordinaires. Cela nous permettra en effet de souligner ce qui nous semble constituer des problèmes insurmontables concernant sa vision bien précise de la connaissance et, à partir de l'analyse de celle-ci, les problèmes qui sont peut-être inhérents à n'importe quelle forme bien précise de contextualisme épistémique.

⁵⁷⁷Étant donné que, évidemment, « je n'ai pas le droit d'ignorer les possibilités selon mon bon plaisir » (Lewis 1996, p. 364).

CHAPITRE 3 - ALTERNATIVES PERTINENTES ET CONTEXTUALISME

1. Lewis et *Elusive knowledge*

Dans *Elusive Knowledge*⁵⁷⁸ Lewis élabore une théorie de la connaissance qui vise à surmonter les difficultés posées par le scepticisme radicale - mais aussi par le faillibilisme - au moyen d'une approche de type contextualiste.

Le contextualisme épistémologique est un type de théorie de la connaissance dont le développement est plus récent par rapport à celui des théories fondationnalistes et cohérentistes, et qui a peut-être des points de contact avec ce que Wittgenstein affirmait dans *De la certitude* (1969) ; en même temps, si l'on s'appuie sur la façon bien précise de le traiter qui est propre aux auteurs contemporains qui s'y intéressent, il semble être surtout lié aux problèmes posés par Gettier (1963) et aux remarques de certains auteurs⁵⁷⁹ qui ont abordé la question des alternatives pertinentes et du « suivre la vérité à la trace » - remarques qui constituent justement une tentative de dépasser ces problèmes-là.

Lewis est l'un des auteurs qui appartiennent à ce courant et également l'un de ceux qui sont les plus lus et connus, dans l'absolu, à l'intérieur de la tradition analytique ; il a développé, en outre, une théorie des mondes possibles dont beaucoup d'auteurs actuels ont tiré la terminologie à utiliser pour poser leurs propres questions⁵⁸⁰ et essayer d'y répondre.

On va donc spécifier, avant tout, quelle est sa vision générale de la connaissance et ensuite, on va proposer des remarques et objections qu'il est à mon avis légitime d'émettre envers sa propre pensée. Le but est toujours, bien évidemment, de montrer que le contextualisme épistémique aussi, tout comme n'importe quelle autre typologie de théorie de la connaissance, ne réussit peut-être pas, finalement, à l'emporter sur le défi sceptique, et que par là même le scepticisme demeure toujours, me semble-t-il, la conception gnoséologique la plus plausible.

Nous pouvons avant tout souligner que l'intention de Lewis consiste à proposer une théorie qui soit d'une manière quelconque infaillibiliste, c'est-à-dire qu'elle échappe surtout aux menaces du

⁵⁷⁸Le texte sur lequel on va se concentrer (tout en parlant d'autres aussi) afin d'analyser de façon critique la conception de Lewis par rapport au sujet que nous sommes en train d'aborder.

⁵⁷⁹Comme justement Nozick.

⁵⁸⁰Parfois également liées à des domaines différents par rapport à celui de l'épistémologie.

scepticisme, mais aussi à celles du faillibilisme. Le faillibilisme est lui aussi, en effet, à son avis, une conception suspect dans son contenu essentiel, qui, selon lui, consiste en quelque chose qui pourrait être exprimé de la façon suivante : « il connaît, pourtant il n'a pas éliminé toutes les possibilités d'erreur » (Lewis 1996, p. 355). Telle est donc sa manière de s'exprimer sur le faillibilisme lui-même et de critiquer la thèse que nous venons d'exposer : « [...] nous savons beaucoup de choses ; la connaissance doit être infaillible ; pourtant nous avons des connaissances faillibles ou alors pas de connaissances du tout (ou pratiquement pas). Nous sommes coincés entre le roc du faillibilisme et le tourbillon du scepticisme. Dans les deux cas, c'est de la folie ! Le faillibilisme est néanmoins une folie moins importune. Il exige de moins fréquentes corrections de ce que nous voulons dire. Si je suis contraint de choisir, je choisis le faillibilisme » (*ibid.*). Et encore : « Si vous êtes un faillibiliste béat, je vous demande d'être honnête, d'être naïf, de tendre à nouveau l'oreille. 'Il connaît, pourtant il n'a pas éliminé toutes les possibilités d'erreur'. Quand bien même vous vous êtes bouchés les oreilles, n'est-il pas manifeste que ce faillibilisme explicite a *toujours* l'air aussi faux ? Mieux vaut le faillibilisme que le scepticisme ; mais mieux vaudrait encore échapper à ce choix. Je pense que c'est possible » (*ibid.*).

Maintenant que nous avons précisé ce qu'il se propose de faire en développant sa propre théorie bien précise de la connaissance, nous pouvons en venir à l'exposer.

Il sera peut-être utile de procéder dans cette exposition en suivant, plus ou moins, la manière de procéder de Lewis lui-même à l'intérieur de *Elusive Knowledge*, tout en intégrant en l'occurrence la discussion autour de cet article à celle portant sur d'autres de ses textes dans lesquels il aborde toujours des questions épistémologiques.

On va donc commencer par préciser quelle est sa définition de la connaissance, afin de clarifier ensuite la signification bien précise qu'il attribue aux termes qu'il a utilisés afin de formuler cette définition elle-même. La définition de la connaissance qu'il propose est la suivante :

« Un sujet *S* connaît une proposition *P* ssi *P* est le cas dans toutes les possibilités non éliminées par les données probantes (*évidence*) dont *S* dispose ; de façon équivalente, ssi les données probantes dont *S* dispose éliminent toute possibilité où *P* n'est pas le cas » (1996, p. 359).

Prenons par exemple la proposition « le chat est sur la table ». À la lumière de la définition de la connaissance proposée par Lewis, on peut légitimement affirmer connaître cette proposition si, et seulement si, les données probantes dont nous disposons éliminent toute possibilité où le chat n'est pas sur la table, c'est-à-dire si elles sont seulement compatibles avec cette possibilité-là.

Analysons maintenant toutes les composantes qui font partie de cette définition de la connaissance, toutes les notions qui figurent à l'intérieur de celle-ci.

On peut dire avant tout que, évidemment, *S* est à la place de n'importe quel sujet et *P* de n'importe quelle proposition. À propos de propositions, l'on peut également spécifier que les propositions nécessaires (qui, selon Lewis, sont toutes la même proposition⁵⁸¹) sont vraies dans *toutes* les possibilités ; et que par conséquent, elles sont vraies dans toutes les possibilités que les données probantes de *S* n'éliminent pas, ce quel que soit *S* et quelles que soient les données probantes dont il dispose : « Ainsi la proposition nécessaire est connue toujours et partout. Pourtant on peut manquer de reconnaître cette proposition sous un déguisement linguistique impénétrable [...] » (*ibid.*).

En ce qui concerne les *possibilités* il faut dire, d'autre part, qu'il « ne s'agit pas seulement de possibilités concernant l'état du monde ; elles comprennent aussi des possibilités concernant la question de savoir dans quelle partie du monde nous sommes, et quand est le moment présent. Nous avons besoin de ces possibilités *de se et nunc* parce que, parmi les propositions qu'on peut connaître, il y a des propositions *de se et nunc* » (*ibid.*, p. 360). En d'autres termes, il s'occupe également de « mondes centrés » (sur un sujet et un temps) et distingue par conséquent, par exemple, la possibilité « que Jacopo se dispute avec Émile *alors que l'on est Jacopo* » de la possibilité « que Jacopo se dispute avec Émile *alors que l'on est Émile* ».

Il y a ensuite la notion de *possibilités non-éliminées*, qu'il clarifie de la manière suivante : « Les possibilités non-éliminées sont celles où la totalité de la mémoire et de l'expérience perceptive du sujet sont exactement ce qu'elles sont actuellement. Il y a une seule possibilité qui se produit actuellement (pour le temps et le lieu en question) ; appelons-là *l'actualité*. Alors, une possibilité *W* est *non éliminée* ssi la mémoire et l'expérience du sujet en *W* correspondent parfaitement à son expérience perceptive et à sa mémoire dans *l'actualité* » (*ibid.*, p. 362).

Il faut à ce moment-là préciser qu'à l'intérieur de sa conception on n'a pas besoin, à son avis, du « langage pur des sense-data », ni des énoncés protocolaires incorrigibles « qui ont si longtemps tourmenté l'épistémologie fondationnaliste⁵⁸² » (*ibid.*). C'est-à-dire qu'il faut affirmer que c'est *l'existence elle-même* de certaines expériences bien précises qui peut entrer en conflit avec une possibilité *W*, et non le contenu propositionnel de cette expérience, qui au fond pourrait toujours être faux. En d'autres termes, lorsqu'une expérience perceptive (ou un souvenir) *E* élimine une

581 En vertu de sa notion de *proposition*, selon laquelle deux propositions qui sont vraies dans *exactement* les mêmes mondes possibles, sont justement la même proposition.

582 Par la suite, l'on discutera de manière critique - après avoir justement remis en question l'idée lewisienne que l'on peut finalement développer, à partir de sa propre notion d'*élimination d'une possibilité*, une conception cohérente et satisfaisante de la connaissance sans avoir besoin des énoncés protocolaires ni de rien d'autre du même genre - la conception de Chisholm ; conception qui concerne justement la question de savoir quels seraient les énoncés qu'il faut considérer comme étant au fondement de toute la connaissance empirique, et quelles sont les raisons de les considérer comme propres à constituer justement une base solide sur laquelle édifier tout le reste du bâtiment de la connaissance. Nous essayerons alors de montrer quelles sont les difficultés, peut-être insurmontables, qui sont propres à une conception comme la sienne et, à partir de l'analyse de cette conception et de ce qu'elle a en commun avec n'importe quelle conception fondationnaliste, celles qui ont justement affaire au fondationnalisme en tant que tel.

possibilité W , ce n'est pas parce que le contenu propositionnel de cette expérience entre en conflit avec W ; c'est plutôt l'existence de cette expérience qui entre en conflit avec W : W est une possibilité où le sujet n'a pas une expérience E : « Disons que E a un contenu propositionnel P . Supposons même (c'est là une question que je considère comme ouverte) que E est, en un certain sens, totalement caractérisé par P . Alors, je prétends que E élimine W ssi W est une possibilité dans laquelle l'expérience ou le souvenir du sujet ont un contenu différent de P . Je ne dis *pas* que E élimine W ssi W est une possibilité dans laquelle P est fausse » (*ibid.*, p. 363).

En ce qui concerne la notion de *données probantes*, l'on peut dire qu'à son avis, il s'agit justement de celles de la mémoire et de l'expérience perceptive du sujet, mais il précise néanmoins que si nous pensons qu'il faudrait en ajouter d'autres, cela ne pose pas de problèmes particuliers : si nous avons des raisons pour cela et qu'il faudrait en effet en ajouter d'autres, alors tant mieux, si, au contraire, il ne faudrait pas les ajouter, cela ne change rien si nous les avons ajoutées conditionnellement.

En ce qui concerne enfin le mot « tout », nous pouvons souligner que c'est sa façon bien précise de l'utiliser à l'intérieur de sa définition de la connaissance, qui est telle qu'elle fait de sa conception une conception proprement contextualiste. Il convient en effet de préciser que, quand on parle de « toutes les possibilités que les données probantes de S n'éliminent pas », on se réfère aux possibilités qui s'avèrent pertinentes dans le contexte que l'on est en train de considérer et non à la totalité absolue des possibilités concevables. Les possibilités qui sont à considérer comme pertinentes changent en effet, selon lui, en fonction du changement de contexte. Par exemple, « si je dis que tous les verres sont vides, et qu'il est temps d'attaquer une autre tournée, il ne fait pas de doute que mon auditoire et moi laissons de côté la grande majorité des verres dispersés dans le monde tout entier et à travers l'ensemble du temps. Ces verres-là sortent du domaine. Ils ne sont pas pertinents pour décider de la vérité de ce qui a été dit » (*ibid.*, p. 363-364).

La définition de la connaissance qu'il a donnée exige alors une condition *sotto voce* :

« S sait que P ssi les données probantes de S éliminent toutes les possibilités où *non- P* ... psst ! Sauf ces possibilités que nous pouvons légitimement ignorer » (*ibid.*).

Il cite à ce propos Peter Unger (1975), qui suggère un parallèle instructif : « Tout comme P est connu ssi il n'y a pas de possibilités d'erreur non éliminées, une surface est plane ssi elle ne comporte aucune bosse. Nous devons alors ajouter notre condition : ...psst ! Sauf ces bosses que nous pouvons légitimement ignorer. Sinon, nous devons conclure que rien n'est plat, ce qui serait absurde. (On simplifie ici en ignorant les écarts par rapport au plat qui consistent en des courbures légères) » (*ibid.*).

À partir de ce moment-là il s'occupe donc de préciser ce qu'il faut entendre par *alternative pertinente*, comment l'on peut parvenir à décider⁵⁸³ - étant donné un contexte bien précis que nous choisissons de considérer - quelles sont les alternatives que nous pouvons légitimement ignorer et celles qu'au contraire l'on ne peut pas légitimement ignorer ; et en guise de réponse, il donne une liste de plusieurs règles, en commençant par trois interdits : des règles qui disent quelles possibilités on ne peut pas légitimement ignorer.

Voilà la liste en question avec, en l'occurrence, un bref commentaire :

1 Règle d'Actualité :

« Il n'est jamais légitime d'ignorer la possibilité qui est actuellement le cas ; l'actualité est toujours une alternative pertinente ; il n'est jamais légitime de présupposer quelque chose de faux » (*ibid.*, p. 365).

Ici l'on a affaire à une règle « externaliste », au sens où le sujet en question peut ne pas être en mesure de dire en quoi consiste sa propre actualité et ce qu'il est donc légitime d'ignorer. En tout cas, l'on peut, en analysant la formulation de cette première règle, se demander : « l'actualité de qui ? » et souligner à nouveau qu'en effet, parfois, l'actualité de deux sujets différents peut différer⁵⁸⁴, comme dans le cas où je me demande ce qu'Émile connaissait hier. Afin de répondre correctement à cette question, il faut, à son avis, analyser l'actualité de cette personne-là, laquelle est la possibilité *de se et nunc* d'être Émile à ce moment-là bien précis et dans ce monde possible-là bien précis. Mon actualité en tant qu'attributeur est, par contre, la possibilité *de se et nunc* d'être Jacopo à ce moment-ci bien précis et dans ce monde possible-ci bien précis.

2 Règle de Croyance :

« On ne peut ignorer légitimement une possibilité que le sujet croit être le cas, qu'il ait raison ou non d'y croire. On ne doit pas non plus ignorer une possibilité qu'il doit croire valide, c'est-à-dire une possibilité qu'il est justifié à croire en vertu des données probantes et des arguments dont il dispose, qu'il y croie effectivement ou non » (*ibid.*, pp. 367-368).

On peut préciser⁵⁸⁵ qu'il s'agit du seul lieu où il fait entrer la notion de *justification*, du fait qu'à

583D'une manière qui soit préférable aux autres d'un point de vue rationnel.

584« Je ne sais pas seulement qu'il y a dans ce monde des mains, en un temps quelconque et un lieu quelconque. Je sais que *j'ai* des mains, ou en tout cas, que j'en ai *maintenant*. Ces propositions ne sont pas rendues vraies une bonne fois pour toutes par le monde en son entier. Elles sont vraies pour certains d'entre nous et pas pour les autres, ou vraies à certains moments et pas à d'autres, ou les deux » (Lewis 1996, p. 361).

585Tout comme il le fait lui aussi.

son avis, le lien nécessaire entre justification et connaissance doit être brisé. Il accepte en effet la croyance vraie justifiée sans connaissance⁵⁸⁶, la connaissance sans justification - comme dans les cas de la reconnaissance de visages - et aussi la connaissance sans croyance - comme dans le cas de l'étudiant timide qui connaît la réponse à donner à une certaine question mais n'a pas confiance dans le fait qu'elle soit juste, et par là-même ne croit pas ce qu'il sait.

3 Règle de Ressemblance :

« Supposons que deux possibilités se ressemblent de manière saillante. Alors, si l'on ne peut pas légitimement ignorer l'une d'entre elles, on ne peut pas légitimement ignorer l'autre non plus » (*ibid.*, p. 369).

En ce qui concerne cette règle, il affirme qu'il faut l'appliquer avec précaution : « L'actualité est une possibilité que les données probantes du sujet n'éliminent pas. Toute autre possibilité *W* que les données probantes du sujet n'éliminent pas ressemble, par là même, à l'actualité selon un aspect saillant : en l'occurrence eu égard aux données probantes du sujet. Il en sera ainsi même si *W* est très dissemblable de l'actualité sous d'autres aspects : même si, par exemple, c'est une possibilité dans laquelle le sujet est radicalement trompé par un démon. Il n'est clairement pas question d'appliquer les règles d'Actualité et de Ressemblance pour conclure à la pertinence de toute possibilité *W* de cet ordre ; ce serait capituler devant le scepticisme. La règle de Ressemblance n'a jamais été conçue pour s'appliquer à *cette* ressemblance-là ! Il semble que nous ayons là une exception *ad hoc* à la règle, qui se justifie néanmoins au vu de la fonction des attributions de connaissance. Il serait cependant préférable de reformuler la règle pour obtenir l'exception recherchée sans clause *ad hoc*. Mais je ne sais pas comment on peut faire » (*ibid.*, p. 370).

Il précise en outre que cette règle permet à son avis de résoudre les problèmes soulevés par Gettier et les discussions suivantes, comme celui (qui est central dans notre recherche) posé par des cas comme celui des granges : « A mon insu, je voyage dans le pays des granges factices ; mais mon regard se porte sur une des rares vraies granges. Je ne sais pas que je suis en train de regarder une grange, puisque je ne peux pas légitimement ignorer la possibilité d'être en train de regarder une des nombreuses granges factices. Cette possibilité rassemble manifestement à l'actualité en ce qui concerne l'abondance de fausses granges et la rareté des granges authentiques dans les environs »

⁵⁸⁶Ce qui a été montré de manière explicite et apparemment plutôt plausible par Gettier, dont l'article *Une croyance vraie justifiée est-elle une connaissance ?* (1963) a été suivi par toute une série interminable d'autres articles, rédigés par d'autres auteurs et ayant pour but de proposer une nouvelle conception de la justification - ou, en tout cas, des conditions supplémentaires qui vont s'ajouter aux deux conditions acceptées vraisemblablement par presque (Lewis, par exemple, n'accepte pas celle que l'on pourrait appeler la « condition de croyance », étant donné qu'à son avis, l'on peut également connaître sans croire) tout le monde (1 *S* croit que *p* ; et 2 *p* est vraies) - qui permettrait de surmonter les difficultés soulignées par Gettier lui-même.

(*ibid.*, p. 372).

4 *Règle de Fiabilité* (cette fois on a affaire à une règle présomptive à propos de ce que l'on peut légitimement ignorer) :

« Examinons les processus par lesquels l'information nous est transmise : perception, mémoire et témoignage. Ces processus sont relativement fiables. Dans certaines limites, nous avons le droit de les tenir pour acquis. Nous pouvons légitimement présupposer qu'ils fonctionnent sans accroc dans les cas que nous examinons. De façon défaisable (*très* défaisable !), on peut ignorer légitimement une possibilité où ils dysfonctionnent » (*ibid.*, p. 372-373).

5 *Deux règles de Méthode* permissives :

« Nous avons le droit de présupposer, là encore, de façon très défaisable, qu'un échantillon est représentatif ; ou que la meilleure explication de nos données probantes est la vraie explication. C'est-à-dire que nous avons le droit d'ignorer légitimement les possibilités dans lesquelles ces deux méthodes canoniques d'inférence non déductive échouent » (*ibid.*, p. 374).

6 *Règle de Conservatisme* :

« Supposons que ceux qui nous entourent ignorent ordinairement certaines possibilités et qu'il soit de connaissance commune qu'ils le font (Ils le font, ils s'attendent à ce que chacun le fasse, ils s'attendent à ce que chacun s'attende à ce que chacun le fasse, etc...). Alors (encore une fois, de façon très défaisable !) on peut légitimement ignorer ces possibilités généralement ignorées. Il nous est permis, de façon très défaisable, d'adopter les présuppositions habituelles et mutuellement présupposées chez autrui, qu'ont ceux qui nous entourent » (*ibid.*).

7 *Règle d'Attention* :

« [...] si on n'ignore pas du tout une possibilité, alors, *ipso facto*, on ne l'ignore pas légitimement. Que l'on ignore quelque chose ou non est un trait du contexte conversationnel particulier. Aussi tirée par les cheveux qu'une possibilité puisse-t-elle être, aussi légitime qu'il eût été de l'ignorer dans quelque autre contexte, si dans *ce* contexte nous ne l'ignorons pas de fait, mais que nous y prêtons attention, alors elle devient une alternative pertinente pour nous » (*ibid.*, p. 375).

Maintenant que nous avons illustrée sa conception, nous allons en venir à son analyse critique, que nous diviserons en des parties différentes en fonction des remarques et objections qu'il nous semble légitime de proposer envers divers aspects de sa vision elle-même.

2. Remarques et objections

Les remarques et objections que je proposerai se réfèrent à différents aspects de la conception épistémologique lewisienne, et celles-ci - que j'aborderai en détail l'une après l'autre - peuvent être catégorisées de la manière suivante.

Remarques concernant la légitimité, la nature et les implications d'une approche contextualiste

-*Concernant la légitimité* : la notion de connaissance est-elle en effet *context-sensitive* ?

-*Concernant la nature* : la thèse du contextualisme (ou tout du moins du contextualisme de Lewis et de beaucoup d'autres auteurs) semble être une thèse sémantique et non strictement épistémique.

-*Concernant les implications* : il existe la possibilité que l'on ait affaire à des contextes qui peuvent évoluer dans le temps et se modifier aussi en vertu du contact éventuel avec d'autres contextes, y compris celui de l'épistémologie.

Si on voulait donner aux points que je viens de préciser une structure qui soit plus apte à montrer, d'une manière ou d'une autre, comment ils sont liés entre eux à un niveau logico-conceptuel, l'on peut peut-être les paraphraser de la manière suivante :

1 Il faudrait comprendre si la notion de *connaissance* est effectivement *context-sensitive*.

2 Même si l'on parvenait à démontrer cela, il faudrait encore clarifier quel est l'usage bien précis que l'on fait généralement de cette notion dans les contextes les plus ordinaires - et pourquoi et comment il diffère de celui que l'on fait de cette même notion dans le contexte de l'épistémologie.

3 Une fois que l'on aurait clarifié l'usage que l'on fait généralement de la notion de *connaissance* dans les contextes les plus ordinaires, il faudrait démontrer d'une manière quelconque que l'on a vraiment des connaissances⁵⁸⁷, du moins à l'intérieur de ces contextes-là.

4 On peut enfin se demander si les conditions de l'application correcte du mot « connaître » dans le

⁵⁸⁷Pour ce qui serait la valeur sémantique du mot « connaître » qui est propre aux contextes dont on parle.

contexte de la vie de tous les jours⁵⁸⁸ ne peuvent pas se modifier dans le temps ; et, en outre, si ces modifications éventuelles ne peuvent pas arriver aussi⁵⁸⁹ en vertu de l'interaction entre le contexte des discours de la vie de tous les jours et d'autres contextes⁵⁹⁰ qui semblent, du reste, logiquement et conceptuellement liés au premier.

Remarques et objections concernant sa notion d'élimination de possibilités

-Objection concernant l'idée que la décision sur les possibilités à éliminer doit être prise nécessairement sur la base des données probantes dont le sujet en question dispose.

Cette idée semble en effet être légitime seulement si l'on présuppose déjà une conception bien précise de la « donnée », qui pourrait s'avérer ne pas être la « bonne » conception - et il faudrait donc, apparemment, la justifier d'une manière ou d'une autre.

-Remarque concernant la légitimité de l'élimination de la possibilité sceptique en vertu de sa notion d'élimination de possibilités.

Il semble que l'on ne peut jamais, sur la base de sa notion d'*élimination de possibilités*, éliminer une possibilité comme celle du sceptique radical⁵⁹¹.

Remarques et objections concernant la liste des règles de pertinence proposée par Lewis

-Remarque concernant la légitimité et l'exhaustivité de cette liste

Pourquoi faudrait-il accepter cette liste ? Pourquoi faudrait-il croire en la validité de ces règles au lieu d'en postuler d'autres ? Et même en les acceptant, il faudrait encore montrer que cette liste est également exhaustive. En effet, si elle ne l'était pas, il pourrait alors exister aussi d'autres règles qui, en conjonction avec les précédentes, ne permettent pas d'ignorer des possibilités que l'on pourrait peut-être, au contraire, ignorer jusqu'à ce que l'on se limite à l'application des règles spécifiées par Lewis lui-même.

588Même en admettant que l'usage correct de ce mot peut justement varier d'un contexte à un autre.

589Si ce n'est pas seulement.

590Comme justement celui de l'épistémologie.

591Ce sur quoi il est apparemment d'accord : cela constitue en effet la raison qui fait que, si l'on se trouve à l'intérieur du contexte de l'épistémologie, l'on ne peut pas s'attribuer des connaissances que nous pourrions au contraire nous attribuer légitimement jusqu'à ce que l'on se trouve dans des contextes ordinaires d'attribution de connaissances.

-Objections concernant l'application de ces règles et la possibilité d'ignorer, au moyen de cette application, des alternatives qui invalideraient nos attributions de connaissance

Nous essayerons de montrer que l'application de (tout d moins) certaines règles parmi celles qui ont été proposées par Lewis ne semble pas permettre, finalement, d'ignorer des alternatives sceptiques - à la différence de ce qu'il voudrait.

-Sur la règle d'Actualité

Lewis semble *présupposer* que notre actualité ne corresponde pas à aucun des scénarios envisagés par la sceptique radicale : c'est en effet seulement en le présupposant qu'il devient apparemment légitime de se demander lesquelles parmi nos croyances vraies (que nous n'aurions pas du tout, ou presque pas, si le sceptique radicale avait raison) sont des connaissances.

-Sur la règle d'Attention

Si une possibilité qui n'est pas *de facto* ignorée est *ipso facto* une possibilité pertinente, pour rendre pertinente même les possibilités du sceptique, il suffit de les prendre en compte d'une manière quelconque.

-Sur la règle de Croyance

Même en vertu de l'application de cette règle, il semble qu'il faille considérer comme pertinentes les possibilités du sceptique - soit parce qu'il semble y avoir quelqu'un⁵⁹² qui croit vraiment en la validité du scepticisme⁵⁹³, soit car le scepticisme paraît justement être une position que l'on serait apparemment justifiés à avoir « en vertu des données probantes et des arguments » dont l'on dispose.

-Sur la règle de Ressemblance

Même l'application de cette règle ne semble pas permettre d'ignorer les possibilités du sceptique, hormis si l'on inclut, comme il le dit lui aussi, une exception *ad hoc* à cette règle. Et même en

⁵⁹²Comme moi-même.

⁵⁹³*Tout du moins* dans le sens où la thèse du scepticisme ne semble pas, selon certains d'entre nous, moins plausible que celle selon laquelle l'on a vraiment (ou, au moins, l'on *peut* avoir) des connaissances authentiques.

acceptant cette exception *ad hoc*, il existe⁵⁹⁴ d'autres possibilités moins radicales que celle à la *malin génie* qui ne peuvent néanmoins pas, vraisemblablement, être ignorées et qui constituent des contre-exemples à l'affirmation que « *S* sait que *P* ».

On va donc commencer par proposer des remarques sur la question de la légitimité d'une approche contextualiste aux questions sur la connaissance, pour en venir ensuite au traitement de tous les autres points que je viens de nommer.

3. Des remarques sur la légitimité d'une approche contextualiste

Nous pouvons avant tout souligner que même en acceptant l'idée d'une pluralité de contextes qui seraient, d'une manière quelconque, différents du point de vue des standards épistémiques en vigueur en eux, il n'est peut-être pas très plausible de soutenir que l'on a affaire à des contextes *radicalement* séparés ; c'est-à-dire qu'il serait, même dans ce cas-là, discutable que l'on ait affaire à des contextes à l'intérieur desquels l'on s'appuie sur des notions de *connaissance* dont chacune d'elles serait radicalement différente des autres et telle qu'elle n'aurait aucun lien avec elles.

Autrement dit, est-il sûr que le concept de *connaître*, pour ce qui est de sa manière d'être employé dans la vie de tous les jours, diffère de celui de *connaître* pour ce qui est de sa manière d'être employé en épistémologie ? Dans quel sens serait-il différent et quelles seraient les implications de ces différences présumées ? Est-il raisonnable, par exemple, de soutenir que l'une de ces implications est que les questions soulevées en épistémologie sont complètement dépourvues d'importance en ce qui concerne l'évaluation de questions cognitives qui se posent dans la vie de tous les jours ?

Supposons, par exemple, qu'à l'occasion d'un séminaire de philosophie j'aie *vraiment* réussi à montrer que les concepts dont l'on se sert pour formuler des jugements sur le monde qui nous entoure sont, *en eux-mêmes*⁵⁹⁵, des instruments qui ne nous permettent pas de caractériser de façon adéquate la « portion de réalité » bien précise à laquelle nous prétendons les appliquer⁵⁹⁶ ; il semble que j'aurais, *ipso facto*, montré que les concepts que nous employons *dans n'importe quel domaine* de discussion⁵⁹⁷ sont justement tels qu'ils ne nous permettent pas de caractériser de façon adéquate la réalité grâce à leur utilisation.

594 Nous l'avons déjà vu à l'occasion du chapitre introductif - qui se concentre sur la position gnoséologique de Stine - et de celui consacré à Nozick.

595 C'est-à-dire en vertu de certaines particularités qu'ils posséderaient *pour la seule raison* que ce sont justement des concepts - des particularités qui seraient, par conséquent, communes à *n'importe quel* concept, *quel que soit* le contexte bien précis dans lequel il est utilisé.

596 C'est-à-dire d'en saisir celles qui seraient les particularités effectives.

597 Y compris donc celui des discours quotidiens.

Quelqu'un objecterait peut-être, à ce propos, que ce que l'on entend par « connaître » dans la vie de tous les jours n'équivaut pas⁵⁹⁸ à quelque chose comme « posséder une croyance qui soit en mesure de caractériser de manière adéquate la réalité » ; et que, par conséquent, dans la vie de tous les jours nous pouvons continuer à nous attribuer légitimement des connaissances tout en ne pouvant peut-être pas nous attribuer légitimement des connaissances en épistémologie⁵⁹⁹.

Mais on peut souligner, de ce point de vue, que Lewis fournit une définition univoque de la connaissance, et que ce qu'il estime varier d'un contexte à un autre sont apparemment les alternatives à considérer comme pertinentes pour pouvoir légitimement affirmer qu'un sujet *S* connaît une proposition *p*. Il semble, en d'autres termes, que d'après Lewis il ne s'agit pas de s'appuyer, selon le contexte en question, sur une idée de connaissance qui serait complètement différente de celle sur laquelle l'on s'appuie dans n'importe quel autre contexte. C'est-à-dire que sa pensée à cet égard pourrait vraisemblablement être exprimée de la manière suivante : *quel que soit* le contexte que nous sommes en train de considérer, attribuer à quelqu'un la connaissance d'une proposition donnée équivaut à affirmer que les données probantes dont il dispose permettent d'éliminer toute possibilité où cette proposition n'est pas le cas - au-delà de celles qui peuvent être légitimement ignorées. Les *conditions de vérité* des expressions dans lesquelles figure le terme « connaître » semblent donc demeurer, dans la perspective lewisienne, inchangées d'un contexte à un autre, tout du moins à partir d'une certaine interprétation bien précise de cette notion⁶⁰⁰; ce qui varie d'un contexte à un autre, c'est ce que nous pourrions appeler les *conditions de l'application correcte* du terme « connaître », ces dernières dépendant, à leur tour, de l'interprétation bien précise⁶⁰¹ de ce « toutes » qui figure dans la définition lewisienne de la connaissance (« [...] toutes les possibilités où *p* n'est pas le cas ») ; ou alors, autrement dit, les standards épistémiques qui déterminent le fait d'inclure ou non, parmi les possibilités pertinentes à subsumer sous ce « toutes », des possibilités plus ou moins radicalement sceptiques comme celles communément considérées en épistémologie. Du reste, il semble que nous pouvons peut-être « point out that some philosophers are very perverse in their standards [...] but we cannot legitimately go so far as to say that their perversity has stretched the concept of knowledge out of all recognition - in fact they have played on an essential feature of the concept⁶⁰² » (Stine 1976, p. 254).

Quoiqu'il en soit, même en interprétant la thèse de Lewis de telle façon que ce soit vraiment la signification du terme « connaître » qui changerait d'un contexte à un autre⁶⁰³- et que l'on

598Ni, en tout cas, le comprend.

599Où par « connaître » nous entendrons peut-être, au contraire, ce que je viens de spécifier (ou alors quelque chose de similaire).

600« Une attribution de connaissance est vraie, dans un contexte donné, à condition que l'on ait éliminé les alternatives pertinentes dans le contexte en question, et ce *quel que soit* le contexte que nous sommes en train de considérer ».

601Qui devrait justement varier avec des variations du contexte en question.

602Stine se réfère ici à la caractéristique du concept de *connaissance* qui consisterait dans le fait que des critères différents sont appropriés dans des contextes différents.

603Lewis parle plutôt de la « valeur sémantique » du terme « connaître » quand il se réfère à ce qui changerait d'un

identifierait la signification d'un terme donné aux conditions de l'application correcte de ce terme et non pas aux conditions de vérité d'expressions dans lesquelles ce terme figure⁶⁰⁴ - il faudrait en tout cas clarifier si les choses se passent vraiment ainsi ; c'est-à-dire qu'il faudrait démontrer s'il est vrai que quand on parle, dans la vie de tous les jours, de « connaissance », on n'entend finalement pas ce que nous entendons par le même mot en épistémologie ; ou alors si, inversement, on entend en réalité la même chose et que ce qui varie est, peut-être, le degré de conscience dans l'utilisation de ce terme et/ou dans l'identification des conditions de vérité des expressions dans lesquelles ce terme figure⁶⁰⁵. Et, dans ce dernier cas, la tâche (ou l'une des tâches) de l'épistémologie pourrait précisément consister à montrer que dans la vie de tous les jours nous faisons justement, tout du moins généralement, un usage naïf, impropre, etc..., de termes comme « savoir » : « There is no reason to suppose that the meaning of « know » changes from the courtroom to the living room and back again ; no more than for supposing that « vacuum » changes from the laboratory to the cannery. Without noting something else, then, we have no powerful reason for dismissing the thesis of scepticism. Noting the smooth functioning of the « terms of knowledge », even across many varied contexts, gives us no such reason » (Unger 1975, p. 53).

En effet, dans la vie de tous les jours, il peut probablement m'arriver d'affirmer avec une certaine facilité que je « connais », par exemple, mes parents, ou alors qu'il fera beau demain, ou qu'un certain événement est effectivement arrivé par le passé, ou que mon ticket de la loterie ne sera pas gagnant, etc... ; mais si quelqu'un me pressait en me demandant si je crois *vraiment connaître* ces choses-là, je répondrais vraisemblablement⁶⁰⁶ en précisant que je ne crois finalement pas les connaître, et que je ne faisais justement qu'un usage superficiel, approximatif, non rigoureux,

contexte à un autre.

604Le fait qu'il s'agisse de deux notions qu'il ne faut pas nécessairement interpréter comme équivalentes peut être montré, par exemple, en la manière suivante ; c'est-à-dire en soulignant que, tout du moins en principe, quelqu'un (en admettant conditionnellement la « bonté » de la définition de la connaissance fournie par Lewis) pourrait être conscient du fait que pour connaître une proposition donnée ses données probantes doivent pouvoir éliminer toutes les possibilités pertinentes dans lesquelles cette proposition n'est pas le cas - c'est-à-dire être conscient de ce que l'on pourrait appeler les « conditions de vérité » d'expressions où figure le terme « connaître » ; mais il pourrait, d'autre part, ne pas être conscient des alternatives bien précises que nous pouvons effectivement ignorer dans le contexte bien précis que l'on est en train de considérer à un moment bien précis ; en d'autres termes, ne pas être conscient des possibilités auxquelles ce « toutes » qui figure à l'intérieur de la définition lewisienne de la connaissance se réfère à chaque fois - c'est-à-dire ne pas être conscient de ce que l'on pourrait appeler les « conditions de l'application correcte » du terme « connaître ». On pourrait, autrement dit, appliquer de manière incorrecte ce terme à un sujet donné tout en étant conscient du fait que, pour pouvoir lui attribuer légitimement des connaissances, les données probantes dont il dispose doivent éliminer toutes les possibilités dans lesquelles la proposition qu'il croit n'est pas le cas (hormis celles que l'on peut légitimement ignorer) ; et on pourrait l'appliquer de manière incorrecte tout en étant conscient de cela car, d'autre part, nous pourrions ne pas être conscients des alternatives *bien précises* que nous pouvons effectivement ignorer au moment de lui attribuer la connaissance de cette proposition-là (et, pour cette raison, peut-être ne pas estimer pertinentes des alternatives que, dans ce contexte-là bien précis, l'on aurait au contraire dû évaluer comme pertinentes et qui sont telles que, si on les avait considérées pertinentes comme il aurait fallu le faire, elles auraient invalidé notre attribution de connaissance).

605Conditions qui, justement, resteraient néanmoins inchangées, en elles-mêmes, dans des contextes différents.

606Etant donné mes idées sur ce que la connaissance devrait être si elle - à la différence de ce que je pense être le cas - était possible.

etc⁶⁰⁷ ..., du terme « connaître ».

À bien des égards, il semble que pour rendre plausible la thèse du contextualisme épistémique, il faudrait donc démontrer (tout du moins) deux choses différentes. Premièrement, que dans la vie de tous les jours nous faisons effectivement un usage du terme « connaître » qui diffère de celui que l'on fait du même terme en épistémologie : « the contextualist's appeal to varying standards for knowledge in his solution to skepticism would rightly seem unmotivated and ad hoc if we didn't have independent reason from non-philosophical talk to think such shifts in the content of knowledge attributions occur » (DeRose 2002, p. 169). Deuxièmement, que cette différence *éventuelle* dans l'usage du terme « connaître » dans des contextes différents ne dépend justement pas d'une utilisation discutable que nous faisons généralement de ce mot dans la vie de tous les jours, mais plutôt du fait que la valeur sémantique de ce terme changerait effectivement en fonction de changements de contexte.

Que cette valeur sémantique demeure inchangée, quel que soit le contexte que nous choisissons de considérer, est l'idée de tous les gens que l'on appelle, par conséquent, « invariantistes », parmi lesquels figure aussi (nous l'avons déjà vu) Peter Unger. Selon ce dernier, la notion de *connaissance* est inséparablement liée à celle de *certitude* tout comme, par exemple, celle de *cube* est inséparablement liée à celle de *plat* : nous connaissons quelque chose seulement si nous pouvons en être certains, et un objet est un cube seulement s'il a des surfaces qui sont plates. Mais comme, au fond, nous ne pouvons jamais en être certains et qu'aucune surface matérielle ne peut jamais être dite plate, il faut alors en conclure que nous ne pouvons jamais connaître, et que l'on ne peut jamais dire d'aucun objet physique qu'il est un cube : « English is a language with absolute terms. Among these terms, « flat » and « certain » are *basic* ones. Due to these terms characteristic features, and because the world is not so simple as it might be, we do not speak truly, at least as a rule, when we say of a real object, « That has a top which is flat », or when we say of a real person, « He is certain that it is raining ». And just as basic absolute terms generally fail to apply to the world, so other absolute terms, which are at least partially defined by the basic ones, will fail to apply as well. Thus, we also speak falsely when we say of a real object or person : « That is a cube » or « He knows that it is raining ». For, an object is a cube only if it has surfaces which are flat, and, as I shall argue, a person knows something to be so, only if he is certain of it » (Unger 1975, p. 49).

En effet, si nous pensons, à la suite d'Unger, que pour savoir l'on doit ne pas pouvoir se tromper⁶⁰⁸ et que d'autre part, il est peut-être toujours possible de se tromper, l'on devrait alors vraisemblablement en conclure que, en dernière analyse, nous ne savons pas ni pouvons jamais savoir rien⁶⁰⁹.

607Voire tout simplement erroné.

608Si, autrement dit, l'on soutient une vision infaillibiliste de la connaissance.

609Ce qui, en principe, est en tout cas tout à fait compatible, vraisemblablement, avec la croyance (éventuelle) que

L'idée qu'une surface est plate si, et seulement si, elle n'a pas des courbures est, *d'un certain point de vue*, partagée également par Lewis, qui souligne pourtant qu'il ne se laissera pas conduire par Unger jusqu'au scepticisme. Je dis « d'un certain point de vue » parce qu'il pense, évidemment, qu'il faudrait toujours ajouter sa condition *sotto voce* : « ...psfff ! Sauf ces courbures que nous pouvons légitimement ignorer. Sinon, nous devons conclure que rien n'est plat, ce qui serait absurde. (On simplifie ici en ignorant les écarts par rapport au plat qui consistent en des courbures légères) » (Lewis 1996, p. 364). Cependant, je dois avouer que j'ai du mal à comprendre pourquoi il serait *absurde* d'affirmer que rien n'est finalement plat ; et cela, bien évidemment, tout en admettant que, dans de nombreuses situations concrètes de la vie quotidienne, le fait de s'exprimer de manière approximative n'engendre pas de problèmes particuliers. Autrement dit, s'il existe un concept intelligible (et rigoureux) de *plat*⁶¹⁰, et que les choses matérielles ne se conforment jamais totalement à ce que ce concept prescrit, pourquoi au fond devrions-nous affirmer, de toute manière, que certaines choses physiques sont plates ? Notre vocabulaire nous fournit les moyens les plus divers de nous exprimer de manière apparemment plus précise : l'on peut dire que « cette chose est pratiquement plate », ou « très proche d'être plate », ou « presque plate », etc... ; mais le concept de *plat* semble demeurer cependant un concept géométrique auquel les choses concrètes ne semblent jamais se conformer vraiment, une sorte d'idéal régulateur à partir duquel nous pouvons évaluer les choses qui nous entourent, en constatant si, et éventuellement jusqu'à quel point, elles s'en éloignent. Et le même discours pourrait valoir aussi pour la connaissance. Du reste, il me semble plausible que si, *dans la vie de tous les jours*, je répondais à quelqu'un qui décrivait un objet matériel en disant qu'il est plat, en soulignant que, à bien des égards, cet objet-là n'est finalement pas vraiment plat, alors il me répondrait probablement⁶¹¹ en affirmant quelque chose de ce genre : « Ok, ça me semble une précision qui n'est pas importante mais je vois quand même ce que tu veux dire⁶¹², c'est en effet vraisemblablement plus correct d'affirmer que cette chose est *presque* plate ou alors, tout du moins, qu'elle n'est pas plate *au sens strict* ». Et pourquoi une personne de ce genre pourrait-elle, dans une situation de ce type, répondre ainsi (si elle répondait effectivement ainsi) ? Une explication raisonnable - peut-être la seule de ce genre - pourrait être la suivante : au lieu de nous appuyer, dans la vie quotidienne et en épistémologie, sur deux significations différentes de mots tels que « plat » ou « sait », l'on s'appuie, en réalité, sur la même signification. Ce qui change

toutes les opinions n'ont pas nécessairement le même degré de fiabilité. Bref, il me semble qu'en principe, l'on pourrait soutenir de manière cohérente que, même si certaines opinions ont peut-être plus de chances par rapport à d'autres d'être vraies (s'il peut y avoir, en général, des croyances vraies - ce qui, nous l'avons déjà souligné, serait vraisemblablement possible seulement si aucune des possibilités imaginées par le sceptique radical ne pouvait se réaliser), elles ne méritent cependant pas d'être appelées « connaissances » - du fait que, au fond, elles pourraient aussi toujours se révéler fausses.

610 Comme cela semble l'être le concept de *plat* qui nous est fourni par la géométrie.

611 Si ce n'est pas toujours, peut-être dans un nombre plutôt élevé de cas.

612 Et s'il le voit vraiment, c'est probablement parce que lui aussi, au fond, est tout à fait conscient du fait qu'il existe aussi un usage différent de ce mot - et ce, évidemment, même s'il n'a jamais, au cours de toute sa vie, fréquenté un séminaire de géométrie (voire s'il ne sait même pas du tout ce que peut bien être la géométrie).

vraiment entre notre vie quotidienne et un séminaire d'épistémologie, c'est que dans le premier type de contexte, à la différence du second, nous utilisons, tout du moins généralement, des concepts tels que « plat » ou « sait » - qui auraient cependant, en eux-mêmes, *toujours* la même signification - de manière relâchée. Cet usage en quelque sorte restreint serait apparemment dû au fait que, dans la vie quotidienne, nous poursuivons généralement des buts différents par rapport à ceux que l'on poursuit généralement en épistémologie ; et, à la lumière de ces buts différents et souvent d'ordre pratique, il ne serait peut-être pas du tout nécessaire (voire « anti-économique »), tout du moins généralement, de s'exprimer de manière rigoureuse, c'est-à-dire de façon à se conformer pleinement à ce qui serait justement la signification effective du terme en question : « The plain man's practice [...] for practical purposes he consistently ignores certain kinds of remote possibilities. What he asks and says is the product of meanings, bridled by this nonsemantical practice [...] To philosophize, to step outside the circle of the plain, is to step outside the nonsemantical practice, then, speaking simple English, ask, affirm, assess, but, as a consequence, in unrestricted, untrammelled fashion. The peculiarly philosophical character of questions and propositions is their « purity ». What *we* ask, or affirm, is what the words with their meanings do *per se*. Our commitments, implications, are dictated solely by meanings » (Clarke 1972, p. 270).

Or, en ce qui concerne les explications possibles du fait qu'une personne comme celle susdite pourrait, dans des circonstances telles que celles susdites, répondre de la manière susdite (si elle répondait vraiment de cette manière-là), les contextualistes ont tendance à s'appuyer sur ce que l'on appelle une « error theory », c'est-à-dire l'idée que « we fail to fully appreciate the contextualist semantics and/or to faithfully track shifts in context » (Rysiew 2016) : « ...although ascriptions of flatness are context-sensitive, competent speakers can fail to realize this. And because they can fail to realize this, they can mistakenly think that their reluctance to ascribe flatness, in a context where the standards are at the extreme, conflicts with their ascriptions of flatness in everyday contexts » (Cohen 2001, p. 91). Mais, cette position ne me semble finalement pas tenir la route, tout du moins en considération du fait que, en l'acceptant, l'on finirait apparemment par alléguer *le même type* de raisons soit pour défendre la thèse constitutive du contextualisme épistémique, soit pour s'opposer à celle-ci. L'une des raisons que les contextualistes proposent en faveur du contextualisme épistémique, est en effet celle qui consiste à souligner que cette position serait d'une certaine manière confirmée par l'analyse de ce que serait notre façon d'utiliser le langage ordinaire ; cela serait, d'une manière ou d'une autre, confirmé, par exemple, par le fait que, dans la vie quotidienne, nous affirmons généralement connaître les propositions empiriques ordinaires tout en montrant que nous croyons, en même temps, que l'on ne peut probablement pas éliminer les alternatives *SC* à elles (si par hasard quelqu'un nous invite à les prendre en compte). Cela ne peut vraisemblablement s'expliquer, le contextualiste continue, qu'en supposant que les gens ont la capacité à saisir la nature

« context-sensitive » d'expressions comme « sait ». Mais, s'ils ont cette capacité, il devient alors difficile de démontrer qu'ils la perdraient *précisément* dans les occasions (comme celle exemplifiée par le petit dialogue sur le concept de *plat* que nous avons imaginé) qui semblent, au contraire, nous indiquer qu'ils s'appuient finalement sur une signification du mot « sait » qui demeurerait inchangée d'un contexte à un autre : « [...] to the extent that the context-sensitivity of the relevant expression(s) can remain deeply hidden, even after careful reflection, it becomes less clear that in the cases of concern (SA, the airport example, etc.) what is driving our judgements as to whether what speakers say is 'true and proper' is, as contextualist says, our awareness of that context-sensitivity (Rysiew 2007, 653 ; 2012a, 137). The contextualist must thus strike « a delicate balance » (Conee 2005, 54–55) between crediting us with a grasp of the context-sensitivity of knowledge sentences, while at the same time attributing to us a failure to *fully* grasp it » (Rysiew 2016).

En résumant, il se pourrait que le contexte de l'épistémologie serve *précisément* (ou alors serve *aussi*) à mettre en évidence les problématiques liées à l'idée de connaissance⁶¹³ qui est propre au sens commun ; et que, par conséquent, il soit non seulement légitime d'introduire des questions épistémologiques dans des contextes où elles sont généralement ignorées⁶¹⁴, mais aussi, d'une certaine manière, souhaitable⁶¹⁵. Le fait même que, dans certains contextes, l'on ignore toujours (ou tout du moins généralement) certaines considérations qui sont au contraire habituellement accomplies en épistémologie⁶¹⁶, ne constitue donc apparemment pas, *en soi*, une preuve du fait que ces considérations-là ne sont pas pertinentes ; c'est-à-dire que, en ce qui concerne ce qui dépend de ce fait-là, elles pourraient l'être et, éventuellement, être aussi telles que l'exactitude de ce qui peut être affirmé dans ces contextes qui diffèrent de celui de l'épistémologie, finisse d'une manière quelconque par en être influencée.

Autrement dit, quand les contextualistes affirment que des critères différents sont appropriés à des contextes différents⁶¹⁷, il me semble qu'il faudrait réfléchir attentivement sur ce qu'ils entendent précisément par là. Si l'on veut dire tout simplement que, *de facto*, les personnes se basent sur des standards épistémiques qui changent en fonction du contexte dans lequel ils se trouvent, alors cette idée - même en tenant pour acquis qu'elle soit correcte - semble complètement *neutre* par rapport à la question de savoir quels seraient les standards sur lesquels l'on *devrait* se baser. En d'autres termes, il se pourrait vraiment, éventuellement, que dans la vie de tous les jours l'on se base sur des standards épistémiques moins ambitieux que ceux sur lesquels l'on prend appui en épistémologie, mais le point important me semble être, de ce point de vue, le suivant : *devons-nous*, d'une manière

613 Tout comme à n'importe quel autre concept.

614 S'il existe effectivement des contextes de ce genre.

615 Peut-être en tant que seule manière d'essayer de donner aux opinions que nous nous formons dans de tels contextes un plus grand degré de solidité.

616 Même en admettant que ce soit justement le cas.

617 Ou alors des choses similaires.

quelconque, nous baser sur des standards de ce genre ? Y-a-t-il une raison valide pour se baser sur ces standards-là et non sur d'autres, ou alors cela correspond-t-il tout simplement à ce qui arrive *de facto* et non pas à ce qui *devrait* arriver ?

Si cela correspondait tout simplement à ce qui arrive *de facto*, rien nous empêcherait alors d'introduire des standards différents (donc, éventuellement, même tels qu'ils ne puissent jamais ou presque jamais être satisfaits, comme ceux du sceptique radical) dans des contextes où, actuellement, sont en vigueur d'autres moins ambitieux⁶¹⁸. Cela semble, du reste, non seulement correspondre à ce qui serait, à ce moment-là, permis, mais aussi à ce qui arrive déjà *de facto* ; c'est-à-dire que cela paraît être une pratique déjà existante que celle qui consiste à introduire des standards différents dans des contextes où, jusqu'à un instant donné, la plupart des gens se basaient peut-être sur d'autres.

Si, par contre, l'on soutient que dans certains contextes ce sont des standards moins ambitieux qui *doivent* être en vigueur - c'est-à-dire que l'on serait en quelque sorte obligé de considérer certaines alternatives et non pas d'autres - il semble alors qu'il faudrait proposer des raisons valides en faveur de cela. Quelqu'un s'est opposé (nous venons de le voir) à cette idée en essayant de prouver que, en réalité, même dans des contextes quotidiens, ce sont des standards plus ambitieux qui devraient être en vigueur - et dans un certain sens et tout du moins dans une certaine mesure ils le seraient déjà *de facto* ; et que cela serait démontrable, par exemple, à la lumière de la nature apparemment contradictoire de certaines expressions du langage ordinaire comme « je sais qu'il pleut dehors, mais je n'en suis pas certain ». Une autre façon, peut-être plus modeste, de s'opposer à cette idée, consiste à montrer la chose suivante ; c'est-à-dire que *n'importe quelle* règle qui ait été formulée pour nous dire ce que l'on pourrait légitimement ignorer et ce que l'on ne pourrait pas ignorer légitimement, semble correspondre soit à une règle intrinsèquement discutable, soit à une règle telle que, même si nous l'acceptons, elle ne nous permet pas d'exclure des alternatives que l'on voudrait, au contraire, exclure⁶¹⁹.

Quoi qu'il en soit, passons maintenant à un exemple qui pourrait se révéler utile pour nous indiquer ce qui pourrait être le lien (ou l'un des liens) existant entre le contexte de l'épistémologie et celui de la vie de tous les jours.

Dans le contexte des discours sur, par exemple, la pâtisserie française, il est en effet possible d'émettre des affirmations dont la fiabilité peut vraisemblablement être évaluée indépendamment de la considération d'affirmations que nous avons émises, par exemple, dans le contexte de discours portant sur le degré de parenté qui me lie à une personne donnée. Et ce, car les deux contextes en

618Ce point bien précis sera approfondi à l'occasion de la discussion sur ce que Lewis appelle la *règle d'Attention*.

619Alternatives pour exclure lesquelles cette règle elle-même avait été formulée. La stratégie que nous venons de mentionner sera fortement poursuivie (nous l'avons déjà annoncé) dans la suite de ce chapitre, consacré à l'analyse de la théorie de la connaissance de Lewis.

question semblent (tout du moins relativement) indépendants l'un de l'autre et, en tout cas, tels qu'il ne semble exister entre eux aucun rapport de *priorité épistémique* ; c'est-à-dire tels qu'aucun des deux ne paraît se présenter comme un contexte en quelque sorte plus général où l'on se pose des questions dont les réponses devraient influencer celles que nous donnons aux questions du contexte plus spécifique. Mais, qu'il s'agisse du contexte des discours sur la pâtisserie française, ou de celui des discours sur le degré de parenté, ils semblent émerger comme des contextes spécifiques qui seraient liés d'une manière ou d'une autre, sur un plan logico-conceptuel, au contexte plus général de l'épistémologie ; il semble en effet que nous pourrions caractériser adéquatement ce dernier comme le contexte où l'on émet (entre autres) des discours sur la fiabilité des affirmations *en général*, et donc des affirmations indépendamment du contexte bien précis dans lequel elles sont émises, et donc des affirmations pour ce qu'elles ont en commun entre elles, quel que soit leur contexte bien précis d'appartenance⁶²⁰ : « [...] il semble que si nous étions réellement dans la position décrite par la théorie traditionnelle en termes de priorité épistémique comme étant la nôtre, le scepticisme serait correct. Nous ne pourrions pas connaître les choses que nous pensons connaître. Mais si, pour parer à cette conclusion, nous ne nous positionnions plus dans cette voie traditionnelle, nous n'aurions pas d'explication suffisamment générale de notre connaissance dans un domaine donné » (Stroud 1989, p. 323). Et encore : « Si nous concevons notre connaissance comme arrangée en des niveaux complètement généraux de priorité épistémique de cette façon, nous découvrons que nous ne pouvons pas savoir ce que nous pensons que nous savons. Le scepticisme est la seule réponse » (*ibid.*, p. 343).

Il semble donc que de deux choses l'une : soit les questions soulevées à l'intérieur du contexte de l'épistémologie sont en soi inintelligibles⁶²¹ soit, si elles sont intelligibles, il est peut-être légitime et utile d'essayer d'y répondre : « Si l'enquête philosophique sur la connaissance est quelque chose de distinctif, ou si elle s'assigne certains buts spécifiques ou uniques, alors il est possible de se demander si ces buts peuvent être vraiment atteints » (*ibid.*, p. 314) ; ou encore : « Nous avons l'impression que la connaissance humaine devrait être intelligible de cette façon. Le projet épistémologique donne l'impression que l'on poursuit un but intellectuel parfaitement compréhensible » (*ibid.*, p. 315) ; et si l'on pouvait, une fois que l'on a réalisé une tentative de ce genre, parvenir effectivement à n'importe quelle réponse satisfaisante, cette réponse ne pourrait vraisemblablement qu'avoir des répercussions sur chaque domaine bien précis du savoir humain -

⁶²⁰Donc même celui des discours sur la pâtisserie française et celui des discours sur le degré de parenté qui me lie à une personne donnée.

⁶²¹Tout du moins, les questions du genre de celles dont nous sommes en train de discuter, c'est-à-dire celles portant sur les affirmations en général (leur fiabilité, leur justification, etc...). Affirmer que les discours qui portent sur les affirmations en tant que telles sont dépourvus de sens (au delà d'être une affirmation qui semble en elle-même auto-contradictoire : si parler des affirmations en tant que telles était en soi dépourvus de sens alors, vraisemblablement, même en parler pour souligner cela le serait) semble en effet équivaloir à soutenir qu'il n'y aurait *rien* en commun entre toutes les affirmations ou alors, tout du moins, entre celles qui sont justement accomplies dans des contextes *différents*.

du fait qu'elle se configurerait justement comme une réponse ayant d'une manière quelconque affaire à ce qui est *commun* à tous ces domaines-là.

Bref, il semble que nous ne pouvons pas⁶²² croire, *en même temps*, que les questions soulevées à l'intérieur de l'épistémologie sont intelligibles *et* que les réponses que nous en donnons n'ont pourtant pas, même quand elles sont vraies et justifiées⁶²³, de répercussions sur n'importe quel domaine spécifique du savoir humain. Autrement dit : les questions soulevées à l'intérieur de l'épistémologie semblent être telles que, *si* elles ont du sens *et* que l'on parvient à y répondre de manière convaincante alors, *ipso facto*, cette réponse ne pourra que déterminer également (tout du moins en partie) la réponse à donner aux questions soulevées dans des contextes moins généraux. Dire que ce qui vaut pour l'épistémologie ne vaut pas - tout du moins, pas nécessairement - pour les autres contextes de discours, semble correspondre finalement, pour les raisons que je viens de proposer, à avoir tout simplement mal compris l'« essence » même de l'épistémologie.

4. Des remarques sur la nature de cette forme bien précise de contextualisme

Nous pouvons souligner à cet égard que la thèse du contextualisme épistémique semble être d'ordre sémantique plutôt que strictement épistémologique⁶²⁴. C'est-à-dire qu'elle nous informe, si elle est correcte, que pour « connaître », dans certains contextes, nous entendons quelque chose de différent par rapport à ce que nous entendons avec le même mot dans d'autres ; mais elle ne nous dit pas, en soi, *ce* que nous entendons *exactement* par ce mot dans des contextes ordinaires, ni *si* nous connaissons vraiment ce que nous nous attribuons dans chaque contexte d'attribution : « *EC*⁶²⁵, then, is an *epistemological* theory because, but only because, it concerns sentences used in attributing (/denying) « knowledge », as opposed to those employing some non-epistemological term(s) ; it is not a theory *about* any such epistemic property/relation itself. Nonetheless, as we will see, when various proponents of *EC* flesh out their preferred version of the views, the differences among the resulting theories largely recapitulate some of the major lines of division among leading theories of knowledge itself » (Rysiew 2016).

C'est précisément en vertu du fait que la thèse constitutive du contextualisme épistémique semble être d'ordre sémantique ou méta-linguistique plutôt que strictement épistémique⁶²⁶, que certains auteurs ont estimé pouvoir critiquer l'approche de Lewis. Il semble en effet tacitement - et peut-être de façon inconsciente - passer, au contraire, d'un plan sémantique à un autre « substantiel » ; il

622C'est-à-dire que ce serait, d'une manière ou d'une autre, contradictoire.

623S'il peut y avoir des réponses de ce genre.

624Tout du moins en ce qui concerne la version du contextualisme épistémique qui semble décidément plus répandue.

625Epistemic Contextualism.

626Nous avons présenté la distinction entre un contextualisme *sémantique* et un autre *substantiel* au début du premier chapitre, dans la partie intitulée *Des remarques préliminaires*.

semble, autrement dit, se comporter comme si *le fait lui-même* que, dans des contextes différents, l'on ferait un usage différent du terme « connaître » constitue, *en soi*, une preuve du fait que dans des contextes ordinaires nous possédons effectivement toutes les (ou la plupart des) connaissances que nous pensons vraiment avoir : « Likewise, just because *EC* is a thesis about knowledge-sentences' truth conditions - namely, that they are context-variable - it is not a thesis about knowledge itself. [...] So it is misleading too when *EC* of the form under discussion is described, as it sometimes is, as the view that *whether one knows* depends upon context, or as bearing on the nature of knowledge » (*ibid.*).

Pour le dire autrement, même en référence à des contextes dans lesquels le mot « connaître » a une valeur sémantique qui dépend, d'une manière quelconque, de standards épistémiques moins élevés⁶²⁷, on peut toujours se demander si, étant donné cette acception spécifique et moins ambitieuse du terme « connaissance »⁶²⁸, nous avons ou non des connaissances effectives ; et il se peut qu'afin de répondre à cette question on ne puisse pas, encore une fois, faire abstraction de certaines réflexions purement épistémologiques - que ce soient des réflexions sur des possibilités *SC* ou alors d'un autre genre ; et il se peut, en outre, que les accomplir nous empêche, en dernière analyse, de nous attribuer des connaissances, y compris dans le sens moins ambitieux selon lequel on parlerait de « connaissance » dans ces contextes quotidiens eux-mêmes.

Il semble, par exemple, que nous pourrions avoir de bonnes raisons d'estimer que pour pouvoir nous attribuer légitimement des connaissances dans la vie de tous les jours, il faudrait tout du moins pouvoir montrer la fiabilité de nos sens⁶²⁹ ; c'est en effet, vraisemblablement, ce que nous acquerions grâce à eux qui constitue, d'une manière ou d'une autre, le point de départ indispensable de n'importe quel processus sérieux qui vise à la formulation, en guise de son issue, de croyances qui portent sur la soi-disant « réalité extérieure ». Et nous pourrions penser qu'il n'est pas possible de fournir une justification de ce genre et que, pour cette raison, il faudrait déclarer que la connaissance s'avère impossible, y compris dans le cas où, par ce mot, l'on indique ce que l'on indiquerait dans des contextes ordinaires et, par là même, différents de celui de l'épistémologie.

Nous pourrions à ce moment-là essayer peut-être d'argumenter en faveur de l'idée que ce que Lewis soutient à propos des possibilités sceptiques radicales⁶³⁰, puisse (et doit peut-être) valoir aussi pour d'autres remarques généralement émises en épistémologie, comme celle au sujet de la fiabilité de nos sens. Nous pourrions, autrement dit, soutenir que la connaissance s'avère impossible - ou plutôt, à la lumière de sa conception bien précise, qu'elle le *devient* - seulement quand nous faisons de

627Par rapport à ceux qui sont en vigueur en épistémologie, si les choses se passent vraiment ainsi.

628Qui demeurerait en tout cas à clarifier.

629On reviendra bientôt sur ce point bien précis, au moment d'analyser critiquement sa notion d'*élimination d'une possibilité*.

630C'est-à-dire qu'elles sont telles que le seul fait de les nommer s'avère suffisant pour transformer le contexte de la discussion en question dans le contexte de l'épistémologie, où nos attributions de connaissances - qui étaient peut-être jusqu'à ce moment-là légitimement accomplies - deviennent fausses ou tout du moins douteuses.

l'épistémologie, seulement quand nous y regardons de trop près, c'est-à-dire « de plus près que ne le ferait jamais une personne normale dans sa vie quotidienne » (Lewis 1996, p. 356). Mais alors ne peut-on pas, de la même manière, affirmer que *le fait lui-même* de s'interroger sur la possibilité de la connaissance, comporte *déjà* une transformation du contexte du discours à l'intérieur duquel nous opérons dans le contexte de l'épistémologie ? Du reste, dans la vie de tous les jours, nous ne nous posons apparemment pas, tout du moins généralement, des questions de ce genre ; par contre, il semble justement que nous nous en posions en épistémologie, c'est-à-dire dans ce même contexte où, en essayant d'y répondre de façon satisfaisante, nous nous trouvons face à des remarques comme celles qui portent sur des scénarios sceptiques radicaux, ou alors justement sur la fiabilité de nos sens. Dans la vie de tous les jours nous nous comportons apparemment⁶³¹, en d'autres termes, comme si nous tenions pour acquise la possibilité de la connaissance et étions convaincus de posséder vraiment toute une série de connaissances, de savoir beaucoup de choses sur le monde, sur nos propres états mentaux, sur les autres esprits, etc... Le seul fait de s'interroger sur la possibilité de la connaissance - tout comme celui de s'attribuer éventuellement, en guise de résultat de cette interrogation, toute une série de connaissances - semble être une activité dont il n'est peut-être pas correct de dire qu'elle est telle qu'elle se déroule, tout du moins habituellement, dans des contextes ordinaires. Si donc, comme Lewis le pense, le fait même de nommer des possibilités *SC* s'avère suffisant pour transformer le contexte dans lequel elles sont invoquées dans le contexte de l'épistémologie, il faudrait alors peut-être dire également la même chose dans les occasions suivantes ; c'est-à-dire non seulement en référence à des considérations sur la fiabilité de nos sens⁶³², mais aussi au fait même de s'interroger sur la possibilité de la connaissance elle-même. Autrement dit, le seul fait de s'interroger sur cette question devrait déjà, vraisemblablement, comporter, à ce moment-là, une transformation du contexte en question dans celui de l'épistémologie ; l'on pourrait, par conséquent, s'interroger sur cette question seulement dans ce même contexte où il serait, d'autre part, légitime d'émettre, contre l'idée d'une possibilité de ce genre, des doutes qui portent sur des scénarios sceptiques radicaux, sur la fiabilité de nos sens, etc...⁶³³.

C'est pour ce même ordre de raisons que des auteurs comme Ernest Sosa croient que le contextualisme épistémique a peu d'importance (ou pas du tout) pour l'épistémologie en général, et que le fait de le surestimer dépend des « incautious and faulty formulations of the view » (Sosa 2000, p. 9) : « from the fact that, in non-skeptical contexts, we can use ' *S* knows that *p* ' to express propositions which are true, nothing follows about whether we *know* anything - a question which we can and do wonder about in philosophical contexts. The proponent of *EC* might deny that whether an utterance of ' *S* knows that *p* ' expresses a truth admits of any acontextual answer. But

631 Tout du moins généralement.

632 Ou alors à d'autres choses qu'il peut nous arriver de souligner dans un contexte proprement épistémologique.

633 Doutes que l'on ne peut peut-être pas, une fois que nous les avons nommés, dissiper (même selon Lewis).

Sosa's complaint concerns a question we wonder about in philosophical contexts, and it does not seem to require any kind of acontextual answer, whether or not context affects the content of the question » (Rysiew 2016).

En d'autres termes, le fait même que dans des contextes différents de celui de l'épistémologie nous fassions, éventuellement, un usage différent du terme « connaître », ne montre pas, *en soi*, que dans ces contextes-là nous puissions à juste titre affirmer que nous connaissons ; ni⁶³⁴ que des réflexions plus ou moins sceptiques que nous émettons dans le contexte de l'épistémologie ne puissent pas avoir légitimement une incidence sur la réponse à donner à la question de la possibilité de la connaissance ; et cela d'autant plus si nous pensons⁶³⁵ que cette question elle-même est telle qu'elle transforme n'importe quel contexte dans lequel elle est soulevée dans le contexte de l'épistémologie⁶³⁶. Bref, la question de savoir quels standards sont effectivement en vigueur dans chaque contexte semble, même si l'on parvient à y répondre, *neutre* par rapport à celle de savoir si, étant donné l'acception bien précise de « connaissance » qui serait en vigueur dans un contexte donné, nous pouvons légitimement affirmer connaître dans le contexte en question.

Le contextualisme ne semble donc fournir, en soi, aucune réponse satisfaisante à certains problèmes bien précis soulevés par le sceptique - en réalité, il ne semble en fournir *aucune*, qu'elle soit ou non satisfaisante : « Various specific versions of this objection have been lodged, with varying degrees of forcefulness (by, e.g., Feldman 1999, 2001, 2004; Klein 2000, 2005; Kornblith 2000; Sosa 2000; Bach 2005), but they have in common the idea that *EC*, just because it is a semantic or meta-linguistic thesis, fails to successfully engage and respond to skepticism. On one version of this complaint (e.g., Conee 2005, Feldman 2001), it is said that *EC per se* does not generate the results essential to the contextualist resolution of *SA*⁶³⁷, for example. That the propositions expressed by utterances of knowledge sentences in ordinary contexts *are* true, for example, is not secured by *EC* on its own, nor is the truth of skeptical propositions expressed in contexts where skeptics assert them ; only a substantive theory of what conditions the 'knowledge' claims so require in their respective contexts can secure either result » (*ibid.*). Et même s'il était démontrable que nous pouvons connaître dans le sens moins ambitieux dont on parle de « connaissance » dans la vie de tous les jours, il est peut-être important de donner des précisions ultérieures ; c'est-à-dire de souligner que des connaissances ainsi conçues seraient, selon Lewis lui-

634Même en admettant que, dans des contextes ordinaires, « we can use '*S* knows that *p*' to express propositions which are true ».

635À la suite de Sosa.

636Ce que nous devrions vraisemblablement penser, d'autant plus si nous croyons déjà, à la suite de Lewis, que le fait même de nommer des possibilités *SC* suffit à transformer notre contexte précédent et à nous faire plonger dans celui de l'épistémologie : si la raison en est (comme cela semble être le cas) que dans les contextes les plus ordinaires nous ne mentionnons pas (tout du moins généralement) des possibilités de ce genre, alors elle semble exister (répétons-le) même en référence au fait même de s'interroger sur la possibilité de la connaissance - du fait que cette interrogation elle-même semble ne pas être à son tour formulée (tout du moins généralement) dans les contextes les plus ordinaires.

637Skeptical Argument.

même, des « informations » telles que, si l'on prenait en compte des possibilités non éliminées comme celles qui sont considérées par l'épistémologie⁶³⁸, elles deviendraient fausses ou tout du moins suspectes ; nous ne pourrions pas en effet, à ce moment-là, éliminer toute possibilité pertinente dans laquelle la proposition mondaine en question n'est pas le cas - et l'on ne pourrait pas par conséquent soutenir légitimement que l'on connaît cette proposition.

5. Sur certaines implications présumées du contextualisme épistémique

Nous pouvons à ce niveau réfléchir ultérieurement, justement, à la question de savoir si, et éventuellement comment, ces contextes différents présumés pourraient se modifier dans le temps. Il semble, en fait, que même si, dans un certain contexte, les choses se passent habituellement d'une certaine manière bien précise, cela n'implique pas que l'on ne puisse pas agir de façon à le modifier et à rendre ainsi pertinentes, à l'intérieur de celui-ci, des possibilités qui auparavant ne l'étaient peut-être pas. Du reste, non seulement l'on ne voit pas pourquoi il ne serait pas légitime d'agir de cette manière dans un contexte donné, mais il semble, de plus, que cela corresponde à ce qui arrive *déjà*. Ce que nous appelons « contexte » ne semble pas être, en effet, quelque chose dont les conditions d'identité soient données une fois pour toutes et immuables⁶³⁹; par conséquent, même ce qui est estimé pertinent à l'intérieur de celui-ci paraît pouvoir varier au fil du temps. Autrement dit, si ce qui est pertinent, dans un contexte donné, est ce qui est *généralement* considéré de cette manière dans ce contexte-là, d'autre part, ce qui est généralement considéré comme pertinent semble justement pouvoir varier d'un moment à un autre ; de façon à ce que, dans le contexte de la vie de tous les jours, en un certain instant *t*, les présuppositions communément acceptées pourraient être *certaines*, alors que, à un autre instant *t*⁶⁴⁰ elles pourraient être *autres*⁶⁴¹. Et, de la même manière, ces présuppositions semblent, *de facto*, pouvoir varier également d'une culture à une autre, au point que, dans certaines cultures, certaines possibilités généralement estimées comme « tirées par les cheveux » à l'intérieur de la « nôtre »⁶⁴², semblent au contraire habituellement acceptées. Et comment ces variations pourraient-elles arriver ? En vertu de quels facteurs ? Il me semble que cela peut arriver seulement car quelqu'un, à un moment ou à un autre, introduit dans un certain contexte, d'une manière ou d'une autre, des possibilités jusqu'à ce moment-là ignorées dans le contexte en

638En les rendant *ipso facto* pertinentes, en vertu de la règle d'*Attention*. On verra par la suite les problématiques liées à cette règle.

639Indépendamment des interactions concrètes bien précises des individus qui le constitue.

640Qu'il soit antérieur ou successif au premier.

641On reviendra sur la notion de *présupposition* plus avant, au moment d'analyser la position de Blome-Tillmann - qui fait de cette notion une notion centrale dans sa propre conception gnoséologique.

642En entendant par « notre », dans ce cas bien précis, celle qui est propre aux gens de la « civilisation occidentale » au sens large.

question ; et que ces possibilités finissent, pour une raison ou pour une autre, par se diffuser jusqu'à devenir justement ce qui est habituellement accepté dans le contexte en question.

Bref, s'il n'était pas légitime d'intervenir dans un contexte donné en invoquant à l'intérieur de ce dernier des possibilités jusqu'à ce moment-là ignorées, il semble qu'alors aucune possibilité ne pourrait jamais se diffuser dans n'importe quel contexte jusqu'au point d'y devenir courante ; et ce parce que la seule manière, pour une possibilité donnée, de devenir habituellement envisagée est, vraisemblablement, d'être, au début, considérée par quelqu'un, pour en venir ensuite à être considérée également par d'autres personnes, jusqu'à acquérir justement le statut de possibilité communément envisagée⁶⁴³.

Les remarques que nous venons de formuler pourraient être également exprimées sous la forme de la question suivante : la façon dont la connaissance est conçue dans le contexte de l'épistémologie⁶⁴⁴, est-elle vraiment différente de celle dont elle pourrait *jamais* être conçue dans la vie de tous les jours ? Ou alors ne s'agit-il seulement, *tout au plus*, que d'une façon différente de celle dont on la conçoit *actuellement* dans la vie de tous les jours - et même aujourd'hui peut-être seulement dans *certains* « sous-contextes » bien précis ? En d'autres termes, le fait qu'aujourd'hui on la concevrait d'une certaine manière bien précise, n'empêche pas du tout qu'au fil du temps elle puisse être regardée différemment, même par une « personne normale » dans sa « vie quotidienne » ; ce qui semble impliquer que le mot « connaître » pourrait peut-être finir par assumer la même valeur sémantique dans la vie de tous les jours et en épistémologie. Et, à ce moment-là, nous ne pourrions plus soutenir légitimement⁶⁴⁵ - au moment où nous pensons qu'il n'est justement pas légitime de le soutenir dans le contexte de l'épistémologie - que nous avons des connaissances dans la vie de tous les jours. À bien des égards, qu'est-ce qui, en effet, interdirait d'utiliser, dans un certain contexte, un certain terme dans une acception différente par rapport à celle où il est utilisé pour l'instant dans ce contexte-là ? Le fait même qu'il est habituellement utilisé de manière différente ? Mais, si un terme donné est habituellement utilisé d'une certaine manière, dans un certain contexte, c'est vraisemblablement parce que dans ce contexte-là, à un moment donné, l'on a introduit ce terme dans cette acception bien précise et, à la suite de cette introduction, il a fini ensuite⁶⁴⁶ par se diffuser et devenir d'usage commun. Bref, il existe des contextes qui se créent et se modifient au fil du temps⁶⁴⁷ et dont le fait de se modifier se concrétise, entre autres, dans le fait qu'un certain usage d'un certain mot peut passer, à l'intérieur de ces contextes, de l'être rare à l'être

643Mais jusqu'à quel point - du fait qu'il n'y a vraisemblablement jamais d'accord de ce genre qui soit *strictement universel* - doit-elle être une possibilité largement envisagée, dans un contexte donné, afin qu'il soit justement légitime d'en parler comme d'une possibilité *communément* envisagée dans le contexte en question ?

644Même en admettant qu'il soit légitime de parler d'une *seule* façon de la représenter, plus ou moins identique pour tous les philosophes qui s'en occupent, dans ce contexte bien précis.

645Même en admettant que nous le puissions maintenant.

646Que ce soit tôt ou tard.

647C'est probablement ce qui arrive, tôt ou tard, à *n'importe quel* contexte.

ordinaire (et *vice versa*). Mais, si les choses se passent ainsi, alors le fait que, dans la vie de tous les jours, l'on attribue au concept de *connaissance* une valeur sémantique différente par rapport à celle qu'on lui attribue en épistémologie⁶⁴⁸, n'implique pas que nous ne puissions pas commencer à lui attribuer, même dans la vie de tous les jours, la même valeur que celle qu'on lui attribue en épistémologie ; ni que ce nouvel usage ne soit peut-être pas, d'une manière quelconque, souhaitable ; ni, enfin, qu'il ne puisse pas se diffuser jusqu'à devenir l'usage commun non seulement en épistémologie, mais aussi dans la vie de tous les jours - de façon à ce que, de même que nous ne pouvons peut-être pas affirmer légitimement « connaître » en épistémologie, nous ne pourrions *plus* l'affirmer non plus, à juste titre, dans la vie de tous les jours.

Nous pouvons donc en conclure que, en dernière analyse, si n'importe quel concept était tel qu'il ne pourrait pas subir de changements de ce genre et devenir par conséquent d'usage commun dans un contexte où il ne l'était pas auparavant, alors aucun concept ne pourrait jamais, vraisemblablement, parvenir à être d'usage commun dans un contexte quelconque⁶⁴⁹ ; telle semble être en effet, pour les concepts, la seule manière de se diffuser dans un contexte donné jusqu'à devenir justement, éventuellement, d'usage commun dans le contexte en question.

6. Objection à l'idée que l'élimination d'une possibilité donnée doit nécessairement dépendre des données probantes actuellement disponibles au sujet

Nous avons déjà vu que d'après Lewis les données probantes dont un sujet dispose - qui sont à son avis celles de sa mémoire et de son expérience perceptive - sont *ce à la lumière de quoi* il faudrait éliminer (ou non) certaines possibilités et, par conséquent, établir si le sujet lui-même connaît ou non une proposition donnée. Mais n'est-t-il pas légitime de soutenir cela, tout au plus, seulement si nous nous appuyons sur une conception *bien précise* de la « donnée empirique » ? N'est-ce pas possible, autrement dit, seulement si nous épousons une conception selon laquelle la perception et la mémoire sont, *en elles-mêmes*, des facultés en mesure de nous permettre une appréhension de leurs objets qui soit d'une certaine manière « pure », c'est-à-dire apte à nous fournir⁶⁵⁰ une image fidèle de l'objet dont elles nous fournissent justement une image ? Mais il semble alors qu'il faudrait⁶⁵¹ avoir des raisons d'accepter cette conception bien précise de ces facultés-là ; notamment, il faudrait posséder des raisons de la préférer à celle selon laquelle ces facultés-là sont, en elles-mêmes, déjà « chargées de théorie » ou, de toute manière, conditionnées

648S'il en est effectivement ainsi.

649Donc même pas le concept de *connaître* qui, selon Lewis, est actuellement utilisé dans la vie de tous les jours.

650En vertu de l'absence (présumée) de l'influence de n'importe quel facteur subjectif.

651Pour rendre tout du moins plausible n'importe quelle définition de la connaissance qui entraîne, d'une manière ou d'une autre, la référence à ces facultés-là et à leur fiabilité présumée.

par des facteurs subjectifs les plus divers tels que préjugés, visions préalables du monde et/ou de certaines de ses parties, idéologie perceptive explicite ou implicite, attentes, désirs, buts, etc... Autrement dit, nous serions peut-être légitimés à considérer les données probantes qui nous sont fournies par la perception et la mémoire comme ce à partir de quoi évaluer la véracité de nos croyances sur la réalité extérieure, *seulement* si nous croyons en la fiabilité épistémique de la perception et de la mémoire elles-mêmes⁶⁵². Mais alors, ne faudrait-il pas, avant tout, montrer, de quelque manière que ce soit, *pourquoi* l'on devrait préférer cette conception bien précise de ces facultés-là au lieu d'autres ? En d'autres termes, ne faudrait-il pas fournir des raisons valides en faveur de la fiabilité de la perception et de la mémoire⁶⁵³? Je ne vois cependant pas comment l'on pourrait y parvenir, d'ailleurs Lewis lui-même ne semble pas non plus le voir, étant donné qu'il affirme explicitement que n'importe quel raisonnement visant à prouver la fiabilité susdite ne peut finalement que pécher par circularité.

Bref, chaque sujet dispose de certaines données probantes et c'est à la lumière de celles-ci, selon Lewis, qu'il faut établir ce qu'il connaît et ce qu'il ne connaît pas. Mais, affirmer que nous pouvons connaître (ou ne pas connaître) une proposition donnée selon le rapport que cette proposition entretient avec les données probantes dont nous disposons⁶⁵⁴, semble être légitime seulement si nous avons préalablement épousé une conception *bien précise* de la « donnée » ; c'est-à-dire uniquement si nous nous basons sur l'idée selon laquelle l'appréhension de ces données nous permet de saisir les particularités effectives des choses perçues - seulement si cette appréhension est, en elle-même, quelque chose qui nous donnerait des informations sur les caractéristiques « objectives » des objets perçus. Seulement dans ce cas-là, en effet, cela aurait vraisemblablement du sens de se servir de cette appréhension pour évaluer si (et éventuellement jusqu'à quel point) nos idées et théories sur la réalité sont fiables. Mais le point en question consiste justement à savoir s'il existe vraiment une donnée ainsi conçue, ou alors si ce que nous appelons « la donnée empirique » n'est pas *déjà* le

652La confiance en la fiabilité de nos sens de la part de Lewis est codifiée de manière explicite à l'intérieur de celle qu'il appelle la *règle de Fiabilité* qui, comme nous l'avons déjà vu, dit : « Examinons les processus par lesquels l'information nous est transmise : perception, mémoire et témoignage. Ces processus sont relativement fiables. Dans certaines limites, nous avons le droit de les tenir pour acquis. Nous pouvons légitimement présupposer qu'ils fonctionnent sans accroc dans les cas que nous examinons. De façon défaisable (*très* défaisable !), on peut ignorer légitimement une possibilité où ils dysfonctionnent » (1996, p. 372-373). C'est *précisément* l'idée (explicitement défendue par Lewis au moyen de la formulation de cette règle) selon laquelle nous serions légitimés à présupposer la fiabilité des processus susdits que nous entendons questionner ici.

653Certains auteurs contemporains qui s'occupent de philosophie expérimentale semblent venir à l'appui de mes thèses (je dois cette remarque à Daniel Andler, communication personnelle, 2018). Durant ces dernières années, le débat sur les vertus éthiques a été transposé en épistémologie, et l'anthologie intitulée *Epistemic Situationism* (Fairweather et Alfano, 2017) est la première à rassembler plusieurs essais dans lesquels l'on présente plusieurs positions qui ont été prises justement par rapport à la question des vertus épistémiques. Parmi ces positions, il y a aussi celle que l'on appelle « situationist skepticism », qui trouve son origine dans des publications d'Alfano (2011) et Olin et Doris (2014). L'une des idées de ces auteurs est (pour le dire de manière très générale) que l'évidence empirique nous donne des raisons de penser que nos sources traditionnelles de la croyance justifiée - c'est-à-dire précisément la perception et la mémoire - sont apparemment moins fiables par rapport à ce que les théoriciens des vertus épistémiques nous poussent à penser.

654De façon à ce que ce soient ces dernières qui constituent le « banc d'essai » de la vérité de la proposition en question.

produit d'une opération, vraisemblablement inconsciente, d'*élaboration* du matériel qui nous est fourni par les « premières impressions » ; car, dans ce dernier cas, l'on pourrait déjà vraisemblablement parler, en quelque sorte, d'une première *interprétation* de ce matériel qui, en tant qu'interprétation, pourrait être, en dernière analyse, tantôt correcte, tantôt incorrecte. Et si c'était le cas - c'est-à-dire si la notion de *donnée* devait être comprise de la manière que nous venons de spécifier - les données probantes dont un sujet dispose pourraient alors éliminer chaque possibilité dans laquelle une proposition donnée n'est pas le cas sans qu'il soit légitime d'en conclure que nous connaissons cette proposition. Le fait que les données probantes éliminent toutes les possibilités dans lesquelles cette proposition n'est pas le cas pourrait en effet, à ce moment-là, dépendre aussi d'une appréhension en quelque sorte fallacieuse de l'objet en question⁶⁵⁵; de telle façon que si elle avait été différente, elle nous aurait peut-être poussés à affirmer que les données probantes dont l'on dispose *n'éliminent pas* toutes les possibilités dans lesquelles cette proposition n'est pas le cas.

Autrement dit, Lewis⁶⁵⁶ semble s'exprimer comme si les soi-disant « expériences perceptives » étaient, en elles-mêmes, telles qu'elles nous garantissent que par leur biais nous pouvons saisir les particularités effectives de la réalité dont ces expériences-là seraient justement des perceptions⁶⁵⁷. Si en effet tel n'était pas le cas, pour quelle raison l'élimination d'une possibilité donnée devrait-elle dépendre du fait qu'elle est en conflit avec l'existence de certaines expériences perceptives et/ou de certains souvenirs ? Si les expériences perceptives et les souvenirs étaient, en eux-mêmes, d'une certaine manière fallacieuses, l'on ne voit pas pourquoi une possibilité donnée devrait nécessairement être considérée comme éliminée à chaque fois qu'elle entre en conflit avec nos expériences perceptives et nos souvenirs ; c'est-à-dire qu'il se pourrait, à ce moment-là, qu'une possibilité donnée entre en conflit avec une certaine expérience perceptive, et que cela arrive néanmoins *non pas* parce que cette possibilité ne peut effectivement pas correspondre à ce qui est le cas, mais justement parce que cette expérience perceptive est, en elle-même, en quelque sorte déjà suspecte.

Bref, l'idée que la décision sur les possibilités à éliminer doit être prise en constatant lesquelles parmi ces possibilités sont en conflit avec les données probantes dont l'on dispose⁶⁵⁸, semble

655 Fallacieuse *soit* parce que pourrait être, d'une manière ou d'une autre, fallacieuse la procédure inconsciente de sélection, comparaison, abstraction, etc..., du « matériel brut » qui nous est fourni par les premières impressions ; *soit* parce que dans l'appréhension de cet objet-là sont peut-être présents *depuis toujours* - c'est-à-dire même avant n'importe quelle conceptualisation consciente - des facteurs subjectifs tels que (répétons-le) préjugés, visions du monde et/ou régionales, idéologie perceptive bien précise, buts, désirs, etc..., qui seraient tels qu'ils conditionnent l'appréhension elle-même (c'est-à-dire tels qu'*en fonction* de leurs variations d'un sujet à un autre et/ou d'un moment à un autre, les caractéristiques de ce que nous percevons pourraient également varier) ; ou alors pour les deux raisons.

656 Tout comme nombre d'autres auteurs.

657 Et cela, justement, *indépendamment* de la question consistant à savoir si, et éventuellement dans quelle mesure, les jugements perceptifs nous permettent, ensuite, de caractériser de façon adéquate l'expérience perceptive en question.

658 Et que cela ne puisse pas valoir, par conséquent, l'inverse, c'est-à-dire que la plausibilité - par exemple en termes de solidité des arguments en sa faveur - d'une possibilité donnée, finisse par nous conduire légitimement à l'élimination de certaines expériences perceptives, considérées comme fallacieuses car en conflit avec cette possibilité

légitimement soutenable seulement si nous présupposons la « bonté » d'une conception bien précise de la « donnée ». La conception qu'il faudrait, à cet égard, apparemment présupposer, est une conception selon laquelle cette donnée serait telle, en elle-même, qu'elle nous permettrait de saisir⁶⁵⁹ les caractéristiques effectives de la « portion de réalité » à laquelle nous supposons qu'elle se réfère. Mais il faudrait alors, vraisemblablement, montrer la validité de cette conception et sa préférabilité par rapport à d'autres conceptions possibles ; c'est-à-dire qu'il faudrait fournir des raisons qui puissent nous pousser légitimement à accepter cette conception - ce que Lewis ne fait pas du tout ici en s'exprimant plutôt, il me semble, comme si elle était la seule disponible : « The debate about skepticism is [...] not as a debate in which the quality of our evidence is agreed to and the debate results from differing views about what the standards for knowledge are. Instead, it is a debate about how good our evidence is. Understood that way, it is difficult to see the epistemological significance of decisions about which standards are associated with the word 'knows' in any particular context. Contextualism is, from this perspective, skepticism neutral, in that it does not address this part of the issue » (Feldman 2004, p. 32). Et non seulement Lewis semble présupposer, implicitement et arbitrairement, la préférabilité d'une conception bien précise de la donnée perceptive et/ou de la mémoire, mais d'autre part, il paraît admettre aussi qu'il n'est pas possible de fournir une justification en faveur de la fiabilité de la perception et de la mémoire elles-mêmes ; justification sans laquelle il ne semble pourtant pas y avoir, littéralement, des raisons de préférer une conception de ce genre par rapport à d'autres.

Il affirme en effet, à propos de l'idée que le lien entre connaissance et justification doit être rompu car la justification, au-delà de ne pas toujours s'avérer suffisante, n'est même pas toujours nécessaire : « quel argument (non-circulaire) étaye notre confiance en la perception, la mémoire ou le témoignage ? Et pourtant nous parvenons à la connaissance par ces moyens » (1996, p. 358). Mais s'il n'existe pas (tantôt à son avis tantôt du nôtre) d'argument non circulaire qui justifierait notre confiance en la perception, la mémoire et le témoignage, pourquoi devrions-nous maintenir en tout cas cette confiance ? Pourquoi nous faudrait-il, de toute manière, préférer la thèse que nous pouvons faire confiance à nos perceptions, à notre mémoire et au témoignage d'autrui, à celle selon laquelle tous ces facteurs sont ou, tout du moins, *peuvent* être douteux ?

En résumé, il semble que pour pouvoir soutenir légitimement être parvenus à des connaissances authentiques⁶⁶⁰, il n'est pas suffisant que nos croyances et théories soient adéquates⁶⁶¹ (ou « conformes ») à l'expérience ; il faut aussi que nous ayons, d'une certaine manière, montré la

apparemment hautement cohérente sur un plan rationnel.

659Du moins, si elle est acquise dans des conditions (internes et externes) optimales.

660Ou alors, tout du moins, que l'on est en train de s'approcher de plus en plus de ce qui serait (et sera peut-être) une connaissance parfaite - si nous pensons que la connaissance admet justement des degrés, c'est-à-dire que nous pouvons connaître quelque chose dans une moindre mesure ou alors dans une plus large mesure.

661Ou alors de plus en plus adéquates.

fiabilité de l'expérience elle-même ; il faut, autrement dit, montrer qu'il s'agit d'une chose qui, si elle est correctement acquise, nous fournira des informations qui peuvent servir de base solide pour un raisonnement conclusif, ou tout du moins probant, au sujet de l'objet de nos réflexions. Il faut, bref, élaborer *avant tout* une théorie de l'expérience et de la « donnée empirique » qui en montre la fiabilité. Et il me semble, encore une fois, qu'une démonstration de ce genre s'avère possible seulement s'il est possible de montrer que les soi-disant « données empiriques » ne sont pas, en elles-mêmes, quelque chose de déjà conditionné par des éléments subjectifs qui en déterminent, peut-être de façon irrémédiable, l'appréhension⁶⁶². Mais est-il vraiment possible de montrer cela ? Est-il possible, autrement dit, d'argumenter de manière convaincante en faveur de la fiabilité de nos sens ? Il semble, à bien des égards, que pour la prouver l'on devrait *déjà* savoir, avant tout, comment la réalité est faite, en quoi elle consiste vraiment⁶⁶³: « if you can't know the general character of your experiences's sources, you can't have any reason deriving from your experience » (Unger 1975, p. 237). C'est seulement de cette manière que l'on pourrait vraisemblablement discerner si, et éventuellement combien, sa véritable nature s'éloigne de ce que nous pouvons en dire à la lumière de ce que l'on a appris par le biais de notre faculté sensorielle ; cependant, d'autre part, nous ne pouvons probablement parvenir à une idée sur les caractéristiques effectives de la réalité *que* par l'intermédiaire de nos sens eux-mêmes. En d'autres termes, d'une part le seul moyen dont nous disposons pour essayer de connaître la réalité qui nous entoure est apparemment celui qui consiste à s'appuyer sur nos sens mais, de l'autre, c'est seulement si nous connaissions déjà la réalité que nous pourrions vraisemblablement démontrer que nos sens sont fiables ; c'est seulement dans ce cas-là que nous pourrions, autrement dit, montrer que la façon dont les choses nous apparaissent grâce à eux correspond à celle dont elles sont vraiment, à savoir seulement en connaissant préalablement comment elles sont vraiment. Mais à ce niveau-là - c'est-à-dire si nous savions déjà comment elles sont vraiment - il resterait peut-être à se demander quel sens il y aurait de continuer néanmoins à nous servir de nos sens eux-mêmes.

Maintenant que l'on a réfléchi aux problématiques liées à la notion d'*expérience perceptive* en tant que telle, venons-en à discuter en détail de celles qui sont liées à la question de savoir si, et éventuellement dans quelle mesure, cette expérience perceptive peut être caractérisée par une proposition qui porte sur elle.

En ce qui concerne le rapport entre une expérience perceptive donnée et le contenu propositionnel d'un jugement perceptif qui porte sur cette expérience elle-même il dit, répétons-le, que ce n'est pas (tout du moins pas seulement) ce dernier qui entre parfois en conflit avec un monde

662Au sens où *ce dont* nous faisons effectivement l'expérience - et, *par conséquent*, la façon dont nous le conceptualisons et l'exprimons - ne puisse pas, en vertu de ces facteurs-là, constituer une caractérisation fidèle de l'objet que nous voudrions décrire.

663Et donc, premièrement, *que* cette réalité existe vraiment.

possible W , mais plutôt l'existence elle-même de certaines expériences perceptives qui entre en conflit avec W : W est une possibilité dans laquelle le sujet n'a pas une expérience E . Mais est-il possible d'affirmer *légitimement* qu'une expérience perceptive donnée entre en conflit avec une certaine possibilité, si la personne qui l'affirme n'est pas capable de spécifier *en quoi* cette expérience perceptive consiste vraiment, ce qu'est cette expérience *en elle-même* ? Si les mots n'étaient pas en mesure de caractériser de manière adéquate une expérience perceptive donnée, pour quelle raison ils devraient néanmoins être en mesure de caractériser de manière adéquate le rapport qu'une expérience perceptive donnée⁶⁶⁴ a avec une certaine possibilité ? D'autre part, cette dernière condition s'avère apparemment nécessaire afin que l'on soit justifié à affirmer qu'une expérience perceptive donnée élimine toute possibilité où p n'est pas le cas et, par conséquent, que le sujet qui a l'expérience perceptive en question connaît la proposition p en question. Pour le dire autrement, la seule manière dont nous pourrions disposer, en principe, pour parvenir à exprimer la véritable nature d'une expérience donnée, est apparemment celle qui consiste à en élaborer un jugement qui soit en mesure de la caractériser adéquatement ; c'est-à-dire un jugement qui permettrait à l'expérience elle-même d'avoir (pour le dire dans les termes de Lewis lui-même) une « sorte de contenu propositionnel infaillible, ineffable et purement phénoménal » (1996, p. 363). Autrement dit, il ne me semble pas exister d'autre façon d'essayer de parvenir à exprimer les particularités effectives d'une certaine expérience perceptive, si ce n'est qu'en élaborant une formulation propositionnelle de ce genre.

Bien évidemment, si l'on accepte la définition de la connaissance de Lewis, il faut alors en conclure qu'un sujet dont l'expérience perceptive - et non le contenu propositionnel de cette expérience elle-même - élimine toutes les possibilités où non- p , serait *par là-même* un sujet qui connaît p ⁶⁶⁵; mais si ni lui, ni personne d'autre, ne pouvait exprimer quelle est vraiment, en elle-même, cette expérience perceptive, personne ne serait alors en mesure de *se prononcer de manière justifiée* sur la question de savoir quelles sont les possibilités effectivement éliminées par cette expérience elle-même. Dans une situation de ce genre, personne ne pourrait donc, il me semble, *attribuer légitimement* de connaissances⁶⁶⁶; et si personne ne peut jamais attribuer légitimement de

664La véritable nature de laquelle ne pourrait justement pas, à ce moment-là, être jamais exprimée.

665Même s'il ne sait pas, ni n'a de bonnes raisons de croire, que son expérience perceptive élimine effectivement toutes les possibilités dans lesquelles p n'est pas le cas.

666Un argument contre la possibilité d'attribuer légitimement des connaissances a déjà été présenté dans le chapitre 1. À cette occasion, l'on a affirmé que même en acceptant l'idée que les alternatives pertinentes sont seulement celles qui correspondent à des possibilités « qui existent actuellement dans la situation objective » que l'on est en train de considérer, nous ne sommes peut-être pas en mesure (tout du moins généralement) de savoir quelles sont les possibilités qui existent effectivement dans la situation en question ; et cela car n'importe quelle apparence bien précise (ou presque) semble être compatible (même en laissant de côté des scénarios à la *malin génie*) soit avec l'existence de certains objets bien précis (par exemple, des véritables granges), soit avec celle d'autres (par exemple, des granges en papier mâché). Et si nous ne pouvons pas savoir quelles sont les possibilités qui existent actuellement dans la situation en question, alors nous ne pouvons pas savoir non plus si la croyance du sujet sur le statut épistémique duquel l'on s'interroge est vraie et si elle a effectivement été formulée dans les circonstances que nous estimons appropriées pour en parler comme d'une « connaissance » (c'est-à-dire, par rapport à l'exemple des

connaissances alors, même en admettant qu'en principe nous pouvons en avoir, l'on ne pourrait jamais discriminer de façon consciente entre des croyances de ce genre et celles qui ne sont pas des connaissances. Il en résulte que l'on ne pourrait jamais préciser lesquelles parmi nos croyances sont en mesure de satisfaire vraiment les conditions proposées par Lewis, ni si nous en avons effectivement certaines qui satisfont de fait ces conditions-là. Et cela ne semble pas un résultat très souhaitable⁶⁶⁷ de devoir se limiter à affirmer⁶⁶⁸ que *si* l'expérience perceptive d'un sujet donné élimine toutes les possibilités dans lesquelles non-*p*, *alors* il connaît que *p*⁶⁶⁹, mais que, d'autre part, nous ne pouvons *jamais* parvenir à dire si une certaine expérience perceptive est effectivement telle qu'elle élimine toutes les possibilités où non-*p*.

Voilà donc que les problèmes liés à l'idée d'un « langage pur des sens-data », ou des énoncés protocolaires « qui ont si longtemps tourmenté l'épistémologie fondationnaliste » semblent refaire surface. Autrement dit, il semble qu'il faille, pour pouvoir *attribuer* légitimement des connaissances, prouver précisément ce qu'il espérait ne pas devoir prouver tout en sachant, vraisemblablement, qu'une preuve de ce genre s'avère peut-être impossible à fournir. C'est-à-dire qu'il faudrait justement montrer non seulement que⁶⁷⁰, au moment d'organiser le matériel multiforme qui nous est fourni par les premières impressions⁶⁷¹, ce matériel ne soit pas soumis à un processus de sélection, comparaison, élaboration, etc..., de sorte que le résultat d'un processus de ce genre finisse par équivaloir *déjà* à une première *interprétation* du matériel acquis ; mais aussi, une fois que l'on a prouvé cette première chose⁶⁷², que les concepts dont on se sert pour formuler un jugement perceptif sur cette expérience elle-même soient, tout du moins en principe, tels qu'ils nous permettent de saisir⁶⁷³ les particularités effectives de l'expérience perceptive elle-même. C'est-à-dire que la proposition en question soit vraie et ne corresponde pas, à l'inverse, à une interprétation de cette expérience⁶⁷⁴ dont l'exactitude serait impossible à prouver ; ou alors (ce qui serait encore pire) à *une*

granges, dans un contexte où il n'y a pas de granges factices aux alentours). Ici, par contre, l'impossibilité d'attribuer légitimement des connaissances serait due au fait que, même en acceptant l'idée que ce que nous appelons « expérience perceptive » nous permet de saisir les caractéristiques effectives des objets auxquels nous nous rapportons via nos sens eux-mêmes, il se pourrait que nos concepts et nos mots ne soient pas en mesure de caractériser de manière adéquate cette expérience perceptive elle-même (c'est ce que l'on essaiera de montrer dans la partie dédiée à l'analyse critique du fondationnalisme de Chisholm, qui suit immédiatement la partie en question).

667Pour un épistémologue (ou n'importe quel autre type de personne) qui essaye de comprendre la connaissance humaine.

668En guise de conclusion de ses propres recherches philosophiques.

669Toujours, bien évidemment, en n'acceptant que *conditionnellement* la « bonté » de la définition lewisienne de la connaissance.

670Comme on le disait précédemment.

671Pour en faire l'objet d'une expérience perceptive proprement dite.

672Si cela était possible, ce dont je doute sérieusement. Si en effet ce que nous appelons « l'expérience perceptive » était déjà une interprétation de quelque chose qui demeure en soi inconnaissable alors, même dans le cas où l'on pourrait formuler des propositions vraies (et dont la vérité pourrait être d'une certaine manière prouvée) sur cette expérience elle-même, ces propositions ne pourraient à ce niveau-là que nous donner les particularités effectives de quelque chose qui, en soi, diffère justement déjà (et ne peut que différer) de la réalité ultime qu'avec ce jugement perceptif l'on se proposait de décrire correctement.

673Par le biais de la proposition que nous avons élaborée en nous servant de ces concepts-là.

674Expérience ayant peut-être, en elle-même, un contenu objectif mais inaccessible.

interprétation (ayant une forme propositionnelle) d'une *interprétation* - dans le cas où l'expérience perceptive proprement dite serait à considérer, déjà en elle-même, de la manière susdite, c'est-à-dire comme l'issue d'un processus de re-travail subjectif, et non de stockage objectif, de la multitude des premières impressions.

Comme Lewis le dit lui-même, la question consistant à savoir si et éventuellement comment une expérience perceptive donnée⁶⁷⁵ peut être caractérisée de façon adéquate par une proposition qui porte sur cette expérience elle-même, a occupé une bonne partie des efforts (à mon sens vains) des philosophes fondationnalistes. Ils ont en effet cru (et/ou espéré) pouvoir faire des propositions en question, des bases solides sur lesquelles édifier le bâtiment tout entier de la connaissance. Puis, en ce qui concerne le *type* bien précis de propositions dont les philosophes fondationnalistes ont cru qu'elles étaient au fondement de toutes les autres, pour certains il s'agit de propositions qui portent sur des états internes du sujet⁶⁷⁶, tandis que selon d'autres ce sont plutôt des propositions qui portent directement sur des objets extérieurs ; ces dernières coïncidant avec les soi-disant « jugements perceptifs », dont la fiabilité serait garantie par un rapport - souvent conçu dans des termes causaux - fiable que le sujet en question serait justement en mesure d'entretenir, dans certaines conditions bien précises, avec les objets présumés du monde « hors de lui »⁶⁷⁷.

Afin de préciser les problèmes (peut-être insurmontables) auxquels n'importe quelle position de nature fondationnaliste⁶⁷⁸ doit se confronter, on va proposer ci-après une analyse critique de la perspective bien précise élaborée à cet égard par un auteur comme Roderick Chisholm⁶⁷⁹ (1981). Cette analyse nous permettra justement de souligner les difficultés inhérentes à sa conception bien précise et, à partir de celles-ci, celles inhérentes au fondationnalisme en tant que tel⁶⁸⁰.

Les difficultés en question semblent être principalement de deux types : difficultés à montrer ce qui serait effectivement au fondement de tout le reste et difficultés à prouver comment l'on pourrait

675En entendant ici par le mot « perception » soit les perceptions proprement dites, soit les soi-disant « perceptions internes ».

676À partir desquelles il serait à leur avis possible de tirer de manière inférentielle des propositions qui portent sur des objets extérieurs bien précis actuellement perçus et qui constitueraient, d'une manière quelconque, la cause du fait que le sujet en question se trouve dans l'état d'esprit où il se trouve *de facto*.

677Nous avons déjà eu l'occasion de voir - tout en en mettant en évidence les difficultés peut-être insurmontables - que telle est aussi la proposition d'un philosophe externaliste comme David Armstrong (1973).

678Ou qui en tout cas comporte des éléments propres à une approche de ce genre : « sufficiently sophisticated variants of coherentism and foundationalism invariably and centrally presuppose the existence of robust psychological dispositions » (Olin 2017, p. 22), dispositions qui sont à son avis précisément du type que celles dont l'évidence empirique nous suggère qu'elles ne sont pas amplement instanciées.

679L'un des penseurs qui, à notre avis, a rendue plus convaincante - mais (on est en train de le supposer) en tout cas pas suffisamment - une perspective de matrice fondationnaliste.

680Ainsi qu'à n'importe quelle position qui comporte, d'une manière quelconque et tout du moins dans une certaine mesure, la référence à des propositions dont la certitude présumée (ou, tout du moins, dont la fiabilité majeure par rapport à toutes les autres) leur conférerait un statut épistémique privilégié. Cette idée peut en effet être épousée même par des auteurs qui ne sont pas à proprement parler fondationnalistes et elle est présente, par exemple, dans certaines formes de cohérentisme (comme celui de Quine) selon lesquelles, même si la justification de nos croyances dépend, en dernière analyse, de la position bien précise qu'elles occupent à l'intérieur d'un système tout entier de croyances interconnectées, toutes ne jouissent néanmoins pas du même statut épistémique, certaines étant situées dans des zones plus centrales de ce réseau, et d'autres, au contraire, dans d'autres plus périphériques.

correctement tirer de ce fondement présumé toutes les connaissances ultérieures que nous croyons posséder. Voyons donc quelle est la solution bien précise proposée par Chisholm à ces deux problèmes, et pour quelles raisons elle s'avère au fond, à notre avis, insatisfaisante.

7. Exposition et analyse critique de la conception épistémologique de Chisholm dans *Une version du fondationnalisme*

Présentation de la vision chisholmienne

Chisholm propose de considérer la question de la justification de nos croyances comme celle de la justification de certaines attributions. En effet, il faut à son avis, pour rendre compte de la différence entre une proposition telle que : « il existe un x tel que x croit de *lui-même* qu'il est sage » et une autre comme : « il existe un x tel que x croit de x qu'il est sage », concevoir la croyance comme mettant en jeu, en premier lieu, non la relation existant entre une personne et une proposition⁶⁸¹ mais celle entre une personne et une propriété que la personne attribue directement à elle-même ; cette propriété est telle que, en l'attribuant directement à soi-même, on peut attribuer indirectement quelques autres propriétés à quelqu'un d'autre. Si je crois que je suis sage, je m'attribue alors directement à moi-même la propriété d'être sage. Si je crois qu'Émile est sage, je m'attribue directement à moi-même une autre propriété qui est telle que, en l'attribuant directement à moi-même, j'attribue indirectement à Émile la propriété d'être sage. Si je suis en train de parler avec Émile et seulement avec lui, je peux, par exemple, m'attribuer la propriété d'être en train de parler avec exactement une personne et avec une personne qui est sage : en m'attribuant directement cette propriété, j'attribue indirectement à Émile la propriété d'être sage.

On peut donc se demander : quand une attribution directe est-elle justifiée (ce qui revient à se demander quand une attribution, en général, est-elle justifiée, car si une attribution directe est justifiée, l'attribution indirecte qui en dépend est alors elle-aussi *ipso facto* justifiée) ? Selon Chisholm, à la différence de la vérité, la justification épistémique est susceptible de varier en degrés, c'est-à-dire que nos croyances peuvent plus ou moins se justifier.

Par rapport à une certaine croyance, le fait qu'elle ait quelque présomption en sa faveur constitue le degré le plus bas de justification, tandis qu'en être certain constitue le plus élevé⁶⁸². On peut donc distinguer les différents niveaux que l'attribution directe d'une propriété peut occuper de la manière

⁶⁸¹Car dans ce cas, en ce qui concerne les deux propositions que nous venons de mentionner, la relation en question serait toujours une relation entre la personne x et la proposition « x est sage ».

⁶⁸²Il n'y a donc pas ici d'équivalence entre les croyances justifiées et les connaissances, et l'on peut, par conséquent, avoir de bonnes raisons de croire une proposition qui se trouve en fait être fausse.

suivante :

- Avoir quelque présomption en sa faveur
- Être acceptable
- Être à l'abri du doute raisonnable
- Être évidente
- Être certaine

L'attribution directe d'une propriété a une certaine présomption en sa faveur si l'attribution directe de cette propriété est plus raisonnable que l'attribution directe de sa négation. L'attribution directe d'une propriété est acceptable si la suspension de cette attribution n'est pas plus raisonnable que l'attribution directe de cette propriété. L'attribution directe d'une propriété est à l'abri du doute raisonnable si l'attribution directe de cette propriété est plus raisonnable que la suspension de cette attribution. L'attribution directe d'une propriété est évidente pour une personne si cette attribution est à l'abri du doute raisonnable pour cette personne et s'il s'agit de l'une des attributions sur lesquelles il est raisonnable pour elle de fonder ses décisions. L'attribution directe d'une propriété est certaine si elle est à l'abri du doute raisonnable pour cette personne et elle est au moins aussi raisonnable pour celle-ci que l'attribution de toute autre propriété.

Ces concepts sont utilisés par Chisholm pour formuler des principes qui permettent, à son avis, de passer graduellement de la justification de croyances perceptives (en un sens purement psychologique du mot « perception ») relatives à des propriétés qu'il appelle « manifestes », à la justification de croyances perceptives (au sens épistémique de « percevoir »⁶⁸³) relatives à des propriétés des objets externes.

Une propriété est, à son avis, manifeste si elle est telle que, si quelqu'un possède cette propriété et qu'il examine s'il l'a, alors il s'attribue *ipso facto* cette propriété à lui-même : se sentir triste, penser à une montagne d'or ou « être affecté rougement » sont des exemples de propriétés de ce genre. Bien qu'il ne définisse pas ces propriétés en référence à la certitude, il croit que les propriétés manifestes sont telles que leur présence est certaine pour le sujet qui les a - pourvu qu'il examine s'il les a, ce qui fait de ces propriétés manifestes des propriétés manifestées. Autrement dit, les propriétés manifestes sont des propriétés telles que si quelqu'un les possède et s'il examine la question de savoir s'il les a, il est alors certain pour lui qu'il les a. Le premier principe, sur la base duquel on peut donc lier la notion d'*être manifeste* à celle de *certitude*, est le suivant :

PI. Si la propriété d'être *F* est manifeste, alors, pour tout *x*, si *x* possède la propriété d'être *F* et si *x*

⁶⁸³On va bientôt préciser en quoi consiste précisément, selon Chisholm, cette distinction entre un sens psychologique et un autre épistémique du terme « perception ».

examine s'il a cette propriété, alors il est certain pour x qu'il a F à ce moment-là.

Le deuxième principe est proposé pour clarifier ce que l'on doit entendre par « avoir une certaine présomption en sa faveur ». Selon Chisholm, tout ce que nous croyons déjà a quelque présomption en sa faveur, pourvu qu'il ne soit pas explicitement contredit par l'ensemble des autres choses que nous croyons. Ce principe, que l'on peut considérer comme l'instance d'une vérité plus générale selon laquelle il est raisonnable de faire confiance à nos facultés cognitives si nous n'avons pas de raisons positives de les remettre en question⁶⁸⁴, est le suivant :

P2. Pour tout x , si (i) x s'attribue directement à lui-même la propriété d'être F , et si (ii) le fait que x soit F ne contredit pas explicitement l'ensemble des propriétés que x attribue directement à x , alors le fait que x soit F a quelque présomption en sa faveur pour x .

Une fois cela précisé, on peut utiliser le concept d'*avoir une certaine présomption en sa faveur* pour formuler un troisième principe plus restrictif qui nous permet d'isoler, au sein de l'ensemble des croyances qui ont une certaine présomption en leur faveur, un sous-ensemble de croyances qui sont épistémiquement acceptables, c'est-à-dire qui sont au-dessus du soupçon.

Selon ce principe :

P3. Pour tout x , et toute propriété H , l'attribution directe de H est acceptable pour S si et seulement si elle n'est pas infirmée par l'ensemble de toutes les propriétés qui ont quelque présomption en leur faveur pour S .

Une attribution directe est infirmée par l'ensemble de toutes les propriétés qui ont une certaine présomption en leur faveur (et donc est inacceptable) si cet ensemble est tel qu'il rend plus raisonnable non pas l'attribution de la négation de cette propriété que l'attribution de cette propriété⁶⁸⁵, mais la suspension de cette attribution plutôt que cette attribution. Autrement dit, parmi

⁶⁸⁴Signalons, en passant, la similarité entre ce principe et ce que l'on peut apprendre en saisissant le contenu de certaines des règles formulées par Lewis pour préciser ce que l'on peut, à son avis, ignorer (ou non) dans nos attributions de connaissance, en l'occurrence la *règle de Fiabilité* et celle de *Conservatisme*. En effet, si (comme nous venons de le dire en répétant ce qui a été dit par Chisholm lui-même dans l'article en question), le principe en question est une instance particulière d'une vérité plus générale selon laquelle il est raisonnable de faire confiance à nos facultés cognitives si nous n'avons pas de raisons positives de les remettre en question, il parle alors de ce dont parle également la *règle de Fiabilité* ; c'est-à-dire du droit que l'on aurait de présupposer que, tout du moins généralement, les facultés dont on se sert habituellement pour se forger des croyances sont à considérer comme fiables. En même temps, du fait que ce que l'on ignore et ce que l'on n'ignore pas - ou alors, dit autrement, les présuppositions qui sont « habituelles et mutuellement présupposées chez autrui » - dépend vraisemblablement, tout du moins en partie, de ce que l'on est arrivé à croire en se servant des facultés susdites, faire confiance à ces facultés-là correspond, tout du moins partiellement, à adopter les présuppositions propres à ceux qui nous entourent - comme le prescrirait la *règle de Conservatisme*.

⁶⁸⁵Car dans ce cas nous ne serions pas en présence d'une propriété ayant quelque présomption en sa faveur.

les croyances qui ont quelque présomption en leur faveur⁶⁸⁶, il y en a certaines dont la suspension est plus raisonnable que l'acceptation et d'autres dont la suspension n'est pas plus raisonnable que l'acceptation. Les croyances dont la suspension n'est pas plus raisonnable que l'acceptation sont *ipso facto* des croyances acceptables.

Dès lors que nous entrons en possession du concept de ce qui est acceptable, nous sommes en mesure de formuler les principes concernant les données perceptives, principes qui justement feront tous référence à ce qui est épistémiquement acceptable.

Parmi les sens purement psychologiques du mot « percevoir », figure ce qu'il appelle « le sens manifeste de percevoir », illustré par des expressions comme « être affecté rougement », qui ne doivent pas être comprises comme ayant le même sens que d'autres comme « être affecté par quelque chose qui est rouge ». La première expression fait en effet seulement référence à un état du sujet - il s'agit donc d'un usage « non comparatif » de cette expression - tandis que la seconde présuppose l'existence d'un objet. La première expression renvoie au sens manifeste de percevoir car « être affecté rougement » est pour Chisholm une propriété manifeste au sens que nous avons déjà précisé : être affecté rougement est une façon de sentir qui est telle que, si quelqu'un est affecté de cette façon et s'il examine s'il est affecté de cette façon, alors il est certain pour lui qu'il est affecté de cette façon à ce moment-là. À partir de ce moment précis il essaie de montrer⁶⁸⁷ comment on peut utiliser des croyances perceptives (au sens manifeste du mot « perception ») comme « être affecté rougement » - qui sont à son avis des croyances certaines - comme base ou fondement pour justifier des croyances perceptives qui font référence à d'autres usages psychologiques du mot « perception » ; le but étant de parvenir de cette manière, finalement, à la justification des croyances perceptives qui ont la prétention de saisir les caractéristiques effectives des objets externes - et qui sont donc des croyances perceptives au sens épistémique du mot « percevoir ». En d'autres termes, son objectif consiste à montrer comment, à partir de la justification de certaines apparences (de certaines façons de sentir qui sont telles qu'être affecté de cette façon est manifeste) on peut parvenir à justifier la possibilité de données transcendantes (portant sur le monde extérieur). À son avis, le fait d'être affecté rougement tend en effet à rendre évident pour le sujet qui est affecté de cette façon qu'il y a quelque chose qui lui apparaît comme rouge, pourvu qu'il examine la question de savoir si quelque chose lui apparaît comme rouge et qu'il n'ait pas de raisons de supposer que tel n'est pas le cas⁶⁸⁸. On peut donc généraliser cette affirmation et formuler le principe suivant, selon lequel justement notre contact initial avec la réalité externe ne peut avoir lieu que *par le biais* des apparences⁶⁸⁹:

686Qui sont telles qu'il est plus raisonnable de les accepter plutôt que d'accepter leur négation.

687Chose sur laquelle on va ensuite se focaliser en vue de notre analyse critique de sa conception.

688C'est-à-dire pourvu que le fait que quelque chose lui apparaisse comme rouge soit au-dessus du soupçon pour lui.

689Idée qui, comme nous avons eu l'occasion de le souligner déjà au moment de discuter la conception de la connaissance de Nozick, est également la nôtre (tout comme la sienne). À ce moment-là, on a en effet remarqué que

P4. Pour tout x , s'il y a une façon d'apparaître telle que (i) cette façon d'apparaître est manifeste et que (ii) x est affecté de cette façon, alors la chose suivante est évidente pour x , pourvu que ce soit là une chose qui est au-dessus du soupçon pour lui et qu'il examine si tel est le cas : il y a quelque chose qui lui apparaît de cette façon.

Ce principe est donc mis en place par Chisholm pour accomplir le passage du sens manifeste de « percevoir » (l'un des sens psychologiques de ce mot) à ce qu'il appelle le « sens primaire de percevoir » qui, à la différence de l'autre, présuppose l'existence d'un objet qui apparaît d'une certaine façon au sujet ; ce sens de « percevoir » présuppose l'existence d'un objet sans pour autant supposer, à cet état du raisonnement, que la façon dont l'objet lui apparaît permette au sujet d'attribuer à cet objet une propriété qui appartient effectivement à l'objet en tant qu'objet perçu - c'est-à-dire sans supposer que l'attribution d'une propriété sensible à l'objet par le sujet soit vraie ou justifiée.

Le principe suivant est, au contraire, mis en place pour énoncer les conditions dans lesquelles on peut dire d'une personne qu'il est évident ou à l'abri du doute raisonnable pour elle qu'elle perçoit quelque chose qui possède une propriété sensible bien précise ; c'est-à-dire que cette propriété est telle que le sujet en question juge qu'elle appartient à l'objet en tant qu'objet perçu et non pas simplement à la façon dont l'objet lui apparaît (c'est le dernier sens psychologique de percevoir qu'il appelle « le sens non- propositionnel de percevoir »).

Le principe qui permet donc de passer du sens manifeste de percevoir (qui, selon notre principe précédent, tend à rendre évident pour le sujet qui perçoit ainsi qu'il y a quelque chose qui lui apparaît de cette façon) au sens non-propositionnel de percevoir est :

P5. Pour tout x , si (i) x juge perceptivement qu'il y a quelque chose qui est F , et si (ii) le fait qu'il perçoive un F est épistémiquement au-dessus du soupçon pour x , alors il est à l'abri du doute raisonnable pour x qu'il perçoit quelque chose qui est F . Si, en outre, sa perception de quelque chose qui est F appartient à un ensemble de propriétés qui se soutiennent mutuellement et dont chacune est à l'abri du doute raisonnable pour x , alors il est évident pour x qu'il perçoit quelque chose qui est F .

Les membres d'un ensemble de deux propriétés ou plus se soutiennent mutuellement les uns les

c'est *précisément* à cause du fait que notre contact initial avec la réalité externe ne peut vraisemblablement avoir lieu que par le biais d'apparences - et que ces apparences sont *les mêmes* dans un scénario « normal » et un autre sceptique (qu'il soit radical ou non) - qu'il faut déclarer que dans le cas d'une « vision actuelle réelle » et dans celui d'une « illusion perceptive », la méthode effectivement à l'œuvre pour se former une croyance serait (aussi bien pour Nozick lui-même que pour nous) *exactement* la même.

autres pour un sujet *S* si chacune des propriétés est telle que la conjonction de toutes les autres confirme cette propriété pour *S*, et si en plus cette propriété est confirmée par une propriété manifeste qui ne confirme aucune autre propriété pour *S*.

En d'autres termes, d'après ce principe si quelque chose nous apparaît d'une certaine façon et si le fait que nous percevions quelque chose qui a une propriété sensible bien précise n'est pas infirmé par l'ensemble des propriétés qui ont une certaine présomption en leur faveur⁶⁹⁰, l'attribution de cette propriété sensible à cette chose est alors plus raisonnable que la suspension de cette attribution. L'attribution de cette propriété devient évidente si cette dernière appartient à un ensemble de propriétés qui se soutiennent mutuellement et dont chacune est telle que son attribution est plus raisonnable que sa suspension. Ce principe est moins permissif que le principe selon lequel si quelque chose est disponible au niveau perceptif nous avons alors une donnée *prima facie* probante de l'existence de cette chose et du fait qu'elle possède vraiment les caractéristiques qu'elle semble avoir. Autrement dit, selon ce principe il est à l'abri du doute raisonnable ou évident que *x* perçoit quelque chose qui a certaines propriétés *en tant que chose perçue*, mais non *qu'il existe une chose extérieure* qui est telle qu'elle a les propriétés que nous lui attribuons perceptivement. Pour parvenir à affirmer cela, il nous faut un autre principe qui introduit justement la référence à une chose physique qui cause chez le sujet le fait de ressentir de la façon dont il ressent ; mais on ne peut établir par simple réflexion qu'il y *ait* cette chose extérieure présentant les caractéristiques que nous lui attribuons au moyen de la perception⁶⁹¹ (c'est la raison pour laquelle il appelle ce dernier principe « quasi-épistémique ») : c'est tout simplement une chose qu'il est à son avis raisonnable de croire si l'on n'a pas de raisons positives de suspendre cette croyance.

Le dernier principe (en conjonction avec le précédent) énonce donc les conditions selon lesquelles on peut dire qu'« il existe un *y* tel que *x* perçoit qu'il est *F* » :

P6. Pour tout *x* et tout *y*, si (i) *x* juge perceptivement de *y* et seulement de *y* qu'il est *F*, et si (ii) il est épistémiquement au-dessus du soupçon pour *x* qu'il perçoit quelque chose qui est *F*, alors *y* est tel qu'il est à l'abri du doute raisonnable pour *x* qu'il est *F* ; et s'il est évident pour *x* qu'il perçoit quelque chose qui est *F*, alors *y* est tel qu'il est évident pour *x* qu'il est *F*.

Nous sommes ainsi parvenu à justifier des croyances concernant la nature des objets externes, objets dont l'on dit à juste titre qu'on les perçoit au sens épistémique de « percevoir ». On peut dire en ce sens que quelqu'un perçoit quelque chose si trois conditions sont remplies : (i) la chose

⁶⁹⁰Par conséquent, si la suspension de cette attribution n'est pas plus raisonnable que l'attribution de cette propriété.

⁶⁹¹Et cela constitue, à notre avis mais pas pour Chisholm, une raison qui fait qu'une position sceptique concernant l'existence elle-même (et la véritable nature) de la soi-disant « réalité extérieure » nous semble tout du moins aussi raisonnable d'une position « ontologiquement réaliste ».

externe qui est l'objet de notre perception a certaines caractéristiques ; (ii) cette chose nous apparaît comme ayant ces caractéristiques ; (iii) il est évident pour nous qu'elle possède ces caractéristiques.

Pour résumer, la position défendue par Chisholm est une forme de fondationnalisme selon laquelle on peut baser la connaissance du monde extérieur sur des façons d'être affecté par le sujet qui sont telles qu'être affecté de cette façon s'avère manifeste. Le fait qu'être affecté de cette façon soit manifeste permet au sujet en question d'être certain qu'il est affecté de cette façon, pourvu qu'il examine si tel est le cas. Les croyances relatives à ces façons d'être affecté sont donc ce que nous avons de plus proche des croyances qui se justifient elles-mêmes, car il s'agit de croyances dont la justification - qui occupe le niveau le plus élevé possible - n'a pas besoin d'être tirée de celle d'autres croyances. En effet, la justification de ces croyances dépend seulement, à son avis, de la nature des propriétés auxquelles ces croyances font référence, propriétés qui sont précisément telles que si nous les possédons et que nous examinons si nous les avons, alors nous nous attribuons à nous-mêmes ces propriétés avec certitude : si nous sommes affectés rougement et si nous examinons si nous sommes affectés rougement, alors il est certain pour nous que nous sommes affectés rougement. À partir de cette certitude concernant un état qui est propre au sujet, on peut inférer selon Chisholm qu'il y a quelque chose qui nous apparaît comme rouge, pourvu que nous n'ayons pas de raisons positives d'en douter ; à partir de l'affirmation selon laquelle quelque chose nous apparaît comme rouge, on peut ensuite en inférer que l'objet de notre perception possède en effet la propriété d'être rouge, pourvu que nous n'ayons pas de raisons positives d'en douter ; enfin, de l'affirmation selon laquelle l'objet de notre perception possède la propriété sensible d'être rouge, on peut inférer que l'objet externe qui est la cause du fait que nous sommes affectés de cette façon⁶⁹², possède la propriété d'être rouge, pourvu qu'il n'y ait pas de raisons positives d'en douter. Bref, hormis s'il y a des raisons positives de penser autrement, si nous sommes affectés rougement, alors il y a quelque chose qui nous apparaît comme rouge, et s'il y a quelque chose qui nous apparaît comme rouge, alors nous percevons quelque chose qui a la propriété sensible d'être rouge, et si nous percevons quelque chose qui a la propriété d'être rouge, alors il y a quelque chose d'externe qui est rouge.

Autrement dit, à l'aide de ce qui est manifeste et de ce qui est au-dessus du soupçon⁶⁹³, on peut formuler des principes qui énoncent les conditions dans lesquelles on peut dire, dès lors que nous avons une perception, que nous sommes justifiés⁶⁹⁴ à passer du sens manifeste du mot « percevoir » au sens primaire, et ensuite du sens primaire à celui non-propositionnel, et enfin du sens non-propositionnel au sens épistémique. Le « meta-principe », qui permet d'accomplir le passage

692Objet dont l'existence et la relation causale susdite ne peuvent en tout cas pas être établies au moyen d'une simple réflexion.

693Concept dont la définition dépend à son tour de celle d'*avoir une certaine présomption en sa faveur*.

694C'est-à-dire que ce que nous croyons est à l'abri du doute raisonnable ou évident.

graduel du sens manifeste de percevoir à celui épistémique, est celui selon lequel on doit faire confiance aux sens tant que l'on n'a pas de raisons positives de s'en défier⁶⁹⁵, c'est-à-dire tant que les inférences que l'on a tendance à effectuer à partir des informations qu'ils nous donnent sont au-dessus du soupçon.

Objections à Chisholm

Il existe à mon avis, tout du moins, trois objections qu'il est légitime de soulever envers la théorie chisholmienne de la connaissance concernant sa façon d'être présentée dans l'article en question. Une objection concerne la méthode adoptée par Chisholm lui-même, sa manière de procéder, en général, pour tenter d'argumenter en faveur de la possibilité de la connaissance empirique. Les deux autres concernent, respectivement, le premier principe épistémique qu'il a proposé - et son corollaire concernant la certitude propositionnelle - et le second, celui par lequel il essaye de préciser ce qu'il faudrait entendre, en référence à une certaine attribution, quand on affirme qu'elle « a une certaine présomption en sa faveur ». Du fait qu'ensuite le concept d'*avoir quelque présomption en sa faveur* sera employé dans la définition du concept d'*être acceptable*⁶⁹⁶; et que, d'autre part, le concept d'*être acceptable* reviendra dans tous les principes suivants⁶⁹⁷; il s'ensuit que les critiques qu'à mon avis il est possible d'émettre envers la définition chisholmienne d'*avoir quelque présomption en sa faveur*⁶⁹⁸ seront, si elles sont correctes, réitérables aussi pour les autres principes ; par conséquent, elles rendront vraisemblablement problématique la théorie de la connaissance chisholmienne tout entière.

Dans l'exposition qui suit je mentionnerai, l'une après l'autre, les objections auxquelles je viens de faire allusion.

Objection relative à la méthode chisholmienne

Il faudrait avant tout montrer (ce qu'il ne fait pas du tout) que les principes qu'il a proposés sont effectivement nécessaires. Il faudrait montrer, autrement dit, soit qu'ils ne peuvent pas être substitués par d'autres qui permettraient une explication *aussi* satisfaisante de la possibilité de la connaissance empirique ; soit qu'un discours posé dans les termes d'une extraction de principes nécessaires présumés ne peut pas être substitué par un autre discours qui, tout en n'étant pas posé à

⁶⁹⁵Principe que nous venons de remettre en cause au moyen des réflexions que nous venons de proposer concernant la notion lewisienne d'*élimination d'une possibilité* (élimination qu'à son avis, nous l'avons déjà vu, doit se faire justement au moyen des données probantes disponibles au sujet sur le statut épistémique duquel on s'interroge).

⁶⁹⁶Dans P3.

⁶⁹⁷P4, P5 et P6 qui, nous l'avons déjà souligné, sont les principes qui concernent les données perceptives.

⁶⁹⁸Ou, plutôt, les implications problématiques que l'on peut en tirer.

son tour dans les mêmes termes, constitue de toute manière une explication tout aussi plausible de la possibilité de la connaissance empirique.

En tout cas, même si on avait prouvé qu'il s'agit là de principes nécessaires pour parvenir à une explication convaincante de la possibilité de la connaissance, cela n'équivaudrait apparemment pas à en avoir montré la vérité. Cela équivaudrait, tout au plus, à avoir justement montré que l'on a affaire à des principes qui sont tels que, s'ils étaient vrais, alors - et *seulement* alors, s'ils sont effectivement nécessaires - on pourrait, en s'en servant, parvenir à une explication convaincante de la possibilité de la connaissance empirique. Mais *qu'ils* soient vrais demeurerait complètement à prouver.

En effet, même si l'on avait affaire à des principes nécessaires, cela n'empêcherait pas, si nous n'étions pas en mesure d'en montrer la vérité, qu'une explication valide de la possibilité de la connaissance empirique puisse tout simplement *ne pas exister*. Autrement dit, nous pourrions avoir besoin de ces principes pour expliquer la connaissance empirique - c'est-à-dire que sans eux aucune explication ne pourrait peut-être être proposée - et pourtant les principes dont nous avons nécessairement besoin pourraient être faux ou en tout cas indémontrables ; cela devrait éventuellement nous amener à affirmer, je suppose, que nous ne pouvons alors pas fournir d'explication convaincante de la possibilité de la connaissance empirique - du fait que justement la seule manière d'en fournir une consisterait à recourir à des principes faux ou indémontrables.

« Expliquer », dans cette acception bien précise de ce terme, équivaut donc à proposer un raisonnement du type suivant : je *ne sais pas* si la connaissance humaine est vraiment possible, dès le début je n'assume pas qu'elle le soit (si ce n'est *hypothétiquement*) ; tout ce que je sais (ou alors, tout du moins, que je crois) est que, *si* elle était possible, elle ne pourrait l'être qu'en recourant à ces principes. C'est donc en ce sens que ces principes expliqueraient la possibilité de la connaissance, c'est-à-dire qu'ils seraient ce dont on devrait *nécessairement* se servir, *au cas où* l'on estimerait (ou simplement supposerait) que la connaissance est possible, pour montrer *comment* elle le serait. Seulement si nous savions *déjà* qu'il *doit y avoir* une démonstration adéquate de la possibilité de la connaissance empirique, alors le fait d'avoir trouvé des principes qui nous permettraient d'expliquer *comment* elle est possible pourrait peut-être être considéré comme une preuve en faveur de leur vérité⁶⁹⁹. En d'autres termes, si nous *savions* déjà que la connaissance empirique est possible, nous pourrions peut-être tenir un discours de ce genre : « Comme je sais que la connaissance empirique est possible et comme, d'autre part, la possibilité de la connaissance empirique ne peut être prouvée qu'en recourant à ces principes⁷⁰⁰, alors ces principes doivent être nécessairement vrais ». Mais *que*

⁶⁹⁹Même si, à bien des égards, il demeurerait justement à se demander si, étant donné que la connaissance est possible, elle ne pouvait être expliquée, d'une manière suffisamment convaincante, qu'en recourant à ces principes ou alors (ce qui correspond vraisemblablement à la même chose) si ces derniers sont justement nécessaires pour l'explication que nous sommes en train de rechercher.

⁷⁰⁰S'il en était vraiment ainsi.

la connaissance empirique soit effectivement possible, est la thèse en faveur de laquelle l'article en question voulait apparemment essayer d'argumenter et, par conséquent, cela ne peut pas être, à son tour, quelque chose que nous présupposons *déjà* : « Certains philosophes conçoivent leur tâche comme consistant à mettre en évidence la structure générale de notre connaissance en rendant explicite ce qu'ils pensent que sont les « présupposés », les « postulats » ou les « principes épistémiques » dont nous avons besoin pour aller de nos « données » ou raisons empiriques dans un domaine particulier à un domaine de connaissance plus riche que nous voulons expliquer. On considère que le fait que l'on puisse montrer que certains « postulats » ou « principes » sont précisément ce dont on a besoin pour la connaissance en question compte d'une façon ou d'une autre en leur faveur. Sans ces « principes », soutient-on, nous ne saurions pas ce que nous pensons que nous savons [...] S'il avait été démontré qu'il y a un certain « postulat » ou « principe » que nous devons avoir une raison quelconque d'accepter s'il faut que nous sachions quoi que ce soit à propos, disons, du monde extérieur, nous n'en serions pas venus par-là à comprendre comment nous savons quoi que ce soit à propos du monde extérieur. Nous aurions identifié quelque chose dont nous avons besoin, mais son caractère indispensable ne montrerait pas que nous avons en fait une bonne raison de l'accepter. Nous nous retrouverions avec la question de savoir si nous savons que ce principe est vrai, et, si oui, comment. Et tout le reste du savoir que nous voulions expliquer serait alors jeté dans la balance, puisque l'on aurait montré qu'il dépendait de ce « principe » » (Stroud 1989, p. 323-324).

Bref, la nécessité de ces principes⁷⁰¹ n'est vraisemblablement pas, en elle-même, une preuve de leur vérité ; et si l'on veut fournir une preuve de ce genre⁷⁰², il faut apparemment démontrer comment on pourrait arriver à eux en les tirant correctement de quelque chose d'autre que nous connaissons ou, tout du moins, que nous avons de bonnes raisons de croire. Mais il faudrait alors aussi fournir des raisons d'accepter la vérité de ce « quelque chose d'autre », c'est-à-dire montrer comment il pourrait à son tour être correctement tiré de quelque chose d'ultérieur. Et il faudrait alors montrer également que l'on pourrait parvenir, tôt ou tard, à un principe qui se justifie, d'une manière quelconque, tout seul, c'est-à-dire qui n'ait pas besoin d'être à son tour tiré de quelque chose d'autre, car, dans le cas contraire, nous serions en présence d'une régression à l'infini (et vraisemblablement vicieuse⁷⁰³) : « On disait que, pour aller des « données probantes (*évidence*) » à l'une des connaissances en question, la personne avait besoin de quelque « principe » ou présupposition qui la mènerait de ces « données probantes » à cette conclusion. Mais il lui faudrait

701Même s'ils étaient vraiment nécessaires.

702C'est-à-dire si nous voulons répondre de manière exhaustive à la question de savoir quelles raisons nous aurions d'y croire, c'est-à-dire ce qui justifierait que nous y croyons.

703Barry Stroud formule lui aussi (nous sommes en train de le voir), par exemple dans son article *Understanding human knowledge in general* (1989), une critique similaire, voire identique. Il nomme explicitement, en tant que représentants de cette façon de procéder qui consiste en la tentative d'extraire des principes nécessaires présumés pour avoir une explication de la possibilité de la connaissance, Russell (1948) et Chisholm lui-même.

aussi une raison d'accepter ce « principe » : elle devrait savoir quelque chose d'autre qui le soutienne. Et il lui faudrait alors une raison d'accepter ce « quelque chose d'autre », et celle-ci ne pourra être trouvée ni dans les données de base (*evidential base*) ni dans les « principes » dont elle avait initialement besoin pour aller au-delà de cette base. Il faut le trouver dans quelque chose d'autre à son tour - un autre « quelque chose d'autre » - et ainsi de suite *ad infinitum* » (*ibid.*, p. 326-327).

Pour résumer, la nécessité (présumée) de ces principes nous dit seulement qu'il faudrait en accepter la vérité si nous voulions obtenir une explication de la possibilité de la connaissance empirique, mais elle ne nous dit pas qu'ils sont vrais et que donc il s'avère possible, par leur intermédiaire, de parvenir effectivement à une explication convaincante de la possibilité de la connaissance elle-même. Autrement dit, une explication convaincante de la possibilité de la connaissance ne peut pas consister, me semble-t-il, tout simplement en l'obtention de principes nécessaires présumés⁷⁰⁴, mais elle devrait inclure également une démonstration de leur vérité, une précision des raisons (conclusives ou du moins probantes) que l'on aurait de croire en eux. Et cela, en paraphrasant, équivaut à dire que si l'on se demande quelles raisons nous aurions d'y croire, on ne peut vraisemblablement pas considérer comme satisfaisante une réponse du genre : « la raison que nous avons d'y croire est que sans eux il ne serait pas possible d'expliquer de manière convaincante la connaissance ». À une personne qui répondrait de cette façon, nous pourrions en effet (répétons-le) toujours répliquer : « il est vrai qu'il se peut que sans eux nous ne puissions pas parvenir à une explication convaincante de la possibilité de la connaissance, mais cela pourrait tout simplement signifier qu'une explication convaincante de ce genre *n'existe pas*. Si la seule manière que nous avons de parvenir à une explication de la possibilité de la connaissance, est d'accepter des principes dont la vérité n'est pas démontrable (ou en tout cas n'a pas été démontrée), alors on devrait peut-être en conclure qu'il n'est pas possible de parvenir à une explication convaincante de la connaissance elle-même » : « [...] être constitutionnellement incapable d'arriver à une réponse à une question parfaitement compréhensible n'est pas [...] satisfaisant. Par conséquent, nous continuons donc à accorder du crédit au problème traditionnel sans reconnaître qu'il n'y a pas de solution satisfaisante. Nous faisons comme s'il devait être possible de trouver une réponse, et nous nions donc la force, et même l'intérêt, du scepticisme » (*ibid.*, p. 316).

Cela vaut peut-être la peine de préciser ultérieurement, de toute manière, que nous ne sommes pas en train de soutenir⁷⁰⁵ que les principes proposés par Chisholm sont sûrement indémontrables (même si c'est l'idée pour laquelle l'on penche fortement⁷⁰⁶), mais plutôt qu'afin qu'il soit justement

704Même en admettant la légitimité de cette façon de procéder.

705Au moins, pas seulement et pas principalement.

706Et pour laquelle l'on *devrait* peut-être pencher, d'autant plus (on va le voir) si l'on se cantonne à la conception de Chisholm lui-même concernant ce qui serait au fondement de tout le reste de la connaissance.

légitime de les accepter, il faudrait peut-être fournir une démonstration de ce genre⁷⁰⁷; et que la fournir semble impliquer, en dernière analyse, de montrer comment l'on peut, tôt ou tard, arriver à quelques principes qui se justifient tout seuls car, dans le cas contraire, il y aurait une régression à l'infini ; tandis qu'il procède dans son article comme s'il n'était pas nécessaire de fournir une justification en leur faveur⁷⁰⁸ et comme si le fait qu'ils soient quelque chose dont nous aurions nécessairement besoin pour parvenir à une explication convaincante de la possibilité de la connaissance⁷⁰⁹, comptait d'une manière ou d'une autre en leur faveur.

Le paralogisme qu'un discours comme celui de Chisholm semble sous-tendre pourrait peut-être être formulé de la manière suivante : « Comme j'ai besoin d'une explication convaincante de la possibilité de la connaissance, et comme ces principes - et seulement ceux-ci, conjointement considérés - sont tels que, s'ils étaient vrais, ils nous permettraient d'avoir une explication convaincante de la possibilité de la connaissance, *alors* ils doivent être vrais ». En d'autres termes, Chisholm semble raisonner, encore une fois, comme si le fait que sans ces principes il ne serait pas possible de parvenir à une explication convaincante de la possibilité de la connaissance empirique, devait, d'une manière ou d'une autre, être considéré comme une preuve en faveur de leur vérité. C'est-à-dire qu'il semble, répétons-le, ne pas prendre en compte l'éventualité que, tout simplement, on ne puisse pas fournir d'explication convaincante de la possibilité de la connaissance empirique, étant donné que la seule façon de la fournir est celle qui consiste à recourir à des principes dont la vérité n'est pas démontrable⁷¹⁰.

Si, en revanche, l'on estime que la vérité de ces principes peut être démontrée, il faudrait justement fournir des raisons en leur faveur⁷¹¹, ce qui serait en tout cas différent du fait de les accepter seulement en vertu de leur nécessité présumée.

Objection relative au premier principe épistémique proposé⁷¹²

Même si le principe *PI* ne concerne pas l'évidence et la certitude propositionnelle, il soutient

707Ce qu'il ne semble pas du tout faire.

708Ou, de toute façon, il ne fournit pas et n'essaye même pas de fournir une justification de ce genre - si ce n'est qu'en montrant comment ils sont apparemment liés à un méta-principe en faveur duquel il ne fournit, à son tour, aucune justification.

709Mais il (comme nous l'avons déjà précisé) n'essaye même pas de prouver cela, c'est-à-dire qu'ils soient effectivement quelque chose dont nous avons nécessairement besoin, quelque chose dont nous ne pouvons pas faire abstraction si nous voulons élaborer une explication convaincante de ce genre.

710Si nous supposons justement qu'elle ne l'est pas.

711Et aussi des raisons en faveur de ce dont on peut tirer ces principes, et ainsi de suite - en espérant que, en vertu du fait que nous avons (tôt ou tard) trouvé un principe quelconque en mesure, d'une manière ou d'une autre, de se justifier tout seul, cette régression ne soit pas infinie.

712Telle est l'objection qui intéresse de manière plus directe le sujet central de notre texte, celle à laquelle nous avons fait référence en discutant l'idée de Lewis selon laquelle sa définition de la connaissance est exemptée des problèmes (que l'on essaye de mettre en évidence avec la discussion de la position gnoséologique de Chisholm) qui ont si longtemps tourmenté l'épistémologie fondationnaliste.

qu'un corollaire est le principe suivant qui concerne, à l'inverse, la certitude propositionnelle⁷¹³:

- Pour tout X , s'il est évident pour x qu'il possède la propriété d'être F , alors la proposition que quelque chose est F est évidente pour x ; et s'il est certain pour x qu'il a la propriété d'être F , alors la proposition que quelque chose est F est une proposition certaine pour x .

Nous pouvons donc nous concentrer sur l'analyse d'une proposition qui porte sur une propriété manifeste présumée qu'un sujet s'attribue directement à lui-même et nous demander si une proposition de ce genre possède en effet, comme Chisholm l'affirme, un caractère de certitude et peut pour cette raison constituer une base solide à partir de laquelle développer tout le reste de la connaissance empirique.

Étant donné qu'il appelle ce premier principe « principe épistémique matériel »⁷¹⁴ et que⁷¹⁵ l'on a affaire à un principe proposé (en conjonction avec les suivants) pour montrer ce qui nous justifierait à croire en la vérité de certaines attributions⁷¹⁶, il semble clair que la certitude à laquelle il se réfère ici n'est pas (ou, tout du moins, pas seulement) une certitude de type psychologique⁷¹⁷; autrement dit, il ne s'agit pas de la certitude des gens qui, face à une certaine proposition, adoptent *de facto* une attitude telle qu'ils ne peuvent absolument pas s'empêcher de l'accepter pleinement. Du fait qu'il s'agit d'une certitude épistémique, on a justement affaire à une certitude qui est telle que la personne qui est certaine en ce sens du terme, est justifiée au plus haut degré à croire en la vérité d'une certaine proposition ; autrement dit, cette personne est justifiée à un point tel que l'on peut correctement affirmer qu'elle *sait* que cette proposition est vraie.

Examinons donc les conditions de vérité d'une proposition qui porte sur une propriété manifeste présumée qu'un sujet s'attribue directement à lui-même.

Une proposition de ce genre est, par exemple, la proposition :

« Je ressens rougissement »⁷¹⁸.

Or, on peut se demander : quelles sont les présuppositions qu'il faut nécessairement accepter pour pouvoir légitimement affirmer que cette proposition est vraie⁷¹⁹? Il en existe, à mon avis, au

713 Il précise en outre (1981, p. 76) : « Nous supposerons toutefois que, à chaque fois que je m'attribue une propriété à moi-même, alors j'accepte *aussi* une proposition ».

714 Tout comme les suivants, hormis le dernier qui est défini (nous y avons déjà fait allusion) comme un « principe quasi-épistémique » pour les raisons précédemment spécifiées.

715 De façon peut-être plus significative.

716 Jusqu'aux attributions qui concernent justement des propriétés qui appartiennent, supposons-nous, aux objets du monde physique.

717 En réalité, à un moment donné il l'affirme explicitement aussi.

718 C'est Chisholm lui-même qui a proposé cet exemple bien précis.

719 Au-delà, évidemment, de la condition selon laquelle l'on est effectivement en train de ressentir rougissement.

moins deux :

1 Que la personne qui s'attribue directement, et avec certitude, cette propriété, soit justement en mesure de reconnaître distinctement la propriété à laquelle on se réfère (dans ce cas, la sensation de rouge) ; c'est-à-dire qu'elle soit d'une certaine manière capable d'identifier avec clarté la propriété en question, en la distinguant de façon nette de tout ce qui n'est pas cette propriété - et ce, indépendamment de la manière bien précise d'effectuer *de facto* une identification de ce genre. En effet, c'est seulement si nous avons identifié avec clarté quelque chose que nous possédons que nous pouvons, si je ne me trompe pas, nous attribuer avec certitude ce « quelque chose » une fois que nous examinons si nous l'avons.

Le principe épistémique chisholmien selon lequel la certitude « survient » sur un ensemble de faits non épistémiques comme le fait d'avoir une certaine propriété - l'une de celles qui sont manifestes - et en même temps d'examiner si nous l'avons, devrait donc vraisemblablement mentionner⁷²⁰ le concept de *reconnaissance*⁷²¹ et être ainsi (re)formulé : « Si la propriété d'être *F* est manifeste alors, pour tout *x*, si *x* a la propriété d'être *F* et si *x* examine s'il possède cette propriété, alors *x* reconnaît clairement qu'il l'a et il est *donc* certain pour *x* qu'il est *F* à ce moment-là »⁷²².

Le principe intégré de cette manière permet donc de souligner le lien logiquement nécessaire entre la reconnaissance d'une propriété donnée et la possibilité de se l'attribuer à soi-même : seule une propriété que l'on a clairement reconnue peut être - une fois que nous examinons si nous la possédons - attribuée à soi-même avec certitude.

2 Que le caractère bien précis de la propriété que nous sommes en train de nous attribuer directement puisse être « saisi » par les concepts dont l'on se sert pour se référer à la propriété en question ; autrement dit, que les croyances que nous formulons pour caractériser cette propriété soient telles qu'elles nous permettent de comprendre (et véhiculer) ce que la propriété en question est vraiment en soi. En effet, une chose est, par exemple, la sensation de rouge *en soi* - c'est-à-dire *en tant que sensation* - et une autre est le jugement que nous élaborons sur cette sensation. Le fait que, même selon Chisholm, il n'existe pas d'*identification* entre la possession d'une propriété donnée (qu'elle soit manifeste ou non) et l'attribution à soi-même de cette propriété, s'avère soutenable, y compris à la lumière de certaines affirmations explicites de sa part qui visent justement à préciser comment on peut « percevoir rougement » sans pour autant croire que l'on

⁷²⁰S'il est explicité dans tous ses points.

⁷²¹Ou alors d'*identification*, ou de *détection*, etc...

⁷²²Même si Chisholm n'essaye pas du tout de préciser quelle serait la nature effective d'une identification de ce genre, quelles seraient ses caractéristiques - mais on peut tout de même souligner justement l'importance de la netteté de l'identification, sans laquelle on ne peut probablement pas être certains de l'attribution consécutive.

perçoit rougement⁷²³. Cela est rendu possible du fait que l'on peut percevoir rougement sans examiner la question de savoir si nous percevons rougement ; et c'est seulement si nous examinons cette question que nous pouvons, si nous percevons rougement, nous attribuer de percevoir rougement ; si nous ne l'examinons pas, nous ne pouvons pas non plus formuler la croyance consécutive - ou alors, tout du moins, pas sur la base de cette perception effective - et l'on est donc dans une situation où nous avons une certaine propriété mais non une croyance sur cette propriété : avoir une certaine propriété et formuler une croyance sur cette dernière sont par conséquent, répétons-le, deux choses apparemment différentes. Et afin que la croyance sur cette propriété-là soit vraie, il faut que cette propriété soit justement susceptible d'être caractérisée de façon adéquate grâce à des concepts - et ce, indépendamment de la manière bien précise d'entendre cette conceptualisation⁷²⁴.

Or, on peut se demander : pourquoi devrions-nous croire en la vérité de ces deux présuppositions ? Pourquoi les choses se passeraient-elles ainsi et non différemment ? Est-il justifié que nous les acceptions d'une manière quelconque ? Et ce serait quoi éventuellement à nous justifier ? Quelles raisons aurions-nous de pencher pour leur vérité ?

Si donc on se demande en quoi devrait consister une justification de ce genre, on peut vraisemblablement répondre qu'elle devrait consister dans le fait de montrer que ces présuppositions, soit se justifient, d'une manière ou d'une autre, toutes seules⁷²⁵, soit peuvent être correctement tirées d'une quelconque proposition ultérieure qui, de toute manière, aurait besoin à son tour d'être justifiée⁷²⁶.

En effet, selon Chisholm « tout ce qui est évident pour un sujet a une base ou un fondement qui est constitué par quelque proposition manifeste pour ce sujet » (1981, p. 101). Cela signifie, encore une fois, que le caractère de certitude d'une attribution donnée survient, à son avis, sur la propriété non normative qui consiste à posséder une propriété manifeste et en même temps à examiner si nous la possédons. Les seules attributions qui sont certaines, selon lui, sont par conséquent celles qui portent sur des propriétés manifestes que nous possédons et dont on se demande si nous les possédons, ainsi que celles qui sont impliquées par ce qui est manifeste : « tout ce qui est entraîné par ces attributions - c'est-à-dire à la fois impliqué par elles et inclus dans celles-ci » (*ibid.*).

Nous pouvons donc nous demander s'il s'agit de présuppositions d'une certaine manière « auto-

723Ce qui n'est qu'une manière différente de mettre en évidence sa distinction entre les *propriétés manifestes* et les *propriétés manifestées*.

724C'est-à-dire indépendamment de la question de savoir si une opération de ce genre est immédiate - ce qui, en tout cas, ne semble pas correspondre à la pensée de Chisholm - ou advienne par l'intermédiaire d'une série de médiations ; ou encore s'il s'agit d'une opération d'une certaine manière pré-linguistique ou alors, au contraire, telle qu'elle est effectivement accomplie seulement une fois que nous avons formulé de façon propositionnelle la croyance en question, etc...

725Ce qui ne serait possible, selon Chisholm, que s'il s'agissait de présuppositions qui portent sur des propriétés manifestes.

726Hormis si elle se justifie, à son tour, toute seule.

évidentes »⁷²⁷, c'est-à-dire telles qu'on peut en saisir la vérité⁷²⁸ (sans devoir la tirer de quelque autre chose) au moment même où on les conçoit. La réponse à cette question semble dépendre ensuite (nous venons de le voir) de celle de savoir si les propositions qui s'identifient avec ces présuppositions⁷²⁹ portent ou non, à leur tour, sur des propriétés manifestes - les seules qui confèreraient justement un caractère de certitude aux propositions en question. Par exemple, le caractère de certitude de la proposition « Je perçois rougement » survient à son avis sur la propriété non normative qui consiste à percevoir rougement ainsi qu'à examiner si nous percevons rougement. Mais - on peut à ce niveau se demander - quelle propriété manifeste serait sous-tendue par les propositions que 1 Je peux clairement distinguer certaines de mes propriétés (celles qui sont manifestes), pourvu que j'examine si je les ai (v) ; et 2 Je peux caractériser de façon adéquate ces propriétés grâce à des concepts qui portent sur elles (z) ; ?

Analysons les deux propositions en termes d'auto-attributions. La croyance que v devrait avant tout être conçue, selon Chisholm, comme capable d'exprimer la relation entre un sujet (moi) et la propriété de distinguer clairement certaines de ses propres propriétés, cette dernière étant une propriété que je m'attribue directement à moi-même. La croyance que z exprime avant tout, à son avis, la relation entre un sujet (moi) et la propriété de caractériser de façon adéquate certaines de ses propres propriétés grâce à des concepts qui portent sur elles, cette dernière étant une propriété que je m'attribue directement à moi-même. Or, les propriétés auxquelles on fait référence avec ces deux attributions sont-elles des propriétés manifestes ? Autrement dit, si je possède ces propriétés et que j'examine la question de savoir si je les possède, est-ce que je m'attribue alors *ipso facto* le fait de les posséder ? La réponse à cette question semble, en réalité, incertaine non seulement par rapport à ce cas bien précis, mais aussi en relation avec les propriétés que Chisholm lui-même inscrit parmi les propriétés manifestes. De toute manière, dans le cas de propriétés telles que « se sentir triste »⁷³⁰, il est peut-être plus facile, par rapport à des propriétés telles que « ressentir rougement », de remettre en question l'idée qu'il s'agit de propriétés telles que si nous les possédons, et que nous examinons si nous les avons, alors nous nous les attribuons à nous-mêmes directement et *avec certitude*⁷³¹. Et il ne semble pas être en tout cas suffisant, pour que nous puissions nous servir de

727Au cas où il existerait vraiment une chose de ce genre.

728Et donc la préférabilité par rapport à tout ce qui pourrait en constituer une négation.

729Ou alors par lesquelles elles sont exprimées.

730Dont nous avons déjà vu, qu'il l'inscrit justement parmi les propriétés manifestes - tout comme celle qui consiste à ressentir rougement.

731Tout dépend, évidemment, de ce que l'on entend par « tristesse ». Par exemple, à l'intérieur d'une conception « pragmatiste » (à la Peirce) selon laquelle la signification d'un concept donné doit être spécifiée dans les termes de toutes ses conséquences d'ordre pratique concevables, nous pouvons supposer que, une fois que l'on a imaginé tous les effets auxquels la tristesse peut donner lieu - c'est-à-dire une fois que l'on en a spécifié la signification - on puisse se persuader que, bien que l'on ait estimé (après se l'être demandé à soi-même) ne pas être triste, en réalité on l'était. On peut en effet supposer que le fait d'être triste aurait dû comporter (entre autres) l'impossibilité de rire très fort devant une boutade inattendue qui soit du genre de celles qui, dans des conditions justement d'absence de tristesse, nous feraient invariablement rire, ce que nous n'avons justement pas fait et qui nous permet donc de modifier « rétroactivement » notre opinion sur l'état d'esprit que nous avions. On peut de toute façon affirmer, de

certaines croyances comme base solide à partir de laquelle développer la connaissance empirique tout entière, que ces croyances portent apparemment sur des propriétés telles que si nous les avons, nous ne pouvons pas nous empêcher de nous les attribuer à nous-mêmes⁷³². En d'autres termes, le fait lui-même de s'attribuer inmanquablement certaines propriétés (celles manifestes) au moment où nous les possédons et que l'on se demande si nous les possédons (même en admettant que cela arrive vraiment⁷³³) ne constitue apparemment pas, en soi, une garantie de la vérité de ce que nous nous attribuons. Nous pourrions, par exemple, nous attribuer inmanquablement la propriété de ressentir rougement à chaque fois que nous ressentons rougement et que nous examinons la question de savoir si nous sommes en train de ressentir rougement ; et néanmoins nous pourrions nous attribuer cette propriété même à des occasions où, *de facto*, nous ne ressentons pas rougement ; par conséquent, du fait que nous nous sommes attribué la propriété de ressentir rougement, il ne serait pas possible d'en déduire de manière conclusive la possession effective de la propriété en question. Bref, même s'il était vrai qu'à chaque fois que nous ressentons rougement et que nous nous demandons si nous ressentons rougement, nous nous attribuons *ipso facto* de ressentir rougement, cela ne nous empêcherait pas de pouvoir nous attribuer de ressentir rougement même en des occasions où, *de facto*, nous ne ressentons pas rougement ; il ne semble donc pas possible d'établir la vérité de notre attribution tout simplement sur la base du fait qu'il s'agit d'une attribution portant apparemment sur une propriété manifeste présumée, étant donné que l'on pourrait justement s'attribuer la possession de cette propriété, y compris dans des circonstances où nous ne la possédons pas.

On va, de toute manière, se concentrer sur l'analyse de la seconde présupposition car il est peut-être plus facile, par rapport à la première, d'en mettre en évidence la nature discutable. Signalons que, de toute façon, pour que mon argument fonctionne correctement, il suffit apparemment de montrer qu'*au moins* l'une des deux présuppositions possède un caractère problématique. En ce qui concerne la première présupposition, je me limiterai par conséquent à préciser que l'on pourrait se demander si nous possédons effectivement cette capacité à identifier clairement certaines de nos propriétés (tout du moins celles manifestes), et en quoi devrait éventuellement consister cette capacité, comment on pourrait la définir. Et si nous essayons de proposer justement une définition, elle ne pourrait vraisemblablement pas faire appel au concept de *propriété manifeste* ; c'est-à-dire

façon plus générale, que l'hypothèse de Chisholm exclurait la possibilité de mal comprendre ses propres sentiments et, plus généralement, ses propres états d'esprit, assumption qui ne semble cependant pas du tout évidente (voir à ce propos, par exemple, la critique à l'idée d'une transparence absolue en ce qui concerne la saisie de ses propres états mentaux - critique que nous partageons - élaborée par un auteur éminent comme Timothy Williamson (par exemple, 1995).

732 Si nous examinons si nous les possédons.

733 C'est-à-dire en admettant qu'il ne soit pas possible (à la différence de ce que nous croyons, avant tout en vertu du fait que nous doutons - comme nous venons de le préciser - d'une transparence absolue dans l'accès à nos propres états mentaux) que, *quelle qu'elle soit* la propriété que nous choisissons de considérer (donc même celles que Chisholm considère comme manifestes), on pourrait toujours rater de nous l'attribuer à nous-mêmes même si nous la possédons et que nous examinons la question de savoir si nous la possédons.

qu'elle ne pourrait pas consister en une affirmation du genre : « la capacité à identifier certaines de nos propriétés est ce qui nous permet, quand on possède des propriétés manifestes, de nous attribuer avec certitude ces propriétés ». En ayant en effet défini les propriétés manifestes en faisant appel, ne serait-ce que de façon implicite, au concept d'*identification*⁷³⁴, nous aurions affaire à une définition circulaire si nous essayions en même temps de définir le concept d'*identification* en faisant appel à celui de *propriétés manifestes*.

En ce qui concerne la seconde présupposition, répétons que la croyance que *z* exprime avant tout la relation entre une personne (moi) et la propriété de caractériser de façon adéquate (tout du moins) certaines de ses propriétés grâce à des concepts qui portent sur elles - cette dernière étant une propriété que je m'attribue directement à moi-même. Or, cette propriété - dont dépend, en dernière analyse, la possibilité de formuler des jugements véridiques sur la « réalité extérieure » - est-elle une propriété manifeste ? Autrement dit, si je possède cette propriété, et que j'examine la question de savoir si je la possède, est-ce que je m'attribue alors *ipso facto* de la posséder ou pourrais-je alors plutôt trouver des raisons d'en douter ? Il semble, en effet, qu'il serait légitime de douter également de l'*existence* d'une propriété de ce genre ; et si nous pouvons douter légitimement de son existence elle-même, il semble encore plus légitime de douter qu'on la possède *de facto*, tout du moins dans la manière spécifiée⁷³⁵. On ne voit pas, en d'autres termes, comment l'on pourrait, même si on la possédait, nous l'attribuer à nous-mêmes *avec certitude* et, surtout, l'attribuer avec certitude *pour la seule raison* que nous sommes en train d'examiner la question de savoir si nous la possédons vraiment⁷³⁶.

Pour le dire avec un exemple, même au cas où je serais effectivement en mesure de caractériser de façon adéquate la propriété que je possède et que je dénote avec les termes « ressentir rougement », au moyen d'une croyance qui porte sur elle (ce qui est déjà, en soi, suspect) ; c'est-à-dire même au cas où, en élaborant une croyance du type « je ressens rougement », j'avais par-là même élaboré quelque chose de capable de « capturer » la nature effective de ce que cette sensation-là est en soi ; pourrais-je m'attribuer avec certitude la propriété d'avoir caractérisé de façon adéquate, au moyen de concepts, ma sensation, et me l'attribuer à moi-même avec certitude pour la seule raison que j'ai effectivement caractérisé de façon adéquate ma sensation au moyen de concepts et que je suis en train de me demander si je l'ai fait ? Supposons qu'en effet, en ce moment, je ressens « rougement », que je me demande si je ressens rougement et que pour cette raison je m'attribue de ressentir rougement - ce qui, selon Chisholm, comporterait, nous l'avons déjà vu, l'acceptation de la proposition que « quelqu'un ressent rougement » : « [...] s'il est certain pour *x* qu'il a la propriété

734Comme nous avons essayé de le souligner précédemment.

735C'est-à-dire en tant que propriété manifeste.

736La solution à ce problème semble en outre dépendre de la question, plus générale, de savoir si nos concepts sont des instruments adéquats pour comprendre la réalité (donc également la réalité de nos sensations - voire à ce propos la conclusion du texte).

d'être F , alors la proposition que quelque chose est F est une proposition certaine pour x » (1981, p. 84). Supposons, de plus, qu'une fois que je me suis attribué de ressentir rougement, je me demande aussi si je possède effectivement la propriété qui consiste à caractériser de façon adéquate la sensation en question au moyen d'une conceptualisation, et supposons enfin que je possède effectivement cette propriété de « second ordre ». Suffirait-il de la posséder et de me demander si je la possède pour me l'attribuer à moi-même et me l'attribuer à moi-même avec certitude ? Il n'est pas du tout claire pourquoi il faudrait répondre de manière affirmative ; c'est-à-dire qu'il ne semble y avoir rien de contradictoire, ou même seulement de peu plausible, dans l'idée que, bien que je sois peut-être effectivement en mesure de conceptualiser de façon adéquate certaines de mes sensations (si tel est le cas), je ne sois cependant pas en mesure de m'attribuer avec certitude cette capacité ; et surtout de me l'attribuer avec certitude *pour la seule raison* qu'en effet je la possède et que je me demande si je la possède. Bref, on ne voit pas pourquoi la propriété en question devrait être conçue⁷³⁷, à son tour, comme une propriété manifeste.

Une autre manière de montrer que la propriété en question n'est pas une propriété manifeste, consiste à souligner que cette propriété n'est apparemment pas telle qu'elle est impliquée par et, *au même temps*, inclut une propriété psychologique. Chisholm soutient en effet que, même si une propriété manifeste *ne s'identifie pas* nécessairement à une propriété psychologique⁷³⁸, elle est capable d'être impliquée par une propriété psychologique *et* de l'inclure⁷³⁹. Le fait que ce qui est manifeste soit *impliqué par* le psychologique signifie⁷⁴⁰ que pour chaque propriété manifeste, il y a une propriété psychologique qui est nécessairement telle que, si quelqu'un a la propriété psychologique, alors il a la propriété manifeste. Le fait que ce qui est manifeste *inclut* le psychologique signifie⁷⁴¹ que chaque propriété manifeste est nécessairement telle que, si quelqu'un conçoit cette propriété, alors il conçoit quelques propriétés psychologiques. Mais par quelle propriété psychologique serait impliquée la propriété qui consiste à caractériser de façon adéquate certaines de ses propres propriétés au moyen d'une conceptualisation ? Et quelle propriété psychologique inclurait-elle ?

Le fait que la propriété qui consiste à caractériser de façon adéquate certaines de ses propres propriétés au moyen d'une conceptualisation soit *impliquée par* une propriété psychologique signifie que, pour cette propriété, il y a une propriété psychologique qui est nécessairement telle que, si quelqu'un a la propriété psychologique, alors il a la première propriété. Mais quelle serait la propriété psychologique en question ? Quelle est la propriété psychologique qui est telle que, si

737Si l'on s'appuie sur la définition chisholmienne relative.

738Une propriété manifeste peut être aussi, par exemple, une propriété comme celle « d'être ou bien une pierre ou bien en train d'examiner quelque chose » - propriété qui n'est justement pas, en soi, une propriété psychologique.

739En effet, la propriété d'« être ou bien une pierre ou bien en train d'examiner quelque chose », est une propriété qui inclut la propriété psychologique d'examiner quelque chose et est impliquée par elle.

740Selon les propres paroles de Chisholm.

741Toujours selon Chisholm lui-même.

nous la possédons, alors nous avons la propriété qui consiste à caractériser de façon adéquate certaines de ses propres propriétés au moyen d'une conceptualisation ? Il ne semble y avoir aucune propriété psychologique en mesure de satisfaire cette condition requise.

Le fait que la propriété qui consiste à caractériser de façon adéquate certaines de ses propres propriétés au moyen d'une conceptualisation, *inclue* une propriété psychologique signifie que cette propriété est nécessairement telle que, si quelqu'un la conçoit, alors il conçoit quelques propriétés psychologiques. Mais, quelle serait la propriété psychologique en question ? Quelle est la propriété psychologique qui est telle que, si quelqu'un conçoit la propriété qui consiste à caractériser de façon adéquate certaines de ses propres propriétés au moyen d'une conceptualisation, alors il conçoit cette propriété psychologique ? Dans ce second cas, il semble que nous puissions trouver une propriété de ce genre. La propriété qui consiste à caractériser de façon adéquate certaines de ses propres propriétés au moyen d'une conceptualisation peut, en effet, être conçue, autrement dit, comme la propriété qui consiste à formuler des croyances capables de caractériser de façon adéquate certaines de ses propres propriétés. Et cette propriété semble en effet inclure la propriété psychologique qui consiste à formuler des croyances, c'est-à-dire à croire - cette dernière étant une propriété effectivement manifeste selon l'opinion de Chisholm. Mais, encore une fois, ce qui distingue les propriétés manifestes est, à son avis, le fait qu'elles sont impliquées par le psychologique *et* qu'elles l'incluent. Et si la propriété qui consiste à formuler des croyances capables de caractériser de façon adéquate certaines de ses propres propriétés semble justement inclure la propriété psychologique qui consiste à formuler des croyances, elle ne semble pas, d'autre part, être impliquée par aucune propriété psychologique. La propriété psychologique qui consiste à formuler des croyances ne semble pouvoir nullement impliquer la propriété qui consiste à formuler des croyances capables de caractériser de façon adéquate certaines de ses propres propriétés. Il ne suffit pas, en effet, pour posséder cette dernière propriété, d'être en mesure de formuler des croyances ; l'on devrait en réalité être en mesure de formuler des croyances qui soient *d'un type bien précis*, c'est-à-dire telles qu'elles puissent être dans une relation bien précise avec ce à quoi elles se proposent de se référer - relation capable de faire justement en sorte qu'elles en mettent en évidence les caractéristiques effectives. Et le fait de posséder la propriété psychologique qui consiste à formuler des croyances ne garantit nullement, en soi, qu'elles soient des croyances de ce type-là : « Olin argues that empirical worries afflict [...] also appeals to basic (vs. non-foundational) beliefs and inferentially-secured coherence within belief systems [...] if it is true, it would seem that the cognitive successes that theories of knowledge celebrate would be considerably rarer than anyone has imagined : few cognizers, if Olin's argument works, would have the perceptual and inferential abilities required for forming well-justified beliefs. Embracing this last point is not yet to endorse full-on skepticism, but it does come close. At the very least, it suggests that the prospects of developing a philosophical

theory of knowledge following any of the major traditional approaches, all of which depend upon agents' having abilities to form justified beliefs, seem uncertain » (Doris et Amaya 2018).

Autrement dit, que nos croyances soient effectivement dans une relation de ce genre avec ce à quoi elles se proposent de se référer, ne semble pas du tout garanti par le fait même de posséder des croyances : la propriété psychologique qui consiste à croire ne semble pas du tout impliquer la propriété qui consiste à croire « de façon adéquate ». Cependant, si cette dernière propriété n'est pas impliquée par la propriété psychologique en question (ni par aucune autre propriété psychologique), elle ne peut donc pas être une propriété manifeste - étant donné qu'une propriété manifeste est, à son avis, propre à être impliquée par une propriété psychologique *et* à l'inclure.

Or, si cette propriété n'est pas une propriété manifeste et néanmoins une propriété que je devrais pouvoir m'attribuer pour pouvoir légitimement considérer vraie la proposition « je ressens rougissement », il semble alors en découler la chose suivante : au fondement d'une proposition qui porte apparemment sur une propriété manifeste que j'attribue directement à moi-même⁷⁴², se trouve une proposition⁷⁴³ qui ne porte évidemment pas, à son tour, sur une propriété manifeste. En d'autres termes, les croyances que nous pouvons élaborer sur des propriétés manifestes présumées que nous possédons, bien loin d'être la base solide⁷⁴⁴ qui est au fondement de toute la connaissance empirique, semblent dépendre, en ce qui concerne leur vérité, de croyances qui ne portent pas à leur tour sur des propriétés manifestes présumées⁷⁴⁵; du fait que ces autres croyances ne portent pas sur des propriétés manifestes et ne peuvent donc pas (dans la perspective chisholmienne) se justifier à leur tour toutes seules, elles nécessitent, pour être justifiées, d'être tirées d'autres croyances ultérieures. Ce que Chisholm conçoit comme directement évident, semble en réalité dépendre à son tour de quelque chose⁷⁴⁶ qui - même en acceptant les conditions proposées par Chisholm lui-même qui feraient que la certitude « survient » sur des propriétés non normatives - ne peut pas à son tour être considéré comme présentant une caractéristique d'évidence directe⁷⁴⁷. Pour cette raison, il a donc besoin d'être justifié en montrant comment on pourrait correctement le tirer de quelque chose d'autre ; mais alors il faudrait justifier également ce « quelque chose d'autre », c'est-à-dire montrer comment il peut être correctement tiré de quelque chose d'ultérieur ; et il faudrait, en dernière analyse, montrer que cette régression des justifications n'est pas infinie, c'est-à-dire que l'on peut, tôt ou tard, arriver à quelque chose qui se justifie justement, d'une manière quelconque, toute

742Comme justement la proposition que « je ressens rougissement ».

743Comme justement *z*.

744Du fait qu'elles se justifieraient, à son avis, toutes seules et par conséquent occuperaient justement le niveau le plus haut possible de justification - celui de la certitude épistémique.

745Et qui portent donc sur des propriétés qui sont telles que cela ne suffit pas - à la différence de ce qui, selon Chisholm, se passe en référence aux propriétés manifestes présumées - de les posséder et examiner si nous les possédons pour les attribuer *ipso facto* à nous-mêmes.

746Tout du moins les deux présuppositions précédemment nommées.

747Et qui semble, au contraire, décidément problématique.

seule⁷⁴⁸.

Pour résumer, les croyances qui sont dotées, selon Chisholm, de certitude - celles qui portent sur des propriétés manifestes présumées - semblent en réalité dépendre, en ce qui concerne leur vérité, de l'acceptation de présuppositions problématiques et en tout cas telles à ne pas porter, à leur tour, sur des propriétés manifestes présumées⁷⁴⁹.

À cause de cela, il semble que nous puissions légitimement affirmer que : 1 Ce qui semblait fondationnel finalement ne l'est pas ; et 2 Ce dont ce qui semblait fondationnel, semble en réalité dépendre, ne porte pas à son tour sur des propriétés manifestes présumées et ne peut pas donc être considéré comme quelque chose qui se justifierait tout seul⁷⁵⁰.

Si ce qui semblait être au fondement de tout le reste ne se justifie donc finalement pas tout seul, il faudrait alors, à son tour, le justifier, c'est-à-dire montrer comment on pourrait correctement le tirer de quelque chose d'autre ; mais ce « quelque chose d'autre » devrait alors soit se justifier, d'une manière ou d'une autre, tout seul - et nous venons de voir pourquoi cela ne semble pas possible, tout du moins en restant à l'intérieur d'une perspective comme celle de Chisholm - soit être tiré de quelque chose d'ultérieur ; et il faudrait par conséquent montrer que l'on peut parvenir, tôt ou tard, à quelque chose qui n'a pas besoin d'être tiré de quelque chose d'ultérieur, quelque chose qui soit certain (ou tout du moins hautement plausible) et qui ne tire pas sa justification d'attributions ultérieures et plus « fondamentales » - car dans le cas contraire on aurait affaire à une régression *ad infinitum*.

Remarques sur la notion chisholmienne d'« avoir quelques présomptions en sa faveur »

Dans l'article en question, à un moment donné, Chisholm propose un principe qui vise à spécifier ce qu'il faut entendre quand on soutient que certaines attributions ont une certaine présomption en leur faveur. Son principe, exprimé d'une manière informelle, énonce que « *toutes* les croyances que nous nous trouvons posséder déjà peuvent être considérées comme ayant *quelques* présomptions en leur faveur ; *pourvu qu'elles* ne soient pas contredites par l'ensemble des autres choses que nous croyons⁷⁵¹ » (1981, p. 86).

À mon avis, il s'agit, même dans ce cas, d'un principe discutable. Si, en effet, tout ce que nous

748Comme c'était justement le cas, selon Chisholm, en ce qui concerne des propositions telles que « je ressens rougement ».

749Et par conséquent telles que Chisholm lui-même devrait vraisemblablement estimer qu'elles ne se justifient pas toutes seules.

750Hormis si nous pensons justement, à la différence de ce que pense Chisholm, qu'une certaine croyance puisse se justifier toute seule même en vertu de facteurs différents par rapport au fait de porter sur des propriétés manifestes que nous possédons et que nous sommes en train d'examiner si nous les possédons - ce qui comporterait justement une conception différente de « ce qui est au fondement », qui nécessiterait, par conséquent, d'être analysée séparément et critiquée.

751Signalons en passant que ce principe véhicule une idée similaire à celle exprimée par Lewis au moyen de sa *règle de Conservatisme*.

croyons déjà et qui n'est pas explicitement contredit par l'ensemble des autres choses que nous croyons a quelques présomptions en sa faveur ; et si, d'autre part, l'ensemble des choses que nous croyons déjà peut⁷⁵² être composé, d'un individu à un autre, de croyances qui diffèrent entre elles (peut-être même de croyances opposées) ; alors les croyances qu'il faut considérer comme ayant quelques présomptions en leur faveur peuvent être, elles aussi, significativement différentes d'un individu à un autre - et cette différence peut être, vraisemblablement, d'autant plus nette si l'on considère des individus qui appartiennent à des cultures qui sont distinctes entre elles.

Autrement dit, quand Chisholm parle de la catégorie des croyances « que nous nous trouvons avoir déjà », il fait référence à un ensemble de croyances qui pourrait être constituées de *certaines* éléments - si nous considérons un individu bien précis - ou alors *d'autres* - si nous en considérons un autre. Si par « croyances que nous nous trouvons avoir déjà » il faut entendre, comme je le crois⁷⁵³, toutes ces croyances que nous nous trouvons avoir même avant que par le biais d'une réflexion philosophique on parvienne à s'interroger sur leur validité effective, alors il me semble que l'on peut douter du fait qu'il s'agisse vraiment de croyances qui ont quelques présomptions en leur faveur ; autrement dit, il ne serait peut-être pas légitime de les concevoir ainsi *hormis* si nous admettons que même des croyances très différentes entre elles - voire tout simplement opposées - puissent avoir quelques présomptions en leur faveur⁷⁵⁴. La classe de croyances que nous nous trouvons avoir déjà est en effet une classe, répétons-le, dont les éléments semblent pouvoir varier (parfois peut-être de manière très nette aussi⁷⁵⁵) d'un individu à l'autre, et cela peut-être à plus forte raison si les individus que nous prenons en considération proviennent de contextes culturels très différents entre eux.

Du fait que le concept d'*avoir quelque présomption en sa faveur* est ensuite employé par Chisholm dans la définition de « croyances acceptables », il en découle que même ce qu'il faut, à son avis, estimer comme acceptable peut sensiblement varier d'un individu à un autre.

Chisholm pense, en effet, que nous pouvons considérer comme acceptable - et, par conséquent, telle que sa suspension n'est pas préférable à son acceptation, c'est-à-dire telle que son acceptation est *au moins* aussi raisonnable que sa suspension - toute croyance qui ne soit pas infirmée par l'ensemble des croyances qui ont quelque présomption en leur faveur. Bref, pour établir quelles sont les croyances qu'il faudrait considérer comme acceptables, il faut analyser l'ensemble des croyances qui ont quelque présomption en leur faveur et, à partir de celles-ci, « isoler » un sous-ensemble de

752Comme je le crois.

753Du fait qu'au fond la philosophie qu'il propose semble pouvoir être vue légitimement comme une philosophie du sens commun.

754Ce qui serait peut-être, en soi, même acceptable, mais semble donner lieu à des difficultés que j'essayerai de spécifier.

755Soit au sens où nombreux sont, sur un plan quantitatif, les éléments qui pourraient se trouver dans un ensemble bien précis et non dans un autre ; soit au sens où certains éléments qui sont présents dans un ensemble donné pourraient être, sur le plan de leur « contenu », sensiblement différents (voire tout simplement opposés) par rapport à d'autres qui sont présents dans un ensemble différent qui constitue le système de croyances préalables d'un autre individu.

croyances qui, au-delà d'avoir quelque présomption en leur faveur, sont également acceptables⁷⁵⁶. C'est donc l'ensemble des croyances qui ont quelque présomption en leur faveur qui détermine quelles croyances sont acceptables - l'ensemble de ces dernières étant un sous-ensemble des premières. Mais si, comme nous l'avons supposé, l'ensemble des croyances qui ont quelque présomption en leur faveur peut varier (peut-être sensiblement aussi) d'un individu à un autre ; et si c'est à partir de la considération de cet ensemble bien précis que nous pouvons ensuite établir quelles sont les croyances devant être estimées comme acceptables ; alors ces dernières pourront vraisemblablement différer à leur tour (peut-être sensiblement aussi) d'un individu à un autre ; c'est-à-dire qu'en fonction de l'individu que nous sommes en train de considérer et de son ensemble de croyances précédentes, l'ensemble des croyances à considérer comme acceptables sera composé de *certaines* croyances *bien précises* ou alors *d'autres*.

À propos du principe P4

Comme pour tous les autres principes, nous pourrions avant tout nous demander, dans ce cas également, quelles raisons nous aurions de l'accepter, et si sa nécessité présumée pourrait constituer, en soi, une preuve de sa vérité.

En passant ensuite à une critique spécifiquement inhérente au principe en question, on peut essayer de montrer qu'il est, tout comme *P2* et *P3*, conditionné à la racine par des problèmes liés au concept d'*avoir une quelconque présomption en sa faveur*.

Ce principe nous dit, nous l'avons déjà vu, que « Pour tout *x*, s'il y a une façon d'apparaître telle que *i*) cette façon d'apparaître est manifeste et que *ii*) *x* est affecté de cette façon, alors la chose suivante est évidente pour *x*, pourvu que ce soit là une chose au-dessus du soupçon pour lui et qu'il l'examine si c'est le cas : il y a quelque chose qui lui apparaît de cette façon » (1981, p. 91).

Ici, tout comme pour les principes précédents *P2* et *P3* (et comme les suivants *P5* et *P6*), figure le concept d'*être au-dessus du soupçon*. Qu'il y ait quelque chose qui m'apparaît d'une certaine manière - qu'il y ait un objet, considéré en tant qu'objet perçu, qui m'apparaît comme ayant une certaine propriété - est une chose évidente, selon Chisholm, si certaines conditions sont remplies ; c'est-à-dire si ma façon d'être affecté est manifeste, et pourvu que le fait qu'il y ait effectivement quelque chose qui m'apparaisse d'une certaine manière soit au-dessus du soupçon. Mais, du fait que ce qui est au-dessus du soupçon est établi en l'isolant de l'ensemble plus vaste de ce qui a quelque présomption en sa faveur ; et étant donné que les éléments de l'ensemble des choses que nous croyons déjà semblent pouvoir varier (peut-être sensiblement aussi) d'un individu à un autre ; ce qui peut être considéré comme au-dessus du soupçon semble lui-même pouvoir différer (peut-être

⁷⁵⁶Tandis qu'il y en aura d'autres qui, tout en ayant, en tout cas, quelque présomption en leur faveur, seront telles que la suspension du jugement sur elles sera préférable à leur acceptation.

sensiblement aussi) d'un individu à un autre. Du fait qu'ensuite nous pouvons considérer comme évident (selon *P4*) qu'« *il y a* quelque chose qui nous apparaît comme ayant une certaine propriété » si c'est là une chose qui est au-dessus du soupçon ; et comme, d'autre part, ce qui est au-dessus du soupçon semble pouvoir varier (peut-être sensiblement aussi) d'un individu à un autre ; il en découle que même l'évidence éventuelle de la proposition susdite qui concerne l'existence de quelque chose (considérée en tant que chose perçue) qui nous apparaît comme ayant une certaine propriété, dépend de l'individu qui accomplit cette attribution indirecte. Autrement dit, à chaque fois que nous considérons des façons d'être affecté d'un sujet donné qui sont⁷⁵⁷ manifestes, inférer de celles-ci l'existence d'un objet⁷⁵⁸ qui nous apparaît comme ayant une certaine propriété, est une opération qui donne lieu à une attribution indirecte⁷⁵⁹ ; le caractère d'évidence *éventuelle* de cette attribution indirecte est strictement lié, selon Chisholm, à la nature bien précise du système de croyances de l'individu qui accomplit cette attribution ; ce système semble néanmoins pouvoir varier (peut-être sensiblement aussi) d'un individu à un autre - et avec celui-ci, nécessairement, même ce qu'il faut considérer comme évident ou non.

Notez bien que nous ne sommes pas en train de soutenir que *sûrement* tout ce que nous nous trouvons croire déjà varie d'un individu à un autre, mais que Chisholm devrait peut-être exhiber une preuve du fait qu'il n'en est pas ainsi ; c'est-à-dire qu'il nous semble qu'il devrait fournir une raison valide d'épouser l'idée que l'ensemble des choses que nous croyons déjà soit un ensemble qui contient les mêmes éléments d'un individu à un autre - et que, par conséquent, il faut rejeter l'idée que ces ensembles-là puissent diverger⁷⁶⁰ ; si, en effet, nous ne mettons pas en avant une raison de ce genre, on ne voit pas pourquoi il faudrait de toute manière concevoir cette hypothèse comme préférable par rapport à celle qui consiste en sa négation - cette dernière étant une hypothèse qui donnerait naissance aux difficultés que nous venons de mentionner.

À bien des égards, il ne suffirait peut-être même pas de montrer que les choses se passent, *de facto*, de telle manière que l'ensemble des croyances que chaque individu possède déjà est un ensemble fini équipotent à celui de n'importe quel autre individu ; c'est-à-dire qu'il faudrait peut-être montrer non que les choses se passent *actuellement* ainsi, mais qu'il est *impossible* qu'elles se passent différemment. S'il était en effet possible, même seulement en principe, que les choses se passent autrement, cela signifierait qu'il est possible (même si ce n'est peut-être pas actuellement réalisé) que ce qui est évident pour quelqu'un⁷⁶¹ ne le soit pas pour quelqu'un d'autre.

757 Si l'on s'en tient à la conception de Chisholm.

758 Conçu, à ce niveau du raisonnement, en tant qu'« objet perçu » et non en tant qu'« objet extérieur ».

759 L'attribution qui consiste justement à affirmer qu'« il y a un objet qui nous apparaît comme ayant une certaine propriété ».

760 Soit du point de vue du nombre que du point de vue de la nature bien précise de ses propres éléments.

761 Comme la proposition qu'« il y a quelque chose qui m'apparaît comme ayant une certaine propriété » - proposition, selon Chisholm, évidente pour un sujet donné pourvu qu'elle soit inférée par la possession d'une propriété manifeste de la part du sujet en question, et pourvu que le fait que les choses se passent de la manière spécifiée par cette proposition, soit au-dessus du soupçon.

Nous pourrions, par exemple, imaginer l'avènement d'une civilisation future qui, pour n'importe quelles raisons, refuse en masse⁷⁶² l'idée que notre façon d'être affectés soit fonctionnellement en relation à un objet considéré en tant qu'objet perçu⁷⁶³; civilisation qui, en d'autres termes, estimerait, au contraire, qu'il faut concevoir cette particularité qui nous est propre comme une pure façon d'être affectés qui se réfère seulement à un état du sujet en question⁷⁶⁴. Les individus qui naîtraient et grandiraient dans un contexte de ce genre, seraient vraisemblablement des individus tels que si nous considérions les choses qu'ils croient déjà⁷⁶⁵, on s'apercevrait qu'il s'agirait de choses différant sensiblement de celles qu'actuellement nous croyons déjà. Et cette différence, encore une fois, au-delà de déterminer ce qu'il faut considérer comme ayant quelque présomption en sa faveur⁷⁶⁶, ne pourrait que se répercuter même sur ce qu'il faut considérer comme acceptable, ou à l'abri du doute raisonnable, ou encore évident.

Sur le caractère problématique du meta-principe qui est à la base du raisonnement chisholmien

Rappelons enfin qu'il soutient que ses principes de la perception sont des instances d'une vérité plus générale : « il est raisonnable de se fier aux sens si nous n'avons pas de raisons *positives* (c'est nous qui soulignons) pour s'en défier » (*ibid.*, p. 97).

Mais pourquoi les choses devraient-elles se passer vraiment ainsi ? Devrions-nous nécessairement accepter cette affirmation ? Qu'est-ce qui la rendrait préférable à une affirmation du genre : « il est raisonnable de se méfier des sens si nous n'avons pas de raisons positives de s'y fier » ? C'est-à-dire qu'il ne semble pas possible de montrer pourquoi, en l'absence de raisons positives soit *en faveur* de la fiabilité de nos sens, soit *contre* cette fiabilité elle-même, nous devrions - au lieu de suspendre temporairement le jugement sur leur fiabilité - opter de toute manière pour l'idée qu'ils soient fiables.

Tout comme pour tous les autres principes, même dans ce cas, Chisholm semble cependant ne fournir aucune justification en faveur de son acceptation.

Maintenant que l'on a essayé de montrer quels sont les problèmes traditionnellement imputés au fondationnalisme, et qui risquent de rendre peu satisfaisante la conception de la connaissance lewisiennne également, revenons à analyser critiquement d'autres aspects de l'épistémologie de Lewis elle-même, à partir de ceux qui ont affaire à sa notion de *élimination d'une possibilité* donnée.

762Même si, pour le bon fonctionnement de mon argument, il suffirait vraisemblablement de considérer le refus d'*un seul* individu.

763Et donc, encore plus, l'idée qu'elle soit fonctionnellement en relation à un objet en tant qu'objet extérieur.

764Autrement dit, que le terme « percevoir » ne soit pas à considérer dans son acception comparative.

765C'est-à-dire qu'ils croient avant de procéder à une réflexion consciente et critique sur le sujet.

766« Tout ce que nous croyons déjà et qui n'est pas explicitement contredit par l'ensemble de toutes les autres choses que nous croyons ».

8. Remarques sur l'impossibilité d'éliminer les alternatives sceptiques à la lumière de la notion lewisienne d' « élimination d'une possibilité »

« ...une possibilité *W* est *non éliminée* si et seulement si la mémoire et l'expérience perceptive du sujet en *W* correspondent parfaitement à son expérience perceptive et à sa mémoire dans l'actualité » (Lewis 1996, p. 362).

On peut remarquer que dans les mondes possibles du genre *SC*, la mémoire et l'expérience perceptive du sujet correspondent, par stipulation, parfaitement à sa mémoire et son expérience perceptive dans l'actualité ; en effet, ces hypothèses-là sont *précisément* celles d'un scénario illusoire dans lequel les perceptions et les souvenirs consécutifs seraient néanmoins les mêmes que si on n'avait pas affaire à une illusion. Elles peuvent donc, au mieux, être légitimement ignorées⁷⁶⁷, tout du moins jusqu'à ce qu'on les passe sous silence ; mais au moment où quelqu'un les nomme - ce qui semble toujours possible et légitime⁷⁶⁸, quel que soit le contexte en question - il devient illégitime de continuer à les ignorer ; et en les prenant en considération, on prend justement en considération des possibilités dans lesquelles la totalité de la mémoire et de l'expérience perceptive du sujet correspondent *parfaitement* à sa mémoire et à son expérience perceptive dans l'actualité. À vrai dire, c'est *exactement* pour cette raison que nous pourrions également, en réalité, concevoir ces possibilités qu'à son avis il ne serait plus légitime d'ignorer, comme des possibilités *qui correspondent* à l'actualité elle-même⁷⁶⁹ ; il s'agirait donc de possibilités d'erreurs non éliminées et telles qu'elles compromettent, une fois que nous les avons nommées, la possibilité d'attribuer à soi-même et/ou aux autres des connaissances effectives.

Bref, les données probantes dont je peux jamais disposer⁷⁷⁰ sont tout aussi compatibles avec l'hypothèse du malin génie et avec celle du « réalisme ontologique », c'est-à-dire qu'elles ne permettent d'éliminer aucune des deux. Du fait qu'ensuite, l'une des deux est une possibilité telle que si elle se réalisait, elle rendrait fausse une proposition comme, par exemple, « je suis en train d'écrire quelque chose en ce moment », et étant donné que cette possibilité ne peut pas être éliminée, nous ne pouvons jamais affirmer connaître cette proposition - hormis évidemment si nous pouvons, tout du moins, l'ignorer. Et il semble que l'on peut dire la même chose de *n'importe quelle* proposition, tout du moins pour n'importe quelle proposition qui porte sur le monde extérieur.

⁷⁶⁷Mais on verra bientôt pourquoi, en réalité, il n'est peut-être jamais légitime non plus de les ignorer.

⁷⁶⁸Tout du moins à la lumière de sa *règle d'Attention*.

⁷⁶⁹Nous aborderons en détail ce point bien précis très bientôt, au moment de discuter ce qu'il appelle justement la *règle d'Actualité*.

⁷⁷⁰Même en admettant que la notion de *donnée* ne soit pas, en soi, problématique (question que nous avons déjà abordée en détail dans ce chapitre) et que les données dont je peux disposer soient effectivement celles de la mémoire et de l'expérience perceptive.

Encore une fois, il semble que le seul moyen que nous ayons pour échapper au scepticisme, est de fournir d'une manière quelconque une preuve du fait que même si ces possibilités-là ne peuvent pas être éliminées, on peut tout de même les ignorer légitimement. Et la manière bien précise de Lewis de fournir une preuve de ce genre consiste (nous l'avons déjà souligné) à proposer des règles de pertinence qui prescriraient justement ce que nous pouvons ignorer et ce que nous ne pouvons pas ignorer ; il s'agirait de règles à la lumière desquelles il serait, à son avis, possible d'ignorer légitimement précisément les alternatives susdites - tout du moins dans le contexte de la vie de tous les jours. En d'autres termes, il pense que les alternatives du type *SC* correspondent à des possibilités logiques effectives qui ne compromettent pourtant pas notre connaissance, tout du moins d'après ce qu'est la valeur sémantique du mot « connaître » dans des contextes moins vastes et moins ambitieux que celui de l'épistémologie⁷⁷¹: « [...] peut-être qu'en regardant notre connaissance de trop près, nous la faisons disparaître. Mais seulement quand nous y regardons de plus près que ne le ferait jamais une personne normale dans sa vie quotidienne ; seulement quand nous laissons éclater nos fantasmes paranoïaques » (*ibid.*, p. 356). Mais on essaiera bientôt de montrer pourquoi, à notre avis, nous ne pouvons pas non seulement éliminer ces possibilités-là, mais pas non plus les ignorer. Avant cela, on va formuler brièvement des perplexités concernant la légitimité et l'exhaustivité des règles de pertinence d'une alternative proposées par Lewis.

9. Des remarques sur la légitimité et l'exhaustivité de sa liste de règles de pertinence

Nous pouvons en effet, de ce point de vue, nous demander s'il s'agit des « bonnes » règles - c'est-à-dire si ce sont vraiment les règles qu'il faudrait suivre si on sentait l'intérêt d'établir ce que nous pouvons ignorer légitimement (ou non), et éventuellement pourquoi. Mais, Lewis propose cette liste sans apparemment essayer de la justifier, c'est-à-dire sans fournir de raisons qui nous montrent justement *que* et *pourquoi* il faudrait accepter ces règles-là et non d'autres. Et il faudrait encore, une fois que nous avons montré cela⁷⁷², montrer également l'exhaustivité de cette liste. En effet, il se pourrait aussi que cette liste soit correcte - c'est-à-dire que, grâce à l'application des règles qui y sont mentionnées, l'on puisse légitimement exclure, en tant que non pertinentes, certaines possibilités d'erreur non éliminées - et que, cependant, il faudrait y inclure aussi d'*autres* règles ; et ces autres règles pourraient être telles qu'en les incluant on ne pourrait plus considérer comme non pertinentes certaines possibilités non éliminées que nous considérions (légitimement) comme non pertinentes jusqu'à ce qu'on se limitait à appliquer les règles précédentes.

⁷⁷¹Où, au contraire, il serait habituel de ne pas ignorer ces possibilités-là.

⁷⁷²Même en admettant que ce soit possible.

Le seul passage, à l'intérieur de *Elusive Knowledge*, où il prend en effet en considération⁷⁷³ la question de savoir ce qui justifierait que nous acceptions la liste de règles qu'il a proposées, semble être celui où, en parlant de ce qu'il appelle la *règle de Ressemblance*, il précise que l'exception *ad hoc* qu'il a proposée pour cette règle « se justifie néanmoins en vue de la fonction d'attribution de connaissances⁷⁷⁴ » (*ibid.*, p. 370). Dans le passage en question, il ne se préoccupe pourtant pas de trouver une justification valide en faveur de l'exhaustivité de la liste qu'il a proposée ni, tout du moins, des règles bien précises qu'il a choisies *de facto* - qu'il s'agisse ou non de *toutes* les règles qu'il faudrait effectivement suivre ; en effet, il ne fournit justement qu'une justification en faveur de l'introduction de l'exception susdite, justification qui, d'ailleurs, ne nous semble pas tenir la route.

10. Des problèmes qui concernent l'application de ces règles et la possibilité d'ignorer légitimement, en les appliquant, les alternatives sceptiques

Passons maintenant à la discussion des aspects problématiques de, tout du moins, certaines des règles de pertinence proposées par Lewis⁷⁷⁵. À ce propos, l'on va procéder en analysant séparément ce que Lewis appelle la *règle d'Actualité*, la *règle d'Attention*, la *règle de Croyance* et la *règle de Ressemblance*.

Sur la règle d'Actualité

« Il n'est jamais légitime d'ignorer la possibilité qui est actuellement le cas ; l'actualité est toujours une alternative pertinente ; il n'est jamais légitime de présupposer quelque chose de faux » (*ibid.*, p. 365).

La *règle d'Actualité* nous invite à la réflexion suivante. Au cours du texte nous nous sommes demandé à plusieurs reprises⁷⁷⁶ comment il faudrait considérer une croyance vraie telle que « l'objet que je suis en train de regarder est une (véritable) grange » (*p*), au cas où elle serait formulée par un sujet qui se trouverait dans une situation où il n'y a pas de granges factices aux alentours ; c'est-à-dire si, dans un cas comme celui-ci, l'alternative *grange en papier mâché* était en tout cas à

⁷⁷³Même si c'est de façon plutôt indirecte.

⁷⁷⁴Nous aborderons en détail les problématiques liées à cette règle et à la possibilité d'ignorer, au moment de son application et à la lumière de son application, les alternatives radicalement sceptiques, dans un paragraphe (qui suivra bientôt) consacré précisément à la réflexion sur ce point bien précis.

⁷⁷⁵Les autres, celles qui ne sont pas explicitement discutées dans ce paragraphe, sont en tout cas plus ou moins directement commentées (et explicitement mentionnées) au cours du texte.

⁷⁷⁶En proposant à nouveau la question dont beaucoup de théoriciens des alternatives pertinentes partent pour développer leur propre conception particulière.

considérer pertinente ou alors pas du tout⁷⁷⁷. Mais il semble que l'on puisse se demander de manière cohérente une chose de ce genre seulement si l'on présuppose qu'il est possible de formuler des croyances vraies sur le « monde extérieur » ; en effet, c'est seulement dans ce cas-là que cela aurait vraisemblablement du sens de s'interroger sur la question de savoir si tout du moins certaines parmi ces croyances vraies méritent d'être appelées « connaissances » et, dans ce cas, lesquelles. Mais cette présupposition est correcte, bien évidemment, seulement s'il existe vraiment une réalité extérieure : s'il n'y avait rien de ce genre, alors n'importe quelle croyance portant sur un objet extérieur présumé et visant à le caractériser de façon adéquate, ne pourrait⁷⁷⁸ qu'être fausse. Il semble donc qu'il faudrait, pour pouvoir affirmer légitimement que nous sommes en mesure de formuler des croyances vraies sur le monde, montrer d'une manière quelconque, tout du moins, que justement cette soi-disant « réalité extérieure » existe. Mais, pour montrer qu'il existe une réalité extérieure, il faudrait vraisemblablement pouvoir distinguer le scénario où j'habite un monde peuplé d'objets dont l'existence et la nature sont indépendantes du fait que je me rapporte à eux⁷⁷⁹, de celui dans lequel je suis seulement un cerveau dans une cuve, ou trompé par un malin génie, etc⁷⁸⁰... Si, en effet, non seulement le sujet en question n'était pas *de facto* capable d'opérer une distinction de ce genre, mais aussi qu'elle était *en soi* impossible à opérer, il n'y aurait alors jamais personne en mesure de saisir *en quoi* consiste vraiment l'actualité du sujet en question⁷⁸¹; et si personne n'était en mesure de saisir cela, personne ne pourrait alors, par conséquent, affirmer légitimement que

777Et, éventuellement, dans quelles conditions *bien précises* elle le serait - c'est-à-dire si, pour être considérée pertinente, il devrait s'agir d'une alternative telle que, même si elle ne peut peut-être pas se réaliser *de facto* dans la situation bien précise en question, doit se réaliser et/ou s'être réalisée dans quelques autres situations concrètes, ou alors si ce n'est peut-être pas suffisant qu'elle soit une alternative tout simplement possible, tout du moins si elle ne l'est pas seulement logiquement, mais physiquement aussi, etc...

778Etant donné que, finalement, il n'y aurait justement pas d'objets de ce genre.

779Voire de ma propre existence elle-même.

780C'est l'impossibilité de distinguer des scénarios de ce genre qui a vraisemblablement poussé un philosophe comme Chisholm à affirmer (nous l'avons déjà vu) que l'existence de ce que nous appelons la « réalité extérieure » ne peut pas, au fond, être établie *par simple réflexion* - ce qui fait que le dernier principe qu'il a proposé pour montrer comment l'on pourrait passer graduellement de la connaissance de certains états d'esprit du sujet, à celle des objets physiques du monde « hors de nous », est à son avis un principe *quasi-épistémique* (au lieu d'être *stricto sensu* épistémique).

781On est en train de reprendre un raisonnement que l'on avait déjà proposé dans la section 7 du premier chapitre. À ce moment-là, il nous avait servi à souligner que même en acceptant que dans des contextes ordinaires d'attribution de connaissance les standards épistémiques en vigueur sont moins ambitieux par rapport à ceux qui seraient en vigueur en épistémologie, afin qu'il soit légitime d'*attribuer* des connaissances dans ce sens relâché du mot « connaître », la personne qui les attribue doit (à la différence du sujet sur lequel l'attribution en question porte - hormis dans le cas où le sujet et l'attributeur coïncident) vraisemblablement pouvoir saisir en quoi la situation épistémique dans laquelle le sujet en question se trouve consiste vraiment ; or, comprendre cela semble équivaloir à (ou alors, tout du moins, impliquer de) s'assurer qu'elle ne corresponde pas à l'une des alternatives (plus ou moins radicales, même si à cette occasion-là nous nous sommes décidemment concentré, contrairement à maintenant, sur celles du deuxième type) envisagées par le sceptique ; cela semble équivaloir à (ou alors, tout du moins, impliquer d'), pour le dire autrement, éliminer, au lieu d'ignorer, les alternatives (plus ou moins radicales) envisagées par le sceptique - ce qui ne semble pourtant pas possible. Ici, nous sommes en train de souligner que d'une part les théoriciens des alternatives pertinentes prétendraient avoir élaboré une théorie qui soit en mesure de donner des réponses satisfaisantes au scepticisme, mais de l'autre ils n'essayent généralement pas de montrer que notre actualité *ne peut pas, de facto*, correspondre à l'un de ces scénarios sceptiques radicaux - au contraire, ils développent leur positions bien précises en partant de certaines questions que l'on peut apparemment se poser de manière cohérente seulement en *présupposant* que notre monde ne soit justement pas l'un des mondes envisagés par le sceptique radicale.

l'actualité du sujet en question est, supposons, une situation dans laquelle ce qu'il est en train de regarder est une véritable grange dans une région où il n'y a pas de granges en papier mâché⁷⁸²; nous ne pourrions donc pas, moins que jamais, nous demander légitimement si la croyance en question, formulée par le sujet en question dans ces circonstances-là⁷⁸³, représente ou non une connaissance : condition qui semble être universellement estimée comme nécessaire⁷⁸⁴ pour que l'on puisse parler d'une croyance donnée comme d'une connaissance, est en effet que la croyance en question soit vraie⁷⁸⁵. Le maximum qu'un attributeur de connaissance pourrait donc affirmer légitimement serait, à ce niveau-là, quelque chose de ce genre : *si* on n'était pas des cerveaux dans une cuve, trompé par un malin génie, etc..., *alors* ce que le sujet en question est en train de regarder *pourrait* être une (véritable) grange ; et si c'était une véritable grange, alors la croyance vraie que *p*, éventuellement formulée par le sujet en question, mériterait *peut-être* - si, au-delà d'être vraie, elle satisfaisait aussi d'autres conditions⁷⁸⁶ - l'épithète de « connaissance⁷⁸⁷ » : « 'Are there material objects ?' [...] It is not a plain question like 'Are there really trees ?' asked by a child born and raised on the moon, a question to be settled by going and looking, not the question as understood by Moore, which, because plain, is amenable to his proof. What *are* we (philosophers) asking ? Our special interest, it might be suggested, is whether we can *know* that there are material objects, and this question is philosophical when asked in the light of our peculiarly philosophical worry about dreaming and hallucinating. The question we really want to ask, the underlying issue, is, Can we *ever know* that we're not dreaming ? » (Clarke 1972, p. 758).

Autrement dit : quand on se demande si l'on a⁷⁸⁸ toute légitimité pour parler d'une croyance vraie donnée, possédée par un sujet donné et portant sur un objet perçu présumé, comme d'une connaissance, l'on est *déjà* en train de *présupposer* que l'on peut⁷⁸⁹ connaître le caractère bien précis

782Au lieu justement d'être une situation où il est en train de rêver, ou victime d'une illusion à la malin génie, ou un cerveau dans une cuve, etc...

783La nature effective desquelles serait à ce moment-là, par stipulation, inaccessible à n'importe quel sujet - donc même à nous en tant qu'attributeurs de connaissance et d'ignorance.

784Même si, évidemment, pas suffisante.

785Ce qu' à ce moment-là, il ne serait pourtant pas possible de savoir.

786Si, par exemple, elle était aussi telle qu'elle a été formulée en référence à une situation dans laquelle il n'existe pas de granges factices aux alentours - ou qu'en tout cas elle satisfaisait ce que nous estimons être les conditions qui font justement qu'une croyance vraie ne soit pas *simplement* une croyance vraie, mais aussi une connaissance.

787Soulignons à nouveau que tenir un discours de ce genre semble correspondre à ce que l'on pourrait définir comme un attribuer des connaissances dans un sens faible *non seulement* du mot « connaissance », *mais aussi* du mot « attribuer ». Les attribuer dans un sens de ce genre semble néanmoins correspondre à dire quelque chose de ce genre : « si la connaissance est possible, et que ma théorie décrit correctement comment elle le serait alors, si le sujet que je suis en train de considérer a formulé sa propre croyance dans les conditions que ma théorie considère comme les « bonnes » conditions, alors sa croyance est une connaissance ». Mais affirmer une chose de ce genre semble à son tour équivaloir (ou alors, au minimum, s'approcher sérieusement à équivaloir) à affirmer que *si* la connaissance est possible, *alors* le sujet que je suis en train de considérer *pourrait* connaître la proposition que je suis en train de considérer - ce qui ne semble cependant pas correspondre à une explication particulièrement satisfaisante de la possibilité de la connaissance elle-même : il me semble en effet que nous possédons une explication satisfaisante de ce genre, seulement si (tout du moins) nous avons de bonnes raisons de croire *que* la connaissance est possible, non si nous avons formulé un discours qui nous dirait *comment* elle *pourrait* l'être *au cas où* elle l'était.

788En tant qu'attributeurs de connaissance et d'ignorance.

789Tout du moins en principe.

de l'actualité du sujet en question ; et, en outre, que son actualité *ne correspond* à aucun des scénarios envisagés par le sceptique radical. Si elle y correspondait, il n'y aurait alors, en effet, aucune croyance vraie (ou presque) à propos de laquelle se demander si elle est une connaissance ou non ; c'est-à-dire que c'est seulement si l'actualité du sujet en question *ne pouvait* correspondre à aucun des scénarios envisagés par le sceptique radical, qu'il serait⁷⁹⁰ apparemment possible de savoir en quoi elle consiste vraiment⁷⁹¹ et qu'elle corresponde, supposons, à une situation où ce que le sujet est en train de regarder est une (véritable) grange et qu'il se trouve dans une région caractérisée par l'absence de granges factices. Un attributeur de connaissance pourrait en effet, si la situation en question était comme celle que nous venons de décrire, parvenir à le savoir, à ce niveau-là, en « vérifiant », d'une manière quelconque, que tout objet qui apparaît, à l'intérieur de cette situation, comme une grange, est effectivement une grange ; un attributeur de ce genre serait donc, tout du moins *en principe*, en mesure de *savoir* qu'il n'y a pas de granges en papier mâché dans la région ; et il pourrait, à partir de cette connaissance qu'il possède, se demander de manière cohérente si nous pouvons parler de « connaissance » même en référence à la croyance vraie susdite d'un sujet qui n'avait pas déjà, à la différence de lui, éliminé l'alternative *grange en papier mâché* ; c'est-à-dire si ce sujet peut justement simplement ignorer (au lieu de devoir éliminer) l'alternative *grange en papier mâché* afin que l'on puisse parler de sa croyance vraie, formulée dans des circonstances de ce genre, comme d'une connaissance. Si, au contraire, n'importe quel scénario parmi ceux qui ont été imaginés par le sceptique radical pouvait effectivement se réaliser, alors on ne pourrait vraisemblablement jamais savoir en quoi consiste effectivement la situation sur laquelle on est en train de s'interroger ; ni, par conséquent, si elle correspond ou non à une situation dans laquelle le sujet en question est en train de regarder une (véritable) grange et où il n'y a pas de granges en papier mâché aux alentours. Cela n'aurait donc même pas, vraisemblablement, de sens de se demander (répétons-le) si la croyance en question - dont la valeur de vérité ne pourrait, à ce moment-là, être jamais connue - est une connaissance ou non.

Il me semble qu'il faudrait alors montrer, *avant tout*, que n'importe quel scénario parmi ceux qui ont été imaginés par le sceptique radical ne pourrait pas effectivement se réaliser, car seule une

⁷⁹⁰Tout du moins en principe.

⁷⁹¹Pour pouvoir savoir en quoi consiste l'actualité d'un sujet donné, il faudrait peut-être, en réalité, pouvoir éliminer (ou alors, tout du moins, ignorer - ce qui ne me semble pourtant pas légitime) même des possibilités différentes par rapport à celles *SC* ; il faudrait peut-être pouvoir éliminer, par exemple, des possibilités comme celle selon laquelle nos sens nous trompent systématiquement (l'on a déjà vu pourquoi il ne semble pas possible d'éliminer une possibilité de ce genre) : s'ils nous trompaient systématiquement alors, même s'il y avait une réalité qui était effectivement composée d'objets matériels extérieurs au sujet et possédant des propriétés indépendantes du sujet lui-même, celles-ci demeureraient en tout cas, pour nous, toujours inaccessibles (du fait que n'importe quel jugement qui visait à les saisir ne pourrait finalement que se baser, vraisemblablement, sur les « informations » qui nous sont fournies à cet égard par nos sens eux-mêmes). Telle est l'une des raisons qui font que je juge décidément réducteur de circonscrire le discours sur le scepticisme et la force des arguments sceptiques à un discours sur la question de savoir si des possibilités imaginées par le sceptique comme celles *SC* constituent ou non une menace effective pour la connaissance, et éventuellement pourquoi et jusqu'à quel point.

preuve de ce genre⁷⁹² nous permettrait peut-être d'affirmer légitimement que nous pouvons formuler des croyances vraies (dont certaines seraient peut-être également des connaissances) sur la soi-disant « réalité extérieure » ; et c'est seulement *dans un second moment*⁷⁹³ que nous pourrions nous demander à juste titre lesquelles, parmi nos croyances vraies, sont effectivement des connaissances - c'est-à-dire quelles *autres* alternatives⁷⁹⁴ peuvent être ignorées légitimement afin que l'on puisse parler de ces croyances vraies comme de « connaissances ».

Bref, *d'une part*, les théoriciens des alternatives pertinentes semblent prétendre que leurs théories nous fournissent une réponse adéquate au scepticisme mais, *de l'autre*, ils semblent *présupposer*⁷⁹⁵, en guise de point de départ⁷⁹⁶ de ses propres réflexions, que notre actualité ne correspond pas à l'une des possibilités conçues par le sceptique radical. En effet (répétons-le), ils élaborent généralement leur propre vision de la connaissance en guise de réponse à une question qui est formulée plus ou moins de la manière suivante : lesquelles parmi nos croyances vraies méritent d'être appelées « connaissances » ? Quand on a affaire à une croyance vraie qui porte sur un objet perçu présumé, quelles sont les alternatives à la proposition qui est crue véridiquement que nous ne pouvons pas ignorer et qu'il faut donc réussir à éliminer afin que l'on puisse parler de la croyance vraie en question comme d'une connaissance ? Mais, il semble que ces questions et d'autres similaires peuvent être légitimement soulevées, encore une fois, seulement si nous présupposons pouvoir justement formuler des croyances vraies. Et il est apparemment possible de formuler des croyances vraies de ce genre seulement si, au minimum, il existe une réalité extérieure qui serait faite d'objets dont l'existence et la nature seraient indépendantes du fait que l'on se rapporte à eux, voire de notre existence elle-même. Il faudrait donc, me semble-t-il, fournir une bonne raison en faveur de l'idée que notre actualité *ne peut* correspondre à aucun des scénarios imaginés par le sceptique radical ; et c'est *seulement une fois que nous avons montré cela* qu'il devient intelligible de se demander lesquelles parmi nos croyances vraies méritent d'être considérées comme des connaissances.

Sur la règle d'Attention

« Les attributions de connaissance sont peut-être subtilement dépendantes du contexte, et l'épistémologie est peut-être un contexte qui les rend fausses » (Lewis 1996, p. 356).

Or, on peut se demander si ce contexte que nous appelons « épistémologie » n'est pas, selon

792S'il était possible de l'obtenir.

793C'est-à-dire seulement une fois que nous avons éventuellement démontré cela.

794Différentes par rapport à celles radicalement sceptiques.

795Si ce n'est tous, tout du moins certains.

796Qui ne serait pas, à son tour, à problématiser.

David Lewis lui-même, un contexte où l'on se trouve à chaque fois que nous soulignons l'existence de certaines possibilités d'erreur non éliminées qui deviennent, *ipso facto*, des possibilités d'erreur pertinentes. Et cela n'est-il pas suffisant, en soi, pour menacer sérieusement la possibilité de la connaissance de n'importe quelle proposition ?

Autrement dit, si les attributions de connaissance sont dépendantes du contexte ; et si l'épistémologie est un contexte qui les rend fausses ; et si n'importe quel contexte peut devenir un contexte épistémologique ; alors *n'importe quel* contexte est tel qu'il peut être transformé en un contexte où les attributions de connaissance sont fausses⁷⁹⁷. En d'autres termes, n'importe quel contexte est tel que si nous soulevons certaines questions épistémologiques dans son intérieur⁷⁹⁸, ces questions-là deviennent non seulement *ipso facto* pertinentes, mais aussi capables d'invalidiser n'importe quelle attribution de connaissance précédemment accomplie⁷⁹⁹: « S'il s'agit d'une possibilité non éliminée dans laquelle non-*P* est le cas, elle fournira alors un contre-exemple à l'affirmation selon laquelle *P* est le cas dans toute possibilité que les données probantes de *S* n'ont pas éliminée. Autrement dit, elle fournira un contre-exemple à l'affirmation que *S* sait que *P* » (Lewis 1996, p. 375).

Or, ce sont probablement des implications de ce genre (qui semblent, en effet - tout du moins *prima facie* - quelque peu bizarres) qui ont poussé un auteur comme Dretske à affirmer que « Skepticism, as a doctrine about what ordinary people know, cannot be *made* true by being put in the mouth of a skeptic. Treating knowledge as an indexical... [, however,] seems to have, or to come dangerously close to having, exactly this result. For this reason (among others) I reject it » ((Dretske 1991, p. 192).

En effet, si le seul fait de nommer l'une des possibilités *SC* s'avère suffisant non seulement pour rendre ces possibilités-là pertinentes⁸⁰⁰, mais aussi pour invalider nos attributions de connaissances précédentes, il semble alors raisonnable de se demander, tout du moins, les deux choses suivantes. Premièrement si, et éventuellement dans quel sens bien précis, il était effectivement légitime d'appeler « connaissances » des opinions susceptibles de devenir justement fausses *en vertu du simple fait* d'invoquer certaines possibilités bien précises : « 'Know', its meaning, requires that to know - - - we be able to « rule out » any counterpossibility to - - -, any possibility which, if it were realized, would falsify - - -. But what '- - -' implies *per se* may be more extensive than what we imply in saying - - -, and 'know' will focus on whichever of the two dimensions of meaning and implication is relevant in the setup [...] Within a standard constitution '*a* is *M*' is unbrilled in

797Même en admettant qu'il ne soit pas *déjà* ainsi depuis toujours.

798En quelque sorte en le transformant par conséquent.

799C'est-à-dire telles qu'il n'est *plus* légitime d'affirmer que nous connaissons ce que précédemment l'on affirmait (à son avis légitimement) connaître.

800Ce qui, nous l'avons déjà vu, correspond, à son avis, à ce qui arriverait avec *n'importe quelle* possibilité qui n'est pas *de facto* ignorée.

implication. Hence, knowing that *a* is *M* requires that we have sensed features of *a* incompatible with *any C* « applying » to *a*, if *C* is among the concepts in that constitution and incompatible with *M* - the requirement guiding the skeptic » (Clarke 1972, p. 763). Deuxièmement, il convient de se demander pourquoi des possibilités de ce genre ne devraient pas - si elles possèdent effectivement la particularité que nous venons juste de nommer - être estimées comme pertinentes « depuis toujours ». Autrement dit, il semble raisonnable de concevoir des possibilités de ce genre comme devant être considérées comme pertinentes même en faisant abstraction du fait que quelqu'un les a nommées de façon explicite ou non ; et qu'elles doivent être considérées ainsi du fait même qu'elles sont en mesure de poser ces problèmes apparemment dramatiques. Du reste, même si l'on s'en tient à la *règle de Croyance*⁸⁰¹, il semble que l'on ne pourrait pas ignorer légitimement une possibilité que le sujet est justifié à croire en vertu des données probantes et des arguments dont il dispose. Et si une possibilité du genre *SC* est effectivement telle (comme Lewis le pense) qu'elle a le pouvoir d'invalider nos attributions de connaissance, c'est vraisemblablement parce que l'on peut élaborer, à partir de sa considération, des arguments sceptiques auxquels il ne serait pas possible de répondre de manière convaincante. Sinon - c'est-à-dire si elle ne pouvait pas être invoquée à l'intérieur d'un argument auquel il ne serait pas du tout facile (voire tout simplement impossible) de répondre de manière plausible - *dans quel sens* serait-elle pourtant une possibilité capable d'invalider nos attributions de connaissance ? Si ce n'est pour *cette* raison, quelle raison la rendrait telle ? Si elle était donc telle que nous serions justifiés à y croire en vertu des données probantes et des arguments dont l'on dispose⁸⁰², alors nous devrions l'estimer comme pertinente même si personne ne la nomme dans le contexte en question⁸⁰³. L'estimer comme toujours pertinente équivaldrait, d'autre part, à ne *jamais* pouvoir attribuer légitimement des connaissances, donc même pas dans la vie de tous les jours.

Le fait de considérer des possibilités *SC* comme pertinentes indépendamment du fait de les avoir explicitement nommées ou non⁸⁰⁴, permettrait vraisemblablement de surmonter certaines difficultés de la position de Lewis qui ont affaire à des affirmations apparemment ambiguës telles que « analysez la connaissance de trop près et vous la ferez disparaître » (1996, p. 376). En effet, que quelque chose soit capable, dans certaines conditions, de disparaître, est une affirmation qui semble dépendre, quant à sa cohérence, de la présupposition que l'on parle justement toujours de *la même*

801 Que nous analyserons en détail par la suite.

802 Ainsi qu'également à la lumière (on va le voir) d'autres règles.

803 Tout comme cela arrive à d'autres possibilités qui n'ont apparemment pas besoin, elles non plus, d'être explicitement nommées pour être rendues pertinentes, c'est-à-dire qui le seraient (selon l'opinion de Lewis lui-même) depuis toujours et dans n'importe quel contexte. Si, par contre, elle n'était pas pertinente en vertu des données probantes et des arguments dont l'on dispose, il s'avère difficile de comprendre pourquoi il suffirait de la nommer pour invalider, *ipso facto*, nos attributions de connaissance précédemment accomplies.

804 Ou alors, inversement, de ne pas les considérer ainsi même si elles ont été explicitement nommées (tout du moins, pas pour cette raison elle-même) - ce qui correspond à l'idée qui figure au cœur de la révision opérée par Michael Blome-Tillmann de la théorie de la connaissance lewisienne.

chose ; cette chose - en l'occurrence, la connaissance - serait, dans la conception en question, justement présente jusqu'à ce que nous n'invoquions pas certaines possibilités d'erreur, et cesserait de l'être au moment même où l'on invoque ces possibilités-là. Mais cela semble, à bien des égards, être d'une manière ou d'une autre en contradiction avec l'opinion lewisienne selon laquelle la valeur sémantique du mot « connaître » changerait en fonction du contexte bien précis d'attribution de connaissances.

Autrement dit, quand on parle de « connaissance », soit l'on se réfère à *des choses différentes* dans, par exemple, la vie de tous les jours et un séminaire de philosophie, soit l'on se réfère, dans ces contextes et/ou d'autres, toujours à *la même chose*⁸⁰⁵.

Si l'on se réfère à des choses (au moins partiellement) différentes - ce qui correspond apparemment à la proposition de Lewis - alors il ne semble pas correct d'affirmer qu'invoquer des possibilités *SC* équivaut, *ipso facto*, à rendre fausses ou du tout moins suspectes nos attributions de connaissance *précédentes*. Ces attributions-là, accomplies dans un contexte où l'on entend par « connaître » quelque chose de différent et de moins ambitieux par rapport à ce que l'on entend par le même mot au moment d'invoquer des possibilités *SC*, demeureraient apparemment toujours vraies⁸⁰⁶, c'est-à-dire que ce ne sont pas *ces attributions-là* qui *deviendraient* fausses. En d'autres termes, même après avoir invoqué ces possibilités *SC*, nous continuerions vraisemblablement à avoir des connaissances (si nous les avions vraiment auparavant) dans le sens que l'on assigne au mot « connaître » dans la vie quotidienne, *elles ne disparaîtraient* pas du tout. Les attributions de connaissance qui, au lieu de *devenir* fausses, le seraient *depuis toujours*⁸⁰⁷, seraient celles accomplies dans un contexte comme celui de l'épistémologie, dans lequel par « connaître » l'on entendrait quelque chose de différent et de plus ambitieux par rapport à ce que l'on entendrait par ce mot dans des contextes quotidiens. Et il n'y aurait apparemment aucune incompatibilité entre le fait d'affirmer que nous connaissons (ou, tout du moins, pouvons connaître) dans le premier sens du mot « connaître », et celui d'affirmer que pourtant nous ne connaissons pas (ni ne le pouvons) dans le second ; ni, moins que jamais, affirmer une chose de ce genre équivaldrait à affirmer qu'il y aurait

⁸⁰⁵Cette dernière éventualité n'empêcherait pas en principe (nous l'avons déjà souligné) que notre manière *bien précise* de nous référer à cette chose (chose qui resterait en soi toujours la même) puisse diverger en fonction du contexte où l'on se trouve (et peut-être même entre un individu et un autre à l'intérieur d'un même contexte). En d'autres termes, il serait possible, encore une fois, d'entendre avec le mot « connaissance » toujours la même chose, alors que néanmoins nous utilisons généralement, dans la vie de tous les jours, ce mot de manière impropre, imprécise, non rigoureuse, etc... - ce qui rendrait peut-être plus facilement intelligible une affirmation telle que « en regardant la connaissance de trop près, nous la faisons disparaître » : cela pourrait tout simplement signifier, à ce moment-là, que, même dans la vie de tous les jours, si l'on est d'une manière ou d'une autre poussé à s'exprimer de manière rigoureuse, nous devrions conclure que finalement nous ne connaissons rien de ce que nous affirmons généralement connaître.

⁸⁰⁶Si elles l'étaient effectivement avant d'invoquer ces possibilités sceptiques radicales-là - ce qui (nous l'avons déjà remarqué au moment d'introduire la distinction entre un contextualisme sémantique et un autre substantiel) n'est pas du tout garanti *par le fait même* d'utiliser ce mot de manière plus relâchée.

⁸⁰⁷Si, comme Lewis le pense, nous ne pouvons pas avoir effectivement de connaissances dans le sens plus ambitieux du mot « connaître » qui serait propre à n'importe quel contexte épistémologique - ce qui, encore une fois, n'est pas du tout garanti *par le fait même* d'utiliser ce mot de manière plus ambitieuse.

une seule chose que, à un moment donné, nous pourrions posséder, et qui pourrait, à un autre moment, disparaître.

Si, par contre, quand on parle de « connaissance » l'on se réfère toujours à la même chose - ce qui semble en désaccord avec la conception générale de la connaissance de Lewis - il semble alors, en tout cas, discutable d'affirmer que cette connaissance pourrait, dans certaines conditions bien précises⁸⁰⁸, *disparaître*.

En effet, à ce moment-là, *soit* nous pourrions entendre par le mot « connaissance », ce que l'on entend (tout du moins généralement) dans la vie de tous les jours⁸⁰⁹, soit nous pourrions entendre ce que l'on entend (tout du moins généralement) dans le contexte de l'épistémologie⁸¹⁰.

Si nous entendons ce que l'on entend généralement dans la vie de tous les jours alors, vraisemblablement, nous pourrions *continuer* à nous attribuer légitimement des connaissances même *après* avoir invoqué des possibilités SC - tout du moins si l'on avait effectivement toute légitimité pour le faire avant de les invoquer. Dans ce cas, nous ferions donc un usage du mot « connaître » capable de faire que ces possibilités-là n'engendrent *jamais* (pour une raison ou une autre) des problèmes insurmontables pour la vérité de ces attributions-là.

Si, inversement, nous entendons ce que l'on entend généralement en épistémologie alors, vraisemblablement, nous ne pourrions pas nous attribuer légitimement des connaissances même *avant* d'invoquer des possibilités SC - tout du moins si l'on ne le faisait pas effectivement légitimement après les avoir invoquées. Dans ce cas, nous ferions donc un usage du mot « connaître » tel que ces possibilités-là engendrent *toujours* des problèmes insurmontables pour la vérité de ces attributions-là, attributions que nous continuerions pourtant à accomplir (tout du moins généralement) dans la vie quotidienne simplement en raison d'un usage approximatif, imprécis, non rigoureux, etc..., que nous ferions de ce mot dans ce contexte bien précis.

Quoi qu'il en soit, nous pouvons, si l'on préfère, continuer à appeler « connaissances infaillibles » certaines croyances qui, selon Lewis, ne peuvent pas être rendues fausses⁸¹¹ *tant que* nous ignorons certaines possibilités d'erreur non éliminées qui sont considérées par l'épistémologie et que nous pourrions, au contraire, ignorer légitimement dans des contextes différents de celui épistémologique⁸¹²; l'important, me semble-t-il, est d'être conscients du fait que des connaissances

808C'est-à-dire justement quand on invoque des possibilités SC.

809Ou quelque chose de similaire.

810Ou quelque chose de similaire.

811Ou en tout cas suspectes, c'est-à-dire telles que leur valeur de vérité effective nous est interdite

812On en viendra bientôt à souligner (comme nous l'avons déjà fait à l'occasion de la discussion de la manière bien précise de Nozick de s'opposer au scepticisme) que ces possibilités qui seraient en mesure de rendre fausses, ou tout du moins suspectes, nos attributions de connaissance, comprennent vraisemblablement non seulement des possibilités traditionnellement considérées par le sceptique (celles à la *malin génie*), mais aussi d'autres moins radicales (celles à la *grange en papier mâché*) ; ces dernières seraient compatibles avec l'acceptation des plus « solides » de nos théories physiques en vigueur - c'est-à-dire des possibilités non pas simplement logiques, mais aussi physiques (même si l'on admet que celles du genre *cerveau dans une cuve* ne soient, au contraire, que des possibilités du premier type).

ainsi conçues n'équivalent justement pas à des informations dont *il n'est jamais possible* de montrer la fausseté ou, en tout cas, le caractère suspect⁸¹³; ce dernier peut en effet être justement montré dès que nous confrontons ces soi-disant « connaissances » à ces possibilités d'erreur non éliminées qui sont considérées par l'épistémologie. Nous pouvons, autrement dit, croire une chose et appeler cette croyance qui est la nôtre « connaissance » et estimer - peut-être correctement aussi - que l'on est, en quelque sorte, justifié, dans la vie de tous les jours, à l'appeler « connaissance »⁸¹⁴; et pourtant nous pourrions devoir reconnaître que ce que nous appelons ainsi correspond à une « information » qui pourrait finalement se révéler fausse ou, plutôt, qu'il faut⁸¹⁵ tenir pour acquise *seulement* tant que nous n'invoquons pas certaines possibilités d'erreur non éliminées ; ces possibilités sont en effet telles que si nous les invoquons - ce que nous pouvons *toujours* faire - elles rendraient l'« information » en question, *quelle qu'elle soit*⁸¹⁶, telle qu'il serait légitime de douter de sa vérité⁸¹⁷.

Le fait que, dans certains passages, Lewis semble décidément s'exprimer comme si ce n'était pas vraiment⁸¹⁸ la valeur sémantique du mot « connaître » qui changerait en fonction du changement du contexte en question, mais plutôt la possession effective (ou non) de connaissances, a poussé certains auteurs à critiquer la pensée du philosophe américain ; il a été en effet justement accusé

813Et il faudrait donc clarifier *si* (et voir éventuellement *comment* et *dans quelle mesure*) elles se distinguent effectivement, *dans la meilleure des hypothèses* (c'est-à-dire si elles ne correspondent pas justement à des croyances simplement fausses), de croyances *simplement* vraies.

814Tout dépend évidemment, à cet égard, de nos idées (et de leur bien-fondé) sur la question de savoir *ce qui* légitimerait vraiment d'appliquer un terme donné (comme justement le terme « connaissance ») à un objet donné (comme, par exemple, une croyance). Si, par exemple, nous croyons pouvoir démontrer que les conditions de l'application correcte d'un terme donné sont capables de faire qu'un terme donné puisse être dit correctement appliqué quand il l'est d'une façon qui soit conforme à ce qui est son *usage* habituel, alors l'on pourrait peut-être affirmer que ce que Lewis appelle « connaissance » peut effectivement, tout du moins dans des contextes différents de celui de l'épistémologie, être appelé correctement de cette manière ; ou, tout du moins, l'on pourrait, à ce moment-là, l'affirmer légitimement si l'on parvenait à démontrer que tel est effectivement l'usage que nous faisons généralement de ce terme - c'est-à-dire que généralement on l'utilise pour se référer justement à des croyances qui pourraient néanmoins devenir fausses, ou tout du moins suspectes, si elles étaient confrontées à certaines possibilités d'erreur non éliminées mais, dans la plupart des contextes, ignorées légitimement. Cela laisserait cependant complètement ouverte la question (à laquelle on a fait allusion dans la note précédente) de savoir si, et éventuellement comment et dans quelle mesure, des connaissances ainsi conçues se distinguent de simples croyances vraies - ou alors, à la rigueur, de croyances que nous *considérons* légitimement comme vraies *tant que* nous ne mentionnons pas des possibilités radicalement sceptiques, et *seulement* jusqu'à ce moment-là ; si bien que celle, aussi significative, qui consiste à se demander si l'usage qui est éventuellement celui que nous faisons habituellement du terme « connaître » ne pourra pas - tôt ou tard et en vertu de facteurs parmi lesquels pourrait aussi figurer le contact avec des contextes d'une nature différente (ou, de toute façon - ce qui, tout du moins selon Lewis, semble correspondre à quelque chose d'équivalent - avec des possibilités d'erreur généralement ignorées dans le contexte en question) - être supplanté par un usage différent ; car, dans ce dernier cas, nous pourrions peut-être arriver, même dans la vie de tous les jours - toujours en n'admettant que conditionnellement que les choses ne se passent pas *déjà* ainsi dans ce contexte-là - à utiliser le terme « connaissance » de la même manière que nous l'utilisons habituellement en épistémologie, c'est-à-dire de telle façon que nous ne pouvons pas (ou, mieux, ne pouvons plus) affirmer légitimement en avoir.

815Si l'on s'en tient à la vision de Lewis lui-même.

816Tout au moins en ce qui concerne les croyances sur le monde extérieur.

817Telle est, finalement, la raison qui fait que Blome-Tillmann essaiera d'opérer une révision de la gnoséologie lewisienne (que nous analyserons par la suite) en bonne partie centrée sur la substitution de la *règle d'Attention* par une règle nouvelle, dont le but est justement de souligner qu'il ne suffit peut-être pas qu'une possibilité donnée soit *de facto* non ignorée pour qu'elle devienne une alternative effectivement pertinente ; et que si, au contraire, il en était effectivement ainsi, le scepticisme aurait, en dernière analyse, encore une fois gagné - cette dernière étant une chose qui correspond à ce que nous sommes en train de soutenir et essayer de montrer.

818Ou alors, tout du moins, pas seulement.

d'adhérer, de façon peut-être inconsciente et en quelque sorte non justifiée, à une forme de contextualisme substantiel, tout en se déclarant en réalité partisan d'un contextualisme strictement sémantique : « In any case, the non-skeptical contextualist can further say that it is only because he engages in such an illegitimate descent into the object language - speaking of knowledge, as opposed to the propositions expressed in uttering « knowledge » sentences - that David Lewis is able to say such apparently dramatic and troubling things as that, once certain skeptical possibilities are made salient, 'knowledge vanishes' » (Rysiew 2016).

Il pourrait peut-être s'avérer utile, à ce moment-là, de rappeler en passant un point qui est impliqué par tout ce que nous avons dit jusqu'à maintenant, c'est-à-dire que, selon Lewis⁸¹⁹, le scepticisme, au lieu d'être *stricto sensu* surmontable, peut, en effet, être seulement rendu *compatible* avec nos attributions usuelles de connaissance ; c'est-à-dire que l'on peut, à son avis, montrer pour quelles raisons, et comment, nous pouvons continuer à estimer légitimement posséder toutes les (ou la plupart des) connaissances que généralement nous croyons avoir, même si les possibilités du sceptique représentent des possibilités logiques effectives susceptibles de ne pouvoir nullement être éliminées. Il soutient en effet, à cet égard, que « le raisonnement sceptique pourrait vraiment être sans fautes quand nous nous approchons de l'épistémologie, mais seulement dans ces cas-là » (*ibid.*, p. 356). Mais, encore une fois, du fait qu'il est *toujours* possible, à l'intérieur de *n'importe quel* discours, de soulever n'importe quelle question de nature épistémique, cela entraîne que, dans n'importe quel discours, nous avons la possibilité de diriger l'attention des locuteurs vers des possibilités d'erreur non éliminées mais jusque-là ignorées (peut-être légitimement) et telles qu'elles rendent le raisonnement sceptique sans erreur.

Sur la règle de Croyance⁸²⁰

On a déjà vu qu'à propos de la *règle de Croyance* il affirme : « On ne peut ignorer légitimement une possibilité que le sujet croit être les cas, qu'il ait raison ou non d'y croire. On ne doit pas non plus ignorer une possibilité qu'il doit croire valide, c'est-à-dire une possibilité qu'il est justifié à croire en vertu des données probantes et des arguments dont il dispose, qu'il y croie effectivement ou non » (*ibid.*, pp. 367-368).

Mais, si nous ne pouvons pas ignorer une possibilité que le sujet auquel on attribue des connaissances « est justifié à croire en vertu des données probantes et des arguments dont il dispose, qu'il y croie effectivement ou non », cela semble alors comporter que nous ne pouvons jamais

⁸¹⁹Tout comme (nous l'avons déjà vu) pour Nozick.

⁸²⁰La plupart des considérations que nous avons élaborées dans cette section (à partir de la question de *la charge de la preuve*) - et qui correspondent à la tentative de critiquer l'approche consistant à répondre au sceptique en faisant appelle à ce qui nous est dit par la physique - peuvent, à notre avis, être également utilisées pour critiquer l'approche (à la Moore) consistant à répondre au sceptique en faisant appelle à ce qui nous est dit par le « sens commun ».

ignorer des possibilités telles que celles *SC*⁸²¹; en effet, indépendamment du fait que le sujet en question les prend ou non en considération, il semble justement s'agir de possibilités qu'il serait justifié à croire en vertu des données probantes dont il dispose.

Les données probantes fondamentales individuées par Lewis sont, en effet, celles de l'expérience perceptive et de la mémoire du sujet. Mais comme elles sont, par stipulation, *exactement* les mêmes dans les deux scénarios épistémiques envisagés⁸²², l'on devrait, par conséquent, vraisemblablement affirmer que n'importe quel sujet est justifié à croire *autant* en l'existence d'une réalité extérieure qu'en celle d'un scénario à la *malin génie*. Autrement dit, les données probantes dont il peut disposer, qui qu'il soit, semblent le laisser dans l'impossibilité d'opter pour la préférabilité épistémique de l'une ou de l'autre entre les deux alternatives en question.

Ces possibilités semblent donc, si l'on s'en tient à ce que nous avons dit jusque-là, ne pas pouvoir être *ni* légitimement ignorées *ni* éliminées. Il s'agirait, par conséquent, de possibilités telles qu'elles compromettent, vraisemblablement, la connaissance tout entière du monde extérieur. En effet, avoir une connaissance du monde extérieur signifie, en suivant Lewis, être dans une telle relation avec une certaine proposition (qui porte sur le monde extérieur) que les données probantes dont on dispose permettent d'éliminer toute possibilité où cette proposition n'est pas le cas⁸²³.

Les hypothèses *SC* semblent donc être des hypothèses que nous ne pouvons pas légitimement ignorer pour des raisons de nature différente : *soit* en vertu du simple fait que quelqu'un les a mises éventuellement en cause, *soit* à cause du fait que, selon Lewis, ce que l'on serait justifié à croire en vertu des données probantes et des arguments dont l'on dispose ne peut jamais⁸²⁴ être légitimement ignoré⁸²⁵. En d'autres termes, si deux hypothèses sont *aussi* compatibles avec les mêmes « données », pourquoi devrions-nous opter pour l'une plutôt que pour l'autre ? On ne voit pas pourquoi, autrement dit, la charge de la preuve devrait incomber à celui qui pense que l'une des situations envisagées par le sceptique *pourrait* effectivement se réaliser, et non à celui qui pense *qu'il existe* une réalité d'objets matériels extérieurs au sujet⁸²⁶.

821 En réalité, déjà en considération du simple fait que si quelqu'un croit une certaine chose, la chose qui est crue ne peut pas, par-là même, être ignorée (qu'il ait ou non des raisons pour y croire) - ce qui rendrait justement suffisant de croire en l'une des possibilités *SC* (et pourquoi devrions-nous penser que personne n'y croit pas vraiment ? Je soussigné, par exemple, j'ai l'impression d'y croire vraiment, du moins dans une certaine mesure) afin qu'il ne soit pas légitime de l'ignorer. Du reste, en s'en tenant à la *règle d'Attention* (nous l'avons déjà vu), même une possibilité qui est simplement nommée - qu'on y croie effectivement ou non - ne peut pas *ipso facto* être ignorée légitimement.

822 On pourrait avoir les mêmes perceptions et les mêmes souvenirs, même s'il n'y avait pas du tout de monde extérieur.

823 Hormis ces possibilités que nous pouvons légitimement ignorer, parmi lesquelles il semble justement que nous ne pouvons pas inclure - à la différence de ce que Lewis pense - celles *SC*.

824 Indépendamment de la question de savoir si nous le croyons effectivement ou non.

825 Tout comme (répétons-le) ce que nous croyons *de facto*, que nous le croyions légitimement ou non.

826 Cette question - c'est-à-dire celle qui concerne l'impossibilité présumée d'opter pour la préférabilité rationnelle de l'un ou de l'autre parmi les scénarios en question - peut en outre être soulevée même pour remettre en question la validité (ou alors, tout du moins, l'utilité) de ce que Lewis appelle « les deux *règles de Méthode* permissives ». Ces règles disent en effet : « Nous avons le droit de présupposer, là encore, de façon très défaisable, qu'un échantillon est représentatif ; ou que la meilleure explication de nos données probantes est la véritable explication. C'est-à-dire que nous avons le droit d'ignorer légitimement les possibilités dans lesquelles ces deux méthodes canoniques d'inférence non déductive échouent » (*ibid.*, p. 374). Mais est-il sûr que la meilleure explication de nos données probantes, ou

On dirait, peut-être, que la charge de la preuve devrait incomber au sceptique parce que la seconde des deux conceptions nommées est cohérente avec ce qui nous est dit également par la physique, tandis que la première concerne un scénario qui n'est possible, tout au plus, que logiquement. Autrement dit, nous pourrions à ce moment-là essayer de soutenir que, même si à la lumière des données probantes dont on dispose nous serions en effet justifiés à croire autant en l'hypothèse du « réalisme ontologique » qu'à n'importe quelle possibilité parmi celles *SC*, cela ne vaut pas pour les arguments dont on dispose ; c'est-à-dire que pour les possibilités du type *SC* on ne disposerait pas, en réalité, de bons arguments⁸²⁷ et cela, peut-être, parce qu'un argument peut effectivement être considéré comme « bon » seulement quand il est, d'une manière ou d'une autre, compatible avec l'acceptation des acquisitions les plus accréditées de la physique contemporaine⁸²⁸. À ce propos, il me semble cependant que nous pouvons remarquer avant tout que, *d'un certain point de vue*, la question de la validité des lois de la physique est peut-être *neutre* par rapport à celle de la validité du scepticisme ; c'est-à-dire que même si notre scénario figurait parmi ceux imaginés par le sceptique radical, les soi-disant lois de la physique pourraient (ou non) décrire, d'une manière ou d'une autre, des uniformités effectives⁸²⁹. Au cas où il existerait une réalité extérieure constituée d'objets matériels, il s'agirait d'une uniformité dans le comportement de ces entités-là ; tandis que dans le cas où la soi-disant « réalité extérieure » n'existerait pas et que tout serait illusoire, il s'agirait d'une uniformité dans la manière de se comporter de ces apparences, derrière lesquelles il n'y aurait justement aucun objet physique. Bref, dans un scénario à la *malin génie*, le génie pourrait avoir créé sa propre illusion de telle façon qu'elle présente des uniformités, des régularités, et que ces dernières puissent être éventuellement découvertes par le sujet⁸³⁰.

Supposons, ensuite, que seule l'hypothèse du réalisme ontologique soit effectivement compatible avec l'acceptation des plus accréditées parmi les théories physiques en vigueur⁸³¹, et qu'au contraire, les possibilités *SC* soient ouvertement en contradiction avec les principes fondamentaux de ces théories-là. Cette illusion que nous appelons « réalité », ne pourrait-elle pas avoir été justement

alors tout au moins l'une des meilleures, ne puisse pas être précisément l'une de celles qui ont été proposées par le sceptique ? Dans la partie en question, on essaiera justement (entre autres), de montrer la plausibilité de cette idée bien précise.

827Que nous pourrions au contraire proposer en faveur du réalisme ontologique.

828Ce qui n'arriverait pas (on pourrait le soutenir) avec les arguments que nous pouvons fournir en faveur des hypothèses *SC*.

829L'idée pour laquelle nous penchons est, en réalité, qu'il n'est peut-être pas possible de fournir une justification valide en faveur de l'existence de ces uniformités-là, quelle que soit la façon de les concevoir. Ce qu'en tout cas, nous visons à souligner par le biais de ce passage est que, même si des uniformités de ce genre existaient, cela serait peut-être aussi plausiblement explicable en faisant appel soit au réalisme ontologique, soit à n'importe quelle possibilité parmi celles envisagées par le sceptique radical : même un scientifique fou pourrait avoir structuré sa propre illusion de telle sorte qu'elle finisse par présenter celles qui nous apparaissent comme des uniformités.

830Évidemment, une différence significative consisterait dans le fait que si tout dépendait, dans un scénario de ce genre-là, de la volonté de ce créateur sardonique, il pourrait vraisemblablement, *à n'importe quel moment*, décider d'interrompre cette uniformité dans le comportement des phénomènes susdits - ce qui ne pourrait pas, au contraire, arriver s'il y avait des objets extérieurs et que cette uniformité, au lieu de dépendre de la volonté arbitraire du créateur en question, était inscrite dans les choses elles-mêmes (hormis si elles cessaient d'exister).

831Tout comme de *n'importe quelle* théorie physique.

élaborée par un malin génie, un scientifique fou, etc..., *précisément* de façon à nous donner *l'impression* de pouvoir trouver en elle des lois physiques effectives⁸³²? Ou encore, ce malin génie ne pourrait-il pas faire surgir en nous le sentiment contraignant⁸³³ de la vérité de l'idée selon laquelle les hypothèses qui sont apparemment en contradiction avec ce que nous dit la physique⁸³⁴ ne correspondent pas, *par-là même*, à ce qui pourrait effectivement se réaliser ? Autrement dit, nous pourrions proposer, à cet égard, une réflexion similaire à celle que Nozick propose pour s'opposer à l'approche consistant à faire confiance à la force apparente d'un argument qui démontrerait l'incohérence des possibilités imaginées par le sceptique radical : « [...] for any reasoning that purports to show this skeptical possibility cannot occur⁸³⁵, we can imagine the psychologists of our science fiction story feeding *it* to their tank-subject, along with the (inaccurate) feeling that the reasoning is cogent. So how much trust can be placed in the apparent cogency of an argument to show the skeptical possibility isn't coherent ? » (Nozick 1981, pp. 168-169).

Nous pourrions, en outre, nous demander si le caractère apparemment contraignant de l'idée susdite - que les possibilités envisagées par le sceptique radical ne sont finalement pas cohérentes - ne peut pas dépendre simplement de notre « entraînement » à un contexte culturel *bien précis* ; de façon à ce que s'il avait été différent, il nous aurait peut-être conduit à attribuer un caractère contraignant à des idées différentes sur ce qui nous entoure⁸³⁶. Si l'on se trouvait, par exemple, dans un contexte culturel où l'on n'accepte généralement pas les soi-disant lois de la physique et où, au contraire, l'on pense habituellement que la soi-disant « réalité » n'est qu'une illusion, cette conception finirait en effet, vraisemblablement⁸³⁷, par imprégner même notre vision la plus apparemment naïve des choses. On naîtrait et on grandirait dans un contexte capable d'influencer, vraisemblablement, notre système de croyances, nos comportements, voire nos sentiments et nos sensations ; il est donc assez presumable que, dans un contexte de ce genre, on aurait la sensation claire et nette que la « réalité » est une illusion, tout comme dans notre contexte culturel nous avons généralement la sensation claire et nette qu'il existe vraiment une réalité d'objets matériels

832Qui, en réalité, ne les seraient cependant pas.

833Et peut-être même irrésistible.

834C'est-à-dire qui sont, tout au plus, seulement logiquement possibles.

835Et donc même l'argument selon lequel cette possibilité ne pourrait pas se réaliser car elle serait en contradiction avec les lois de la physique, dont nous saurions (ou, tout du moins, nous aurions de bonnes raisons de croire), d'une manière ou d'une autre, qu'elles sont vraies.

836Cette question permet vraisemblablement de remettre en question même la soi-disant *règle de Conservatisme*. Selon cette dernière, en effet (nous l'avons déjà vu) : « Supposons que ceux qui nous entourent ignorent ordinairement certaines possibilités et qu'il soit de connaissance commune qu'ils le font (ils le font, ils s'attendent à ce que chacun le fasse, ils s'attendent à ce que chacun s'attende à ce que chacun le fasse, etc...). Alors (encore une fois, de façon très défaisable !) on peut légitimement ignorer ces possibilités généralement ignorées. Il nous est permis, de façon très défaisable, d'adopter les présuppositions habituelles et mutuellement présupposées chez autrui, qu'ont ceux qui nous entourent ». Si l'on pouvait effectivement ignorer les possibilités généralement ignorées par ceux qui nous entourent, alors - du fait que, d'autre part, (à la différence de ce dont Lewis semble être conscient) ce qui est généralement ignoré semble pouvoir varier d'un lieu à un autre et/ou d'un temps à un autre - en fonction du contexte culturel dans lequel l'on se trouve, nous ignorerions (selon cette règle) légitimement *certaines* possibilités ou alors *d'autres*.

837Comme il arrive avec celle « réaliste » dans « notre » contexte culturel.

extérieurs au sujet. C'est aussi pour ce type de raisons que je ne crois pas que cette sensation puisse, d'une manière quelconque, être utilisée comme preuve du fait que les choses se passent vraiment comme nous avons justement la sensation qu'elles se passent, ni comme un élément même seulement vaguement probant en faveur de cette idée.

Enfin, si nous basons l'idée que la possibilité que notre monde soit un monde d'objets matériels est plus plausible que celle selon laquelle il ne s'agirait que d'une illusion, sur la croyance en la fiabilité de ce qui nous est dit par la physique, l'on finit par-là même par épouser une conception qui semble *en elle-même* hautement incohérente. On fonderait justement l'idée que les possibilités sceptiques n'engendrent pas de problèmes insurmontables pour notre connaissance - et que, pour cette raison, la connaissance est possible malgré elles - sur l'idée de la validité des lois de la physique : en effet, si on ne croyait pas en elles, il n'y aurait vraisemblablement pas de raisons de penser que si une certaine vision des choses est cohérente avec ces lois présumées, alors cette vision-là jouit *ipso facto* d'un degré de plausibilité majeure par rapport à celles qui ne décrivent pas des situations *physiquement possibles*. Mais *que* les lois de la physique soient valides ne peut vraisemblablement pas être tenu pour acquis, c'est-à-dire qu'il faudrait à son tour le montrer ; et il semble que, finalement, on ne peut le montrer qu'en montrant que la connaissance est possible. Si la connaissance n'était pas possible - ou qu'en tout cas sa possibilité ne puisse pas être démontrée⁸³⁸ - qu'est-ce qui nous autoriserait à soutenir que nous savons que les lois de la physique constituent néanmoins des connaissances effectives ? Si nous ne pouvons pas démontrer qu'il existe des connaissances, comment peut-on cependant affirmer légitimement que celles de la physique sont des connaissances effectives, c'est-à-dire précisément ce genre de choses dont on soutenait que nous ne pouvons pas en démontrer la possibilité ? Autrement dit, on fonderait la possibilité de la connaissance sur le postulat que nous avons effectivement des connaissances spécifiques, qui demeureraient pourtant, à leur tour, non prouvées - et pour les prouver nous ne pourrions peut-être que produire justement une démonstration de la possibilité de la connaissance elle-même. En d'autres termes, du fait que nous recherchons⁸³⁹ une explication de la possibilité de n'importe quelle connaissance dans le domaine qui nous intéresse⁸⁴⁰, nous ne pouvons pas présupposer que nous possédons déjà quelque connaissance dans ce domaine ; cela reviendrait à expliquer toute la connaissance d'un certain domaine à partir de la connaissance d'une partie de ce domaine ; mais ainsi cette partie ne serait à son tour pas expliquée, de sorte que nous n'aurions pas d'explication générale de la manière dont on peut savoir quoi que ce soit (et donc même la partie en question) dans le domaine que nous sommes en train de considérer : « Si nous commençons par considérer un certain domaine de faits ou de vérités et demandons comment quelqu'un pourrait savoir quoi que ce

838Ou encore - même dans le cas où l'on pourrait *en principe* arriver à la démontrer - si elle ne l'avait pas été *de facto*.

839Pour s'exprimer dans les termes de Barry Stroud (1989).

840Dans le cas en question, celui des objets matériels.

soit dans ce domaine, il semblera qu'on ne pourra pas admettre qu'une autre connaissance qui pourrait être pertinente constitue une connaissance préalable dans le domaine en question. Ce que nous voulons expliquer, c'est la connaissance de tout le domaine, et si nous affirmons d'emblée que cette personne possède déjà cette connaissance en partie, nous ne l'aurons pas expliquée en entier » (Stroud 1989, p. 319). Et encore: « L'exigence d'une compréhension complètement générale de la connaissance dans un certain domaine requiert que nous nous voyons nous-mêmes d'emblée comme ne sachant rien dans ce domaine puis comme acquérant cette connaissance sur la base d'une quelconque connaissance ou expérience indépendante et en ce sens antérieure. Et cela nous conduit à chercher un point de vue depuis lequel nous puissions nous voir nous-mêmes sans tenir pour acquis aucune partie de la connaissance que nous voulons comprendre. Mais si nous pouvions réussir à nous détacher ainsi de l'acceptation de toute vérité dans le domaine qui nous intéresse, il semble que la seule chose qu'il nous resterait à découvrir de ce point de vue est que nous ne pouvons jamais rien savoir dans ce domaine. Nous ne pourrions trouver aucun moyen d'expliquer comment cette connaissance préalable seule pourrait engendrer quelque connaissance plus riche au-delà d'elle. C'est la situation désespérée que la conception traditionnelle cerne bien. C'est la vérité du scepticisme » (*ibid.*, p. 343).

Sur la règle de Ressemblance

« Supposons que deux possibilités se ressemblent de manière saillante. Alors, si nous ne pouvons pas ignorer légitimement l'une d'entre elles, nous ne pouvons pas ignorer légitimement l'autre non plus » (*ibid.*, p. 369).

Il semble que, même à la lumière de la *règle de Ressemblance*, nous ne pouvons jamais ignorer des hypothèses telles que celles SC. Étant donné qu'en effet l'actualité est une possibilité qui ne peut jamais être ignorée, et que la possibilité d'être trompé par un malin génie ressemble parfaitement à l'actualité tout du moins sous un certain point de vue bien précis, cette dernière possibilité ne peut alors jamais être ignorée légitimement⁸⁴¹. Mais s'il faut la considérer comme une alternative pertinente ; et s'il s'agit d'une alternative telle que si elle se réalisait, elle rendrait fausse n'importe quelle proposition qui se propose de caractériser de façon adéquate n'importe quel objet extérieur⁸⁴²; alors il faut affirmer que, pour n'importe quelle proposition *p* qui porte sur le monde extérieur, nous ne pouvons jamais soutenir légitimement que *S* (n'importe quel sujet) connaît *p*.

Lewis semble pleinement conscient - à la différence de ce qu'il montre par rapport aux autres

841 Hormis, évidemment, si l'on évalue la similarité en question comme non significative. En tout cas, Lewis lui-même en parle explicitement dans les termes d'une ressemblance saillante (voir la prochaine citation).

842 Du fait que, dans ce cas-là, il n'existerait tout simplement pas d'objets de ce type.

règles qu'il a proposées - que la *règle de Ressemblance* semble nous obliger à considérer comme pertinentes des possibilités telles que celle du *malin génie*, et que considérer comme pertinentes des possibilités de ce genre équivaut à reconnaître la légitimité du scepticisme. Il s'agit évidemment d'une conclusion qu'il voudrait éviter, mais il déclare ne pas trouver d'autres manières de l'éviter au-delà de celle qui consiste à introduire une exception *ad hoc* à la règle en question, c'est-à-dire en affirmant que cette règle n'a pas été conçue pour être appliquée à *cette* ressemblance *bien précise* : « Nous devons appliquer la *règle de Ressemblance* avec précaution. L'actualité est une possibilité que les données probantes du sujet n'éliminent pas. Toute autre possibilité *W* que les données probantes du sujet n'éliminent pas, ressemble, par-là même, à l'actualité selon un aspect *saillant* (c'est moi qui souligne) : en l'occurrence eu égard aux données probantes du sujet. Il en sera ainsi même si *W* est très dissemblable de l'actualité sous d'autres aspects : même si, par exemple, c'est une possibilité dans laquelle le sujet est radicalement trompé par un démon. Il n'est clairement pas question d'appliquer les règles d'Actualité et de Ressemblance pour conclure à la pertinence de toute possibilité *W* de cet ordre ; ce serait capituler devant le scepticisme. La règle de Ressemblance n'a jamais été conçue pour s'appliquer à *cette* ressemblance-là ! Il semble que nous ayons là une exception *ad hoc* à la règle, qui se justifie néanmoins au vu de la fonction des attributions de connaissance. Il serait cependant préférable de reformuler la règle pour obtenir l'exception recherchée sans clause *ad hoc*. Mais je ne sais pas comment on peut faire » (*ibid.*, p. 370).

Mais que veut dire Lewis quand il dit que, même s'il s'agit d'une exception *ad hoc*, elle « se justifie néanmoins au vu de la fonction des attributions de connaissance » ? Il me semble que cela peut signifier seulement que *si* l'on veut continuer à attribuer des connaissances, *alors* la seule façon que nous ayons de le faire de manière cohérente est vraisemblablement celle qui consiste à accepter que la *règle de Ressemblance* ait cette exception. Par contre, si nous appliquons cette règle sans aucune exception, il faut alors cesser d'accomplir n'importe quelle attribution de connaissance. Mais le point décisif à cet égard semble être le suivant : pourquoi devrions-nous nécessairement continuer à attribuer des connaissances, si la seule manière de le faire consiste à établir des règles qui nous permettent, éventuellement, d'exclure en tant que non pertinentes *certaines* possibilités d'erreur, et qui néanmoins ne nous permettent pas⁸⁴³ d'en exclure *d'autres* qui sont susceptibles de nous fournir un contre-exemple à l'affirmation que « *S* sait que *p* » ?

En d'autres termes, il semble que la déclinaison bien précise de la théorie des alternatives pertinentes proposée par Lewis⁸⁴⁴ avait été formulée pour expliquer la possibilité de la connaissance et la préférabilité épistémique de la thèse selon laquelle nous avons effectivement toute une série de connaissances à la thèse du scepticisme radical. Autrement dit, il semble qu'il voulait, grâce à l'énonciation de cette théorie, parvenir à montrer que, même si nous ne pouvons pas éliminer *toute*

843Si elles sont suivies sans justement stipuler des exceptions *ad hoc*.

844Tout comme, en général, la plupart des théories de ce genre.

possibilité dans laquelle p n'est pas le cas, nous pouvons cependant, dans quelques cas, affirmer véridiquement que S sait que p - du fait que l'on peut au moins ignorer légitimement certaines possibilités problématiques. Mais il semble, cependant, que nous ne pouvons pas affirmer correctement que nous avons réussi à le montrer, si la seule manière que nous ayons pour le faire consiste à ajouter aux règles que nous avons formulées en vue de ce but des exceptions que nous-mêmes nous estimons *ad hoc*. En effet, il me semble que ce serait un peu comme si je disais : « je veux défendre la thèse selon laquelle nous avons effectivement des connaissances, et comme la seule façon de la défendre me semble celle qui consiste à introduire des exceptions *ad hoc* à certaines règles proposées par moi-même en vue de ce but, alors j'introduis ces exceptions-là ».

Une exception telle que celle à la *règle de Ressemblance* semble s'avérer en effet nécessaire pour échapper au scepticisme, mais la question importante semble être alors, encore une fois : pouvons-nous, ou même devons-nous, éviter le scepticisme si introduire de clauses *ad hoc* constitue la seule manière d'y parvenir ? Il semble en effet que nous devrions épouser la conception de la connaissance qui nous semble la plus légitime d'un point de vue rationnel ; et celle-ci pourrait peut-être être précisément le scepticisme, ce d'autant plus si nous pensons pouvoir résoudre certains problèmes soulevés par le sceptique seulement en introduisant arbitrairement des exceptions aux règles que nous avons nous-mêmes formulées dans le but de surmonter justement le scepticisme lui-même.

Ce que nous venons de dire nous pousse alors à prendre du recul et à formuler par conséquent la réflexion suivante. La difficulté historiquement principale (ou alors, tout du moins, l'une des difficultés principales) mise en évidence par des positions de nature sceptique a probablement été toujours celle d'arriver à montrer pourquoi les possibilités envisagées par le sceptique lui-même, tout en étant des possibilités logiques effectives, auraient cependant un caractère inoffensif ; en d'autres termes, pourquoi les similarités apparemment écrasantes soulignées par le sceptique entre les mondes possibles qu'il a imaginé et notre monde actuel (pour ce qui est de notre façon de le concevoir généralement), tout en existant effectivement⁸⁴⁵, ne seraient pas telles à créer des problèmes insurmontables pour quelqu'un qui visait à montrer que la connaissance est possible. Et il me semble plutôt stupéfiant qu'un article qui paraît avoir été rédigé *précisément* pour présenter une théorie qui, selon son auteur, permettait (à la différence de celles précédentes) de surmonter les difficultés susdites, soit tel que dans son intérieur l'on déclare explicitement que c'est seulement en vertu de l'introduction d'une clause *ad hoc* que l'on a trouvé une manière d'y réussir.

On peut, en outre, souligner à nouveau que même en laissant de côté des possibilités telles que celles *SC* et en se limitant à considérer des possibilités moins extrêmes, l'application de la *règle de*

845Chose sur laquelle est généralement d'accord également l'opposeur du sceptique et qui, en tout cas, semble particulièrement difficile à nier.

Ressemblance semble toujours conduire à des situations problématiques⁸⁴⁶. En effet, même le monde possible centré sur un sujet donné qui pourrait *de facto*, à l'instant bien précis que nous sommes en train de considérer, être en train de regarder une grange en papier maché, ressemble à l'actualité du sujet⁸⁴⁷ du point de vue des données probantes dont on peut disposer - si ce n'est de celles qui sont *en principe* disponibles, tout du moins de celles dont on peut disposer *de facto* ; et cela, encore une fois, indépendamment de la question de savoir s'il y a et/ou il y a jamais eu des granges en papier maché dans le « monde réel ». Et l'on peut alors se demander justement ce qui nous autoriserait à considérer la *règle de Ressemblance* comme telle qu'elle ne doive pas être appliquée à *ce type bien précis* de ressemblance, c'est-à-dire à l'identité⁸⁴⁸ du point de vue des données probantes disponibles au sujet. Autrement dit, nous pouvons nous demander si (et éventuellement pour quelle raison) cette ressemblance peut être négligée légitimement au moment de se demander si un monde possible donné est suffisamment proche de l'actualité de telle sorte que ce qui arriverait dans ce monde-là aurait un rôle dans nos attributions de connaissance et d'ignorance concernant le « monde réel ». Cela équivaut, d'autre part, à se demander quels critères devraient guider nos évaluations de proximité et de distance entre un monde possible que l'on choisit de considérer et le monde réel, évaluations dont - aussi bien pour Nozick que pour Lewis - nos attributions de connaissance et d'ignorance dépendent à leur tour.

Comparons, en effet, à ce moment, leurs opinions à cet égard. On a vu que, selon Nozick, ce qui arriverait dans des mondes possibles radicalement sceptiques - qui sont, à son avis, *dans l'absolu* éloignés du monde réel - peut être ignoré dans *tous* les cas, hormis en ce qui concerne la connaissance présumée de propositions qui constituent la négation d'hypothèses radicalement sceptiques⁸⁴⁹. D'après Lewis, au contraire, ce n'est pas vraiment le type bien précis de propositions que nous sommes en train de considérer, qui va nous indiquer quels sont les mondes possibles que nous pouvons ignorer⁸⁵⁰, mais plutôt le contexte à l'intérieur duquel l'attribution de connaissance est

846Ce que nous avons déjà remarqué - même si c'était en des termes quelque peu différents - dans le premier chapitre (où l'on a commencé à proposer des raisons qui font que l'on ne peut peut-être jamais ignorer des possibilités à la *grange en papier mâché*) et, après, en analysant la théorie de la connaissance de Nozick qui faisait, en tout cas, référence à la notion de *similarité* entre des mondes possibles différents. Il est à mon avis intéressant, à ce point précis, de revenir dessus car cela nous permet de montrer pourquoi des stratégies différentes, finalisées à exclure de l'ensemble des alternatives pertinentes celles plus ou moins radicalement sceptiques, sont apparemment destinées, de toute manière, à échouer.

847Toujours en concevant l'actualité en question comme le monde possible centré sur un sujet qui est, à l'instant bien précis que nous sommes en train de considérer, en train de regarder un objet qui a l'apparence d'une grange et qui se trouve dans une région caractérisée par l'absence de granges factices.

848Absolue ou relative, selon que l'on considère justement un scénario radicalement sceptique ou alors un scénario moins extrême (à la *grange en papier mâché*).

849Propositions que, précisément pour cette raison, l'on ne pourrait finalement pas connaître. En effet, sa conception des conditionnelles contrefactuelles du genre *non-p*→*non*-(*S croit que p*) nous obligerait, nous l'avons déjà vu, à prendre justement en compte, dans le cas de propositions telles que « je ne suis pas un cerveau dans une cuve » (et *seulement* dans des cas de ce genre), *précisément* ce qui arriverait dans ces mondes radicalement sceptiques.

850Hormis que dans le cas de propositions qui portent sur des scénarios radicalement sceptiques - soit en les affirmant, soit en les niant - car celles-là (et peut-être *seulement* celles-là - mais il n'est pas très clair à cet égard) ont à son avis le pouvoir de transformer automatiquement le contexte dans lequel elles sont prononcées dans le contexte de l'épistémologie, et donc dans un contexte où les attributions de connaissance précédentes, peut-être légitimement

accomplie. Dans le contexte de la vie de tous les jours, contexte où l'on ignore généralement certaines possibilités, nous pourrions, à son avis, légitimement continuer à les ignorer - tout du moins jusqu'à ce que personne ne le nomme explicitement ; au contraire, dans le contexte de l'épistémologie - où ces possibilités elles-mêmes ne sont pas généralement ignorées *de facto* - nous ne pourrions pas les ignorer légitimement ; nous serions donc *ipso facto* obligés d'affirmer que, pour ce qui est de la valeur sémantique du mot « connaître » à l'intérieur de ce contexte, nous ne connaissons ni les propositions mondaines que nous croyons généralement connaître⁸⁵¹, ni la négation d'hypothèses radicalement sceptiques⁸⁵². En d'autres termes, selon Lewis, à la différence de Nozick⁸⁵³, la distance éventuelle d'un monde possible donné par rapport au monde actuel, n'est pas quelque chose que l'on peut déterminer de manière absolue, mais toujours et seulement de manière relative : « In *Counterfactuals* (1973), Lewis does not say a lot about similarity of worlds. He has some short arguments that we can make sense of the notion of two worlds being similar. And he notes that on different occasions we may wish to use different notions of similarity, suggesting a kind of context dependency of counterfactuals. But the notion is not spelled out in much more detail » (Rysiew 2016). Par contre, dans *Counterfactual Dependence and Time's Arrow* (1979), Lewis « responded by saying more about the notion of similarity. In particular, he offered an algorithm for determining similarity in standard contexts. He still held that the particular measure of similarity in use on an occasion is context-sensitive, so *there is no one true measure of similarity* (c'est moi qui souligne). Nevertheless there is, he thought, a default measure that we use unless there is a reason to avoid it » (*ibid.*). En outre, même en se limitant à des considérations ayant un caractère contextuel et non absolu, il souligne deux choses différentes. Premièrement, qu'il pourrait y avoir non pas *un seul* monde possible plus proche du monde réel de n'importe quel autre monde possible, mais *un ensemble* de mondes également proches du monde réel et tels qu'il n'existe pas d'autres mondes possibles plus proches du monde réel des mondes qui font partie de cet ensemble-là : « First, he rejected Stalnaker's presupposition that there is a most similar *p*-world to actuality. He thought there might be many worlds which are equally similar to actuality, with no *p*-world being more similar. Using the metric analogy suggested above, these worlds all fall on a common « sphere » of worlds, where the center of this sphere is the actual world. In such a case, Lewis held that $p \Box \rightarrow q$ is true if and only if all the *p*-worlds on this sphere are *q*-worlds. One immediate consequence of this is that Conditional Excluded Middle, i.e., $(p \Box \rightarrow q) \vee (p \Box \rightarrow \sim q)$ is not a theorem of counterfactual logic

accomplies, deviennent au contraire fausses ou tout du moins suspectes.

851 Et que, selon Nozick, nous connaissons, ou tout du moins *pouvons* connaître - au sens où nous n'en sommes pas du tout empêché par l'existence de possibilités logiques effectives telles que celles traditionnellement considérées par le sceptique - *quel que soit* le contexte que nous sommes en train de considérer. C'est dans ce sens que sa position pourrait être considérée comme une forme d'*invariantisme* et donc, de ce point de vue, comme opposée à une position de matrice contextualiste comme celle de Lewis.

852 Qui semble être logiquement impliquée par ces propositions empiriques ordinaires.

853 Qui reste tout du moins ambiguë à cet égard.

for Lewis, as it was for Stalnaker » (*ibid.*). Deuxièmement, que *quelle que soit* la « sphère » de mondes possibles que nous choisissons de considérer, il pourrait *toujours* y avoir une sphère de mondes qui sont plus proches du monde réel des mondes qui font partie de cette sphère-là ; autrement dit, qu'il *pourrait ne pas y avoir* une sphère de mondes plus proches du monde réel de n'importe quel monde possible qui fait partie d'une sphère différente : « Second, he rejected the idea that there must even be a sphere of closest *p*-worlds. There might, he thought, be closer and closer *p*-worlds without limit. He called the assumption that there was a sphere of closest worlds the « Limit Assumption », and noted that we could do without it. The new truth conditions are that $p \Box \rightarrow q$ is true at *w* if and only if there is a $p \wedge q$ -world closer to *w* than any $p \wedge \neg q$ -world » (*ibid.*).

Bref, il n'y a pas à son avis de mondes absolument éloignés du monde réel et d'autres absolument proches du monde réel ; le fait d'être proche ou non d'un monde possible donné par rapport au monde réel, est quelque chose qu'il faut établir sur la base de critères de proximité préalablement choisis ; le choix en question semble devoir dépendre, d'autre part, du contexte d'attribution bien précis que nous sommes en train de considérer. Mais, même à l'intérieur d'un certain contexte et en s'en tenant aux critères de proximité qui seraient propres au contexte en question, il ne semble pas y avoir de raisons de supposer qu'il y a *nécessairement* un monde possible⁸⁵⁴ qui serait plus proche du monde réel que n'importe quel autre⁸⁵⁵, et que donc le « Limit Assumption » serait correct.

Le fait que nos évaluations de proximité et de distance dépendent du contexte, est précisé de façon particulièrement claire dans les passages où, dans l'article *Counterfactual Dependence and Time's Arrow*, il souligne comment il faudrait, à son avis, résoudre l'aspect vague qui est intrinsèque aux conditionnelles contrefactuelles⁸⁵⁶. Il dit en effet à cet égard : « This analysis is fully general : A ⁸⁵⁷ can be a supposition of any sort. It is also extremely vague. Overall similarity among worlds is some sort of resultant of similarities and differences of many different kinds, and I have not said what system of weights or priorities should be used to squeeze these down into a single relation of overall similarity. Counterfactuals are both vague and various. Different resolutions of the vagueness of overall similarity are appropriate in different contexts » (1979, p. 465). Et il ajoute : « Analysis 2 is only a skeleton. It must be fleshed out with an account of the appropriate similarity relation, and this will differ from context to context » (*ibid.*). Mais on peut se demander, à ce moment-là, si, même à l'intérieur d'un même contexte, ce que l'on évalue comme la relation de similarité appropriée ne peut pas différer légitimement⁸⁵⁸, soit d'un sujet qui appartient au contexte

854Ou alors une sphère de mondes possibles.

855Ou alors de n'importe quelle autre sphère.

856Dans *Counterfactuals*, au contraire, il ignore (nous venons de le souligner) ou presque la question des similarités et des différences possibles entre des mondes possibles qui vont constituer une « overall similarity » entre eux, et comment les poids à assigner à des similarités et différences de ce genre dans le calcul total doivent varier d'un contexte à un autre.

857A, à l'intérieur du discours de Lewis dans l'article en question, est à la place de n'importe quelle proposition qui pourrait figurer dans l'antécédent d'une contrefactuelle du type « If it were that *A*, then it would be that *C* ».

858Par exemple, en fonction de différents buts que les membres du contexte en question peuvent avoir - qu'il s'agisse du

en question à un autre qui appartient au même contexte, soit d'un instant temporel donné à un autre - et éventuellement comment et en vertu de quels facteurs ces différences seraient possibles. Autrement dit, nous venons de voir qu'il pense que des façons différentes de résoudre l'aspect vague intrinsèque aux contrefactuelles sont appropriées dans des contextes différents. Mais à qui appartient-il de décider, d'autre part, du caractère approprié d'une façon bien précise dans un contexte bien précis ? Les règles de Lewis semblent en effet ne pas parvenir à ce but. Du reste - et ce problème surgit déjà⁸⁵⁹ en référence à la *règle d'Attention* - pour quelle raison ne pourrait-on pas introduire certains standards épistémiques⁸⁶⁰ dans un contexte où, supposons-le, sont actuellement en vigueur d'autres⁸⁶¹ ? Quel type de prescriptions que l'on serait obligé de suivre nous en empêcherait ? Cela semble, en outre, être non seulement toujours permis en principe, mais aussi quelque chose qui, *de facto*, arrive *déjà*. Ce que nous appelons des « contextes » sont vraisemblablement⁸⁶² des « entités » en évolution, jamais égales à elles-mêmes ; et l'un des facteurs qui est responsable de leur changement éventuel⁸⁶³ semble précisément être l'introduction dans leur intérieur de nouveaux standards, l'invitation de la part de quelques individus à considérer des éventualités qu'auparavant tout le monde (ou beaucoup de gens) estimait au contraire ignorables. Cela nous fait alors revenir à la question que l'on se posait précédemment, à savoir : ne faudrait-il pas, nécessairement, trouver la manière de démontrer la préférabilité, à l'intérieur d'un contexte donné, de certains standards à d'autres, si ce que l'on veut est justement montrer qu'il n'est pas légitime, quel qu'il soit le sujet en question, d'introduire des alternatives *bien précises* dans des contextes *bien précis* ? Démontrer que certaines hypothèses *ne doivent pas* être introduites dans certains contextes, semble en effet équivaloir à démontrer qu'*il existe* des énoncés normatifs vrais⁸⁶⁴ qui interdiraient justement l'introduction de ces hypothèses dans ces contextes-là. Et ne s'agit-il pas là, encore une fois, d'un but complètement indépendant de celui qui consiste en l'évaluation des standards qui seraient en vigueur, *de facto*, dans ces mêmes contextes ? C'est-à-dire que la question de savoir quels standards épistémiques sont actuellement en vigueur dans un contexte donné, semble complètement inappropriée pour décider quels standards il serait *éventuellement*⁸⁶⁵ permis d'introduire et lesquels seraient au contraire interdits ; et la *règle d'Attention* semble elle-même,

contexte de la vie de tous les jours, de celui de l'épistémologie, ou alors d'autres.

859 Comme nous avons eu l'occasion de le remarquer.

860 En effet, il semble que l'on peut toujours interpréter en termes de « différences concernant les standards épistémiques adoptés », ces différences qui seraient dues au fait de se baser, dans nos évaluations de proximité et de distance parmi des mondes possibles considérés, sur des conceptions différentes de ce qui fait que quelque chose soit *suffisamment similaire* à quelque chose d'autre.

861 Même en admettant qu'il y ait et/ou il y ait jamais eu des contextes à l'intérieur desquels il y ait et/ou il y ait jamais eu un accord universel parmi les sujets sur la question de savoir quels standards sont en vigueur (et/ou doivent l'être).

862 S'il existe vraiment quelque chose de ce genre.

863 Si ce n'est pas le *seul* facteur, en tout cas, vraisemblablement le plus important.

864 Et nous pourrions entendre de cette façon ceux dans lesquels consistent les règles de pertinence de la liste lewisienne susdite.

865 C'est-à-dire si nous pouvions, d'une manière quelconque, établir la validité des énoncés normatifs susdits.

répétons-le, nous permettre finalement l'introduction de *n'importe quel* standard que nous déciderions d'introduire.

Dans la vie de tous les jours, il est vraisemblablement, d'une manière ou d'une autre, en général légitime de ne pas prendre en compte des possibilités « tirées par les cheveux » comme certaines parmi celles qui sont considérées en épistémologie ; et ce, tout du moins, car le but que nous poursuivons généralement au moment de nous forger des croyances, est vraisemblablement celui de parvenir à posséder un instrument utile pour en quelque sorte diriger nos actions⁸⁶⁶, et non celui de comprendre comment les choses se passent vraiment. Si, en me promenant à la campagne, je vois dans le champ ce qui me semble être une grange, il me semble qu'il est *dans un certain sens* légitime que, généralement, je néglige (en tant que non pertinente) la possibilité qu'il s'agisse d'une grange en papier mâché et que je dise quelque chose comme : « il y a une grange là-bas ». Au fond, dans un contexte de discours de ce genre, tout ce que l'on veut faire généralement en prononçant une phrase de ce genre est apparemment, tout simplement, partager avec quelqu'un d'autre une expérience perceptive privée ; c'est-à-dire lui communiquer que, dans une certaine direction, il semble y avoir quelque chose qui a l'apparence de ce qui, dans des circonstances de ce genre, est généralement *supposé* être une grange. Il se pourrait aussi que même la personne qui prononce cette phrase, la prononce en pleine conscience du fait qu'il s'agit d'une affirmation qui - même si elle est peut-être, dans un cas de ce genre⁸⁶⁷, statistiquement très probable⁸⁶⁸ - reste finalement toujours faillible. N'est-il pas en effet vrai (probable ou improbable, peu importe de ce point de vue) qu'il pourrait effectivement s'agir d'une grange en papier mâché ? Même si l'on se limite à considérer les hypothèses qui seraient possibles dans n'importe quel sens de « physiquement possible », s'agit-il, dans le cas en question, d'une hypothèse, au maximum, improbable, ou alors d'une hypothèse tout simplement impossible ? Si, en effet, elle n'est pas impossible, alors nous ne pouvons pas éliminer toute possibilité où la proposition « il y a une grange là-bas » n'est pas le cas. Lewis semble penser néanmoins que si le sujet ne se trouve pas à son insu dans le pays des granges factices, nous pouvons ignorer légitimement la possibilité que ce qu'il voit soit une grange en papier mâché ; par conséquent, nous pouvons affirmer de plein droit, tant que nous restons dans un contexte d'attribution de ce genre⁸⁶⁹, qu'il *connaît* la proposition en question. Mais est-il vraiment nécessaire,

866Ou alors, par exemple, celui de communiquer avec les autres - souvent également pour parler de choses et d'autres.

867Et en laissant de côté des scénarios du type SC.

868Mais l'on a déjà remarqué, dans la partie consacrée à l'analyse critique de la position gnoséologique de Stine et de celle d'Armstrong, quelles sont les difficultés inhérentes à la question de *savoir* ce qui est effectivement probable et ce qui ne l'est pas vraiment ; ou alors, autrement dit, quelles circonstances nous devons considérer comme « normales » - toujours en entendant la « normalité » en question d'une manière qui comporte la référence à ce qui est statistiquement probable - et quelles circonstances nous devons considérer comme « anormales ».

869Mais quel serait-il précisément ? Sa conception ne devrait-elle pas impliquer (nous l'avons déjà souligné) que *le fait même* de se demander si le sujet en question connaît ou non la proposition en question, s'avère suffisant à transformer le contexte d'attribution en question dans le contexte de l'épistémologie ? Et (en s'en tenant à des affirmations explicitement formulées par Lewis lui-même) transformer la nature bien précise du contexte d'attribution en question de façon à en faire un contexte épistémologique, n'équivaut-il pas, *en soi*, à transformer le

pour qu'une alternative de ce genre soit à considérer comme pertinente, qu'elle corresponde à une possibilité qui se réaliserait ou pourrait *de facto* se réaliser dans la « situation objective » bien précise que nous sommes en train de considérer ? Nous avons déjà vu, au moment d'analyser de façon critique la théorie de la connaissance de Nozick, quelles sont les difficultés⁸⁷⁰ auxquelles on risque de faire face si l'on veut épouser une perspective de ce genre et, par conséquent, ignorer, dans nos attributions de connaissance et d'ignorance, ce qui se passe dans le « monde réel » considéré dans sa totalité. Nous avons aussi insisté sur l'idée qu'il n'est peut-être pas non plus légitime de se limiter à considérer seulement le « monde réel », les possibilités qui existent et/ou ont déjà existé dans celui-ci ; et qu'il faut peut-être considérer aussi des mondes physiquement possibles mais, jusqu'à maintenant, pas encore actualisés. Mais quelles possibilités pourrions-nous jamais ignorer si, comme cela semble être le cas, nous ne pouvons jamais ignorer non plus des possibilités de ce genre ? Bref, *quelle qu'elle soit* la ligne de démarcation entre les alternatives que nous considérons pertinentes et celles qui peuvent, à notre avis, être ignorées, il n'est peut-être jamais possible de démontrer la préférabilité rationnelle de ce choix bien précis par rapport à d'autres qui consisteraient à tracer *ailleurs* la ligne en question. En d'autres termes, il semble difficile (voire impossible) de se prononcer d'une manière non arbitraire sur la question de savoir comment il faudrait établir la pertinence des critères utilisés⁸⁷¹ pour décider de la pertinence éventuelle d'une alternative donnée ; surtout, il ne semble pas du tout claire pour quelle raison il serait légitime que nous n'incluions pas, parmi ces critères, celui qui se réfère aux données probantes disponibles au sujet qui, finalement, représentent l'« input » de n'importe quel processus « non mystérieux »⁸⁷² qui conduira à la production⁸⁷³ d'une croyance sur un objet de la « réalité extérieure » présumée. Du reste⁸⁷⁴, ce qui semble causer chez le sujet en question la croyance qu'il s'agit d'une véritable grange n'est pas le fait *en soi* qu'il n'y a pas de granges factices aux alentours, mais plutôt le fait qu'il n'y ait pas aux alentours de choses qui *apparaissent différemment* par rapport aux véritables granges⁸⁷⁵ ; de façon à ce que, même si ce qu'il est en train de regarder n'était pas une (véritable) grange, mais possédait une apparence identique à une (véritable) grange, il croirait vraisemblablement qu'il s'agit d'une (véritable) grange ; et il le croirait justement *en vertu du fait que* même cet objet-là, tout comme une (véritable) grange, apparaîtrait en tous points saillants comme une grange - et c'est justement sur ces apparences qu'il se base pour décider quoi croire.

contexte en question en un contexte où *toutes* nos attributions de connaissance sont fausses ou du moins suspectes ?

870Ou, tout du moins, certaines des difficultés.

871Et le choix du degré *bien précis* de similarité au monde actuel.

872C'est-à-dire tel à ne pas faire référence à des capacités - comme, par exemple, la clairvoyance - qui seraient propres aux sujets mais en faveur de l'existence desquelles nous ne semblons disposer d'aucun élément.

873En guise de son propre « output ».

874Nous l'avons déjà souligné au moment d'analyser de façon critique la conception épistémologique de Nozick.

875Peut-être *en conjonction* avec la croyance selon laquelle si quelque chose apparaît comme une grange, alors il s'agit vraiment (tout du moins généralement) d'une grange - croyance qui est (nous avons essayé de le démontrer dans le chapitre sur Stine), à son tour, telle que nous ne pouvons peut-être pas affirmer légitimement qu'elle représente une connaissance effective.

On peut, par conséquent, préciser à nouveau, en guise de conclusion, que même en acceptant l'exception *ad hoc* qu'il propose à la *règle de Ressemblance* en vue de la volonté d'exclure de l'ensemble des alternatives pertinentes des possibilités à la *malin génie*, il reste cependant des possibilités⁸⁷⁶ d'un type différent et moins radicales que nous ne pouvons peut-être jamais ignorer légitimement ; ces possibilités semblent en effet moins dissemblables, sous *d'autres* aspects⁸⁷⁷ (vraisemblablement saillants), à l'actualité par rapport aux possibilités à la *malin génie*⁸⁷⁸, et il faudrait peut-être, par conséquent, les considérer comme pertinentes, elles aussi, tout du moins en vertu de l'application de la *règle d'Actualité* et de la *règle de Ressemblance* ; elles aussi, d'autre part, semblent nous fournir - tout comme celles *SC* - un contre-exemple à l'affirmation que «*S* sait que *P* »⁸⁷⁹.

Passons maintenant, pour conclure nos recherches, à analyser la conception épistémologique de Michael Blome-Tillmann. Cela nous servira principalement pour trois raisons : pour voir quel est l'état actuel du débat sur les alternatives pertinentes à l'intérieur de la tradition analytique ; pour se confronter à une manière bien précise de modifier la conception lewisienne de façon à la faire confluer dans une perspective contemporaine ; et pour se mesurer avec des exemples liés à la vie de tous les jours et à la manière bien précise de les interpréter qui est propre aux contextualistes.

11. Presuppositional Epistemic Contextualism et alternatives pertinentes : la proposition de Michael Blome-Tillmann

L'un des lieux où Michael Blome-Tillmann exprime de manière plus claire sa propre version bien précise du contextualisme épistémique, est l'article *Presuppositional Epistemic Contextualism and the Problem of Known Presuppositions* (2012). Le principe central de sa propre conception bien précise, qu'il appelle justement « Presuppositional Epistemic Contextualism » (*PEC*), est le suivant :

876 Telles que celle *grange en papier mâché*.

877 Qui diffèrent justement de celui qui concerne les données probantes disponibles au sujet.

878 Toujours en n'admettant que *conditionnellement* que l'actualité ne consiste pas en la possibilité représentée par cette hypothèse-là.

879 La possibilité *grange en papier mâché* ne peut pas en effet être considérée (nous l'avons déjà vu) de la même teneur que celle *malin génie*. Admettons en effet que l'actualité soit la possibilité où nous habitons un monde qui est fait vraiment par des objets extérieurs dont l'existence et nature est indépendante de nous et où il n'y a pas des granges factices dans la région bien précise que nous sommes en train de considérer (ni peut-être ailleurs) ; la possibilité que ce que nous sommes en train de regarder soit une grange factice ressemblerait, à la différence de celle *malin génie* (qui ressemble à l'actualité « seulement » du point de vue des données probantes dont le sujet dispose et en diffère de manière nette pour tous les autres aspects), à l'actualité sous *tous* les aspects sauf justement que pour l'absence, dans l'actualité, d'une grange en papier mâché dans la région (et peut-être ailleurs aussi) : c'est en effet une possibilité où, pour le reste, le monde est complètement identique à sa manière d'être si ce que le sujet voit ne pouvait *de facto* qu'être une véritable grange. En bref, la possibilité *grange en papier mâché* ressemble à l'actualité (conçue comme nous venons de le préciser) *non seulement* pour la similarité entre les deux mondes possibles du point de vue des données probantes disponibles au sujet (de ce point de vue ce sont les possibilités *SC* à être les plus similaires, en absolue, à l'actualité - elles sont *phénoménologiquement*, et donc *doxastiquement*, *identiques* à elle), *mais même* pour le fait qu'il s'agit de deux mondes possibles où sont en vigueur, plus ou moins, les mêmes vérités.

dans un contexte *C* le contenu sémantique du prédicat « know » est en partie déterminé par les présuppositions pragmatiques de ceux qui parlent en *C*. Il propose de remplacer la *règle d'Attention* de Lewis par sa *règle de Présupposition* car la *règle d'Attention* semble, à son avis, rendre trop difficile de satisfaire « knows *p* » : « Lewis's (RA)⁸⁸⁰ has seemed too strong to many, for it seems to make it too difficult to satisfy 'knows *p*'. (RA), the objection goes, makes contextual changes of so-called 'epistemic standards' far too frequent⁸⁸¹ » (Blome-Tillmann 2012, p. 2). Il précise, en outre, qu'à son avis, toutes les autres règles formulées par Lewis (comme la *règle d'Actualité*, de *Ressemblance* ou de *Croyance*) permettent en effet d'exclure comme non pertinentes dans les contextes quotidiens les alternatives sceptiques.

Selon Michael Blome-Tillmann, ce qui ne fonctionne pas dans la perspective lewisienne et qui devrait, par conséquent, nous pousser à apporter quelque modification, est que Lewis oppose le fait d'ignorer une possibilité à celui de la mentionner. À son avis, il faut à l'inverse opposer le fait d'ignorer une possibilité à celui de la considérer sérieusement. Autrement dit, il croit qu'il n'est pas suffisant de mentionner une possibilité ou de diriger son propre esprit vers elle pour la rendre pertinente dans un contexte donné : une possibilité devient épistémologiquement pertinente seulement si on la prend sérieusement en compte, seulement si elle fait partie de « live options » dans le contexte en question. Mais que signifie exactement considérer sérieusement une possibilité ? Une possibilité *w* est considérée sérieusement dans un contexte *C* bien précis seulement si elle est compatible avec les présuppositions pragmatiques de ceux qui parlent en *C*. On peut donc proposer ce qu'il appelle la *Rule of Presupposition (RP)* :

(RP) If *w* is compatible with the speakers' pragmatic presuppositions in *C*, then *w* is not properly ignored in *C*.

L'avantage de lier le contenu de « know » en *C* aux présuppositions pragmatiques de ceux qui parlent en *C* est apparemment que ceux qui parlent peuvent, tout du moins dans une certaine mesure, décider volontairement de ce qu'ils prennent au sérieux et avoir, de cette manière, tout du moins dans une certaine mesure, un contrôle volontaire sur le contenu de « know » dans leurs contextes. De façon plus générale, il pense que les avantages du *PEC* sur le contextualisme épistémique traditionnel sont, entre autres, les suivants : il permet de mieux expliquer certaines intuitions des locuteurs compétents au sujet des arguments sceptiques ; de distinguer ce qui est présupposé dans un contexte privé de réflexion d'un sujet et ce qui l'est dans le contexte public de conversation du sujet ; d'expliquer en détail quelles sont les caractéristiques d'un contexte

⁸⁸⁰Rule of Attention.

⁸⁸¹Signalons au passage que cette objection bien précise semble tout à fait dans la ligne de celle que nous avons proposée au moment d'analyser de façon critique la *règle d'Attention* lewisienne.

conversationnel bien précis responsables de la détermination du contenu de notre vocabulaire épistémique. *PEC* permettrait, par exemple, d'expliquer sans difficulté le changement de la valeur sémantique de « know » dans les deux cas suivants⁸⁸²:

Low Stakes :

Hannah and her wife Sarah are driving home on a Friday afternoon. They plan to stop at the bank on the way home to deposit their paycheques. It is not important that they do so, as they have no impending bills. But as they drive past the bank, they notice that the lines inside are very long, as they often are on Friday afternoons. Realizing that it isn't very important that their paycheques are deposited right away, Hannah says, « I know the bank will be open tomorrow, since i was there two weeks ago on Saturday morning. So we can deposit our paycheques tomorrow morning. »

High Stakes :

Hannah and her wife Sarah are driving home on a Friday afternoon. They plan to stop at the bank on the way home to deposit their paycheques. Since they have an impending bill comping due, and very little in their account, it is very important that they deposit their paycheques by Saturday. Hannah notes that she was at the bank two weeks before on a Saturday morning, and it was open. But, as Sarah points out, banks do change their hours. Hannah says, « I guess you're right. I don't know that the bank will be open tomorrow. »

Selon le *PEC*, le prédicat « know » a des contenus sémantiques différents dans les deux cas, car Hannah et Sarah présupposent pragmatiquement dans *Low Stakes*, et non dans *High Stakes*, que la banque n'a pas changé récemment ses horaires. Il croit, cependant, que n'importe quelle version satisfaisante de contextualisme épistémique devrait permettre d'expliquer non seulement les données qui émergent de *Low Stakes* et *High Stakes*, mais aussi celles qui découlent d'un cas différent qu'il appelle *Previously High Stakes*. Dans *Previously High Stakes* Hannah et Sarah se demandent, le lendemain (le samedi dans l'après-midi), si Hannah savait, le vendredi, que la banque avait été ouverte le samedi matin.

Hannah and her wife Sarah are driving home on a Friday afternoon. They plan to stop at the bank on the way home to deposit their paycheques. But as they drive past the bank, they notice that the lines inside are very long, as they often are on Friday afternoons. Since they have an impending bill comping due, and very little in their account, it is very important that they deposit their paycheques

⁸⁸²Proposés au début par DeRose (1992) et Stanley (2005) et présentés ici exactement dans leur formulation bien précise, en anglais, à l'intérieur de l'article dont on est en train de parler.

by Saturday. Hannah notes that she was at the bank two weeks before on a Saturday morning, and it was open. But, as Sarah points out, banks do change their hours. After debating for a few moments, Hannah and Sarah decide to take the risk - they will return to the bank tomorrow morning.

The following day, on Saturday morning, Hannah and Sarah return to the bank, and find it open. They are pleased that they avoided yesterday's lines and deposit their paycheques. In the evening, at a dinner party, Hannah and her friends are small-talking and sampling canapes. When Hannah tells her bank story, John asks why they didn't deposit their paycheques on Friday afternoon, if it was so important. Hannah notes that she was at the bank two weeks before on a Saturday morning, and it was open. But, as John points out, banks do change their hours. Hannah says, « I guess you're right. I didn't know that the bank would be open on Saturday. But the lines were just too long on Friday, and we really didn't fancy waiting ! »

Ce dernier cas s'avère problématique car, selon Blome-Tillmann, la proposition « I didn't know that the bank would be open on Saturday », prononcée par Hannah à l'occasion de la soirée de samedi, exprime clairement une vérité, tandis que, selon la formulation du *PEC* développée jusqu'ici, elle devrait exprimer une fausseté. En effet, ni sa *règle de Présupposition*, ni les autres règles formulées par Lewis ne permettent de classer la possibilité que la banque aurait été fermée le samedi matin, parmi les possibilités pertinentes, parmi les possibilités que l'on ne peut légitimement ignorer. Cela est dû au fait que, au moment de la soirée de samedi, les locuteurs du contexte en question (Hannah et John) savent que la banque était ouverte le samedi matin, et ils présupposent donc pragmatiquement cette proposition. En d'autres termes, la possibilité que la banque ait été fermée le samedi matin à cause d'un changement d'horaires n'est pas, dans le contexte de la soirée de samedi, une « live option » pour les locuteurs du contexte en question. Il semble alors qu'il faudrait ajouter au *PEC* une autre règle qui permettrait, à la différence des règles considérées jusqu'ici, d'expliquer les données qui dérivent de *Previously High Stakes*. Il se demande alors : « Precisely what are the worlds that we need to single out as not being properly ignored ? What comes to mind, I take it, is to isolate exactly those possibilities that the speakers presuppose ought not be ignored by the subject, given her presumed practical interests » (*ibid.*, p. 9).

Rule of Presumed Interests (RPI) :

If it is presupposed in *C* that the subject *x*, given her presumed practical interests, ought not to ignore *w*, then *w* is not properly ignored in *C*.

L'idée qui « justifie » l'introduction de (*RPI*) est que, dans *Previously High Stakes*, Hannah et

John présupposent, le samedi dans l'après-midi, que le vendredi Hannah devrait ne pas avoir ignoré la possibilité que la banque ait récemment changé ses horaires. Mais, présupposent-ils cela *de facto* ? Afin de répondre à cette question, il est utile de préciser ultérieurement ce que signifie présupposer une proposition. À ce propos, il dit que « one pragmatically presupposes *p* iff one is disposed to behave, in one's use of language, as if one believed *p* to be common ground » (*ibid.*, p. 9). Or, dans *Previously High Stakes* John et Hannah sont sûrement disposés à se comporter, dans leur usage du langage, comme s'ils croyaient que le fait que Hannah n'aurait pas dû ignorer la possibilité que la banque ait changé ses horaires le vendredi était une base commune. Mais, on n'a pas encore résolu tous les problèmes, comme le démontre le cas suivant (qui est une petite extension et une modification d'un cas proposé par DeRose 2004) :

Thelma and Louise :

Thelma is talking with the police about whether it might have been John who committed some horrible crime. Thelma is admitting that she does « not know » that he was in the office on Wednesday - though, she adds, she has good reason to think he was : she heard from a very reliable source that he was in that day, and she herself saw his hat in the hall. But since Thelma does not have a clear recollection of having herself seen John, she admits to the police that she does « not know » that he was in the office on Wednesday. As the police continue the interview, they ask Thelma whether her co-worker Louise, who is not present and in a low-stakes context at the local pub, but whom they are considering questioning, might know whether John was in. Thelma knows that Louise is in the same position that she is in with respect to the matter (she too heard the report saw the hat, but did not herself see John), and so responds to the police by saying, « Louise too does not know that John was in - though she too has good grounds to think he was ».

In the evening, Thelma and Louise are taking dinner at said local pub. Thelma tells Louise about her interview with the police, and also that, as became clear later during the day, the police have ruled out John as a suspect by checking the company's security tapes and the network logs of his computer : John had in fact been in the office all day on Wednesday. Thelma further mentions that, in the morning, the police wanted to know whether Louise could confirm John's whereabouts on Wednesday, and that she said that she couldn't. Louise responds, « You were right, I didn't know either that he had been in all day. But isn't it strange that they didn't even bother interviewing me ? »

Encore une fois, selon Blome-Tillmann, dans *Thelma and Louise*, Louise exprime une vérité quand elle dit « You were right, I didn't know either that he had been in all day ». Cependant, ni sa dernière *règle des Intérêts Présupposés* ni les autres règles qu'il accepte ne permettent de considérer la possibilité que John n'était pas dans son bureau comme n'étant pas légitimement ignorée. En effet,

étant donné que Louise était, au moment de l'entretien de Thelma avec la police, dans une situation *low-stakes* dans le pub local, elle n'avait aucune obligation pratique de prendre au sérieux la possibilité plutôt improbable que John n'était pas dans son bureau le mercredi et que les raisons qu'elle avait de penser qu'il était là-bas étaient finalement des indices créés par John pour se construire un alibi. C'est la raison pour laquelle ni Thelma ni Louise ne présupposent, dans l'après-midi, que le matin Louise aurait dû ne pas avoir ignoré la possibilité mentionnée.

Que ce soit dans le cas de *Previously High Stakes*, ou celui de *Thelma and Louise*, certaines possibilités ne sont pas ignorées légitimement dans un contexte *C*, même si elles sont incompatibles avec les présuppositions pragmatiques dans *C*. En effet, ces deux exemples sont des cas où les possibilités en question (que la banque est fermée le samedi matin et que John n'était pas dans son bureau le mercredi) sont incompatibles non seulement avec ce qui est présupposé pragmatiquement dans les deux contextes, mais aussi avec ce qui est réciproquement connu. Et cela est dû au fait que, parfois, l'on présuppose pragmatiquement certaines propositions dans un contexte donné *parce qu'elles* sont réciproquement connues. Il faut alors ajouter une dernière règle :

Rule of Evidence-Based Ignoring (REBI) :

If the speakers in *C* ignore *w* because *w* is eliminated by their evidence, then *w* is not properly ignored in *C*.

En effet, dans le cas de *Previously High Stakes*, John et Hannah ignorent, le samedi dans l'après-midi, la possibilité que la banque était fermée le samedi matin, car cette possibilité s'avère incompatible avec leur évidence : après tout, Hannah s'était rendue à la banque le matin et elle était ouverte. Mais, si Hannah et John ignorent la possibilité que la banque ait été fermée *parce que* cette possibilité est incompatible avec leur évidence, alors il s'ensuit, à la lumière de (*REBI*), que la possibilité en question n'est pas légitimement ignorée le samedi dans l'après-midi.

De la même manière, dans le cas de *Thelma and Louise*, Thelma et Louise ignorent, lors de la soirée au pub local, la possibilité que John ne se soit pas trouvé dans son bureau, car cette dernière s'avère incompatible avec leur évidence : après tout, Thelma a su quels moyens avait employés la police pour éliminer John comme suspect. Mais, si Thelma et Louise ignorent la possibilité selon laquelle John ne se trouvait pas dans son bureau le mercredi *parce que* cette possibilité est incompatible avec leur évidence, alors il en découle, à la lumière de (*REBI*), que la possibilité en question n'est pas légitimement ignorée dans la soirée au pub local.

Il convient de préciser que le principe (*REBI*) n'a pas pour conséquence que toutes les possibilités qui sont éliminées par l'évidence de quelqu'un sont épistémiquement importantes dans le contexte de cette personne. Au contraire, les possibilités que (*REBI*) sélectionne comme

épistémiquement importantes sont seulement celles que quelqu'un ignore *parce qu'elles* sont éliminées par l'évidence de cette personne. Il est important de souligner également que la *règle de Présupposition* demeure intacte et qu'elle est simplement contrebalancée par la *rule of Evidence-Based Ignoring*.

En conclusion, *PEC* avec (*REBI*) nous disent que l'on ne peut pas légitimement ignorer les mondes qui sont compatibles avec les présuppositions pragmatiques des locuteurs en *C* (en vertu de la *règle de Présupposition*). En outre, parmi les mondes qui pourraient ne pas être compatibles avec les présuppositions pragmatiques des locuteurs en *C*, l'on ne peut légitimement ignorer ni l'actualité du sujet (en vertu de la *règle d'Actualité*), ni les mondes qui ressemblent à l'actualité du sujet (en vertu de la *règle de Ressemblance*), ni les mondes qui sont ignorés *parce qu'ils* sont éliminés par l'évidence des locuteurs (en vertu de la *rule of Evidence-Based Ignoring*).

Passons maintenant à la proposition de quelques remarques et objections aux idées présentées dans cet article, pour analyser ensuite - toujours en vue d'en critiquer le contenu philosophique - un autre article du même auteur qui est encore plus directement lié au sujet central de ce texte, c'est-à-dire à la question des alternatives pertinentes et de son importance présumée face au défi sceptique.

Nous pouvons, avant tout, nous interroger sur la légitimité du choix consistant à remplacer la *règle d'Attention* de Lewis par sa *règle de Présupposition*. En d'autres termes, nous pouvons nous demander s'il est vraiment nécessaire de considérer sérieusement une possibilité donnée afin qu'il s'agisse d'une possibilité que nous ne pouvons pas légitimement ignorer, ou alors si, de ce point de vue, c'est suffisant le simple fait de la mentionner. Nous pouvons donc nous poser la question suivante : est-il vraiment légitime d'ignorer une possibilité qui, une fois qu'elle est nommée, s'avère être effectivement une possibilité et non une impossibilité, même si elle nous semble (tout du moins au début) « tirée par les cheveux » ? Du reste⁸⁸³, afin qu'une possibilité donnée puisse devenir une possibilité acceptée par tous les membres d'un certain contexte (ou, tout du moins, par beaucoup d'entre eux), il semble que cette possibilité doive être, dans un premier temps, proposée par quelqu'un ; et c'est seulement dans un second moment, alors que les personnes qui la jugent plausible sont de plus en plus nombreuses, qu'elle peut, vraisemblablement, finir éventuellement par être présupposée par tous les membres du contexte en question.

À l'époque de Copernic, par exemple, dans le contexte de la communauté scientifique qui s'occupait d'astronomie, la validité du système ptolémaïque était vraisemblablement présupposée pragmatiquement, c'est-à-dire que l'idée proposée par Copernic⁸⁸⁴ ne faisait apparemment pas partie

883Nous l'avons déjà souligné dans la section de ce chapitre intitulée *Sur certaines implications présumées du contextualisme épistémique*.

884Qui, tout du moins selon Feyerabend (1975), avait, d'une manière ou d'une autre, repris, développé et rendu beaucoup plus rigoureuses certaines opinions de Filolao à cet égard - tout en montrant ainsi, vraisemblablement, ne pas estimer qu'il fallait les ignorer *du fait même* que telle était l'opinion de la communauté scientifique de son époque à ce propos.

des « live options » de ce contexte-là ; et il semble, en outre, que, tout du moins pendant une certaine période, les données empiriques disponibles aux savants rendaient en effet beaucoup plus plausible la théorie de Ptolémée, sur ces bases-là, que celle de Copernic⁸⁸⁵. En fait, il est possible qu'à cette époque-là, la théorie de Copernic ait elle-même semblé être une possibilité « tirée par les cheveux ». Et si, dans la pratique de la recherche scientifique, l'on s'était *de facto* appuyé sur la *règle de Présupposition* et non sur celle d'*Attention*, la possibilité en laquelle consiste la théorie de Copernic n'aurait vraisemblablement jamais pu se diffuser.

L'on pourrait peut-être essayer d'objecter en disant que nous pourrions ne pas ignorer certaines possibilités au sens d'en évaluer, de toute manière, le bien fondé, en cherchant à comprendre de mieux en mieux s'il existe de bonnes raisons de les soutenir, mais en continuant, en même temps, à les ignorer⁸⁸⁶ au moment de se consacrer à attribuer des connaissances à un sujet donné ; cela permettrait apparemment de continuer à y réfléchir en leur permettant en quelque sorte de devenir, éventuellement, communément acceptées par la communauté publique des locuteurs du contexte en question. Mais, il me semble que nous pouvons proposer, à cet égard, tout du moins les deux remarques suivantes. Premièrement, s'il en était ainsi, alors le fait pour certaines possibilités de pouvoir être (ou non) ignorées légitimement dans un contexte donné serait apparemment purement contingent, c'est-à-dire un fait purement lié au statut actuel de la discussion à l'intérieur du contexte en question (si la discussion à l'intérieur de celui-ci justifie vraiment que nous les ignorions actuellement) ; et alors ce que nous ignorons légitimement aujourd'hui pourrait n'être plus légitimement ignoré demain, en vertu justement du fait qu'il est devenu, d'une manière ou d'une autre, une partie des présuppositions pragmatiques universellement acceptées dans ce contexte-là. Et cela pourrait alors se produire même en référence aux possibilités sceptiques, de telle façon qu'elles pourraient être elles aussi ignorées légitimement aujourd'hui, mais pas demain.

Deuxièmement, si une possibilité était ignorée dans un contexte donné seulement dans le sens que je viens de préciser, alors elle le serait, vraisemblablement, dans un sens différent de celui donné par Blome-Tillmann à l'expression « ignorer légitimement une possibilité ». Nous avons en effet déjà vu qu'une possibilité qui est tout simplement nommée ne correspond pas, à son avis, à une possibilité qui ne peut pas être légitimement ignorée ; en d'autres termes, l'on peut mentionner une possibilité sans qu'elle devienne, *ipso facto*, une possibilité qui ne peut pas être ignorée légitimement. Ce qui, au contraire, n'est pas, selon lui, possible, c'est d'ignorer une possibilité donnée et, *en même temps*, la considérer sérieusement : si nous considérons sérieusement une

885Pour nous exprimer dans les termes de Lewis (dont les règles de pertinence sont, du reste - nous l'avons déjà souligné - acceptées également par Michael Blome-Tillmann, hormis justement la *règle d'Attention*), nous pourrions donc probablement affirmer que la possibilité représentée par la théorie de Copernic ne faisait pas partie, tout du moins à cette époque-là, des possibilités que l'on ne pouvait pas ignorer « en vertu des données probantes et des arguments » dont l'on disposait (comme la *règle de Croyance* le prescrit).

886Tout du moins jusqu'à ce que nous n'ayons pas trouvé de raisons de ce genre.

possibilité alors, par là même, l'on ne peut pas l'évaluer comme telle que nous pouvons l'ignorer légitimement. Mais, du fait que, d'autre part, une possibilité est considérée sérieusement quand⁸⁸⁷ elle fait partie des présuppositions pragmatiques des locuteurs en *C*, il en découle que, en s'en tenant à sa conception, il semble exister une opposition entre le fait d'ignorer légitimement une certaine possibilité et celui de la considérer comme faisant partie des présuppositions pragmatiques des locuteurs du contexte en question : si une possibilité peut être ignorée légitimement en *C* alors, *ipso facto*, l'on ne la considère pas comme telle qu'elle fait partie des présuppositions pragmatiques en *C* ou alors, de façon équivalente, si l'on considère une possibilité comme telle qu'elle fait partie des présuppositions pragmatiques en *C* alors, *ipso facto*, elle ne peut pas être légitimement ignorée. Mais alors, si les choses se passaient ainsi, cela entraînerait vraisemblablement que n'importe quelle possibilité ne faisant pas partie, d'une manière ou d'une autre, en quelque sorte *depuis toujours* des présuppositions pragmatiques en *C*⁸⁸⁸, ne pourrait jamais parvenir à en faire partie et à être, par conséquent, telle que l'on ne peut pas l'ignorer légitimement⁸⁸⁹. Bref, d'une part il semble que, en s'en tenant à sa conception bien précise, l'on peut ignorer une possibilité donnée si elle ne fait pas partie des présuppositions pragmatiques en *C* (et si, *en plus*, elle ne satisfait pas non plus les autres règles de pertinence qu'il accepte) ; mais, de l'autre, il semble également que seule une possibilité qui n'est pas (ou qui n'est plus) complètement ignorée⁸⁹⁰ pourrait, tôt ou tard et pour une raison ou pour une autre, *devenir* éventuellement une possibilité qui fait partie des présuppositions pragmatiques en *C*. Autrement dit, s'il était vraiment légitime d'ignorer les possibilités qui ne sont pas compatibles avec les présuppositions pragmatiques publiquement acceptées dans un contexte donné, aucune possibilité ne pourrait jamais devenir, vraisemblablement, publiquement acceptée ; et ce, car il ne semble pas y avoir de possibilités qui seraient acceptées depuis toujours et par tout le monde dans un contexte donné ; et n'importe quelle possibilité, pour devenir éventuellement publiquement acceptée, doit apparemment commencer par être, au début, acceptée par quelqu'un, pour se diffuser éventuellement dans un second moment : « We thereby learned, without a doubt, that such conditions of possibility or necessary presuppositions of empirical natural science should not be viewed as rigidly fixed for all time, as forever immune to revision⁸⁹¹ » (Friedman 1997, p.

887En s'en tenant à sa définition de « possibilité considérée sérieusement ».

888Même en admettant qu'il existe des possibilités de ce genre, ce dont je doute sérieusement (et j'ai essayé d'en montrer les raisons surtout dans la partie de ce chapitre centrée sur les implications présumées du contextualisme épistémique).

889Hormis si elle est apte à satisfaire, tout du moins, les autres règles de pertinence qu'il accepte.

890C'est-à-dire qui soit, au début, tout du moins mentionnée, mais vraisemblablement également évaluée, une fois qu'on l'a nommée et en vertu du fait de l'avoir nommée, avec attention.

891Évidemment, dans le passage en question Friedman se réfère à certaines présuppositions bien précises de la science naturelle empirique qui étaient apparemment acceptées à l'intérieur de la communauté scientifique à une certaine époque (notamment, le « particular a priori framework » conçu par Kant, dont la théorie des conditions *a priori* de la possibilité de l'expérience objective était, à son avis, modelée à la lumière de la physique mathématique newtonienne de son époque) ; mais l'on peut vraisemblablement proposer des remarques équivalentes pour n'importe quel genre de présuppositions acceptées par n'importe quelle communauté à une époque donnée.

13).

Nous pouvons souligner ensuite qu'il semble y avoir des difficultés concernant la question de savoir *jusqu'à quel point* doit aller l'accord public sur ce qui est pragmatiquement présupposé pour pouvoir dire correctement qu'en effet, l'on présuppose pragmatiquement une certaine proposition dans le contexte que l'on est en train d'examiner. Autrement dit, cet accord doit-il être *strictement* universel ? Et se peut-il qu'il y ait, dans des contextes beaucoup plus vastes que ceux auxquels l'on a fait référence en discutant les exemples proposés par Blome-Tillmann, un accord universel de ce genre ? Et même dans le cas où il y en aurait un *de facto*, comment pourrait-on jamais le constater ? En tout cas, même en admettant qu'il est toujours possible de déterminer, d'une manière ou d'une autre, quelles sont les présuppositions pragmatiques publiquement acceptées à l'intérieur d'un contexte de conversation bien précis, on peut souligner que :

1. Le scepticisme semble demeurer une possibilité pertinente tout du moins dans le contexte de l'épistémologie, où la négation de thèses sceptiques ne semble pas être présupposée pragmatiquement.
2. En ce qui concerne des contextes quotidiens⁸⁹², il reste toujours à se demander si, même en acceptant le fait que, dans ces contextes-là, les possibilités sceptiques radicales sont légitimement ignorées, l'on a, de toute manière, des connaissances dans le sens pertinent et moins ambitieux du mot « connaître » qui leur serait propre. Cela semble dépendre (ou dépendre aussi), d'autre part, de la question de savoir s'il n'existe pas d'autres possibilités que l'on ne pourrait pas ignorer légitimement et qui seraient, en tout cas, propres à invalider, une fois que nous les considérons, nos attributions de connaissance.
3. Même en admettant que l'on puisse légitimement soutenir que l'on connaît dans des contextes où la valeur sémantique du mot « connaître » est différente de celle de ce mot à l'intérieur du contexte de l'épistémologie, il reste en tout cas à se poser la question que nous venons de nous poser ; c'est-à-dire qu'il convient de se demander si l'on a affaire à des contextes qui sont fixés une fois pour toutes ou alors si, au contraire, ils peuvent (voire peut-être doivent) évoluer au fil du temps ; de façon à ce que ce qui est pragmatiquement présupposé en *C* à un moment bien précis, puisse différer de ce qui était présupposé avant et/ou de ce qui sera présupposé après - et aussi de ce qui était, est et/ou sera présupposé dans le futur dans des contextes différents.

Passons maintenant, pour conclure nos réflexions, à l'analyse d'un autre article de Blome-Tillmann, intitulé *Skepticism and Contextualism* (2018), qui concerne directement la question des alternatives pertinentes et du scepticisme. Cette analyse nous servira surtout à présenter une manière différente de répondre à la question de savoir quelles sont les alternatives pertinentes ; elle nous aidera aussi à approfondir ultérieurement le discours portant sur la fiabilité présumée de nos

⁸⁹²Ou, en tout cas, différents de celui de l'épistémologie.

intuitions⁸⁹³ et la croyance suivante, apparemment partagée par nombre de philosophes contemporains⁸⁹⁴, que nous pouvons nous en servir pour décider de la validité éventuelle d'une théorie donnée. Nous proposerons, en outre, une critique de l'idée selon laquelle nous pourrions ignorer, dans nos attributions de connaissance et d'ignorance, ces possibilités qui ne se conforment pas aux intérêts et buts pratiques des locuteurs du contexte en question - critique qui consiste essentiellement à montrer celles qui semblent être des implications problématiques d'une opinion de ce genre.

L'exemple discuté dans l'article en question (que nous allons présenter dans sa formulation originale, suivi par les remarques de Blome-Tillmann lui-même) est le suivant :

« Imagine schoolteacher Jones in the zoo explaining to her class that the animals in the pen are zebras. Tom is unconvinced and challenges Jones : « Are you sure those aren't antelopes ? » After Jones has explained the difference between antelopes and zebra, Tom assures his classmates :

(1) She knows that the animals in the pen are zebras.

Has Tom spoken truly ? Surely, Jones's epistemic position seems good enough for satisfying the predicate 'knows that the animals in the pen are zebras' (henceforth 'knows Z') : Jones has visual experiences of a black and white striped horse-like animal, she can discriminate reliably between zebras and antelopes, she has read the sign on the pen that reads 'Zebra Pen', etc. Thus, Tom's utterance of (1) seems to be a paradigm case of a true 'knowledge' attribution.

Next, imagine a couple, Bill and Kate, walking along. Bill, a would-be postmodernist artist, gives details of his latest ideas : he envisions himself painting mules with white stripes to look like zebras, putting them in the zebra pen of a zoo and thereby fooling visitors. Our couple randomly considers Jones, and Kate claims, at the same time as Tom is asserting (1) :

(2) She doesn't know that the animals in the pen are zebras.

In Kate's mind, for Jones to 'know Z', she must have better evidence or reasons in support of Z than are momentarily available to her. In particular, Kate has it that Jones's evidence must eliminate the possibility that the animals in the pen are painted mules. As long as her evidence, however, is neutral with respect to whether or not the animals are cleverly painted mules, Kate claims, Jones

⁸⁹³Discours que nous avons abordé au cours de l'analyse de la conception de Nozick, spécifiquement au moment de souligner qu'il semble justement, même si c'est de façon tacite (ou, tout du moins, plutôt ambiguë), fonder sur nos propres intuitions à ce sujet, la croyance que les mondes possibles envisagés par le sceptique radical sont éloignés du « monde réel » (et donc propres à satisfaire ce qu'il appelle la condition *C* : Si non-*p* → non-*SC*).

⁸⁹⁴Qu'ils soient contextualistes ou non.

doesn't qualify as 'knowing Z' » (Blome-Tillmann 2018, p. 1).

Nous pouvons avant tout souligner que la notion bien précise d'*alternative pertinente* qui est en jeu dans le second des cas qu'il a proposé, est susceptible de faire que l'alternative *mulet maquillé* soit, dans ce contexte-là bien précis d'attribution, pertinente *indépendamment* du fait qu'elle corresponde ou non à une possibilité qui pourrait effectivement se réaliser dans la « situation objective » bien précise en question⁸⁹⁵: ce qui importe de ce point de vue, en dernière analyse, ce sont justement les présuppositions pragmatiques des locuteurs dans les deux contextes d'attribution différents. Autrement dit, selon Blome-Tillmann si l'alternative *mulet maquillé* correspond à une possibilité compatible avec les présuppositions pragmatiques des locuteurs d'un contexte d'attribution donné, cette alternative sera alors, *ipso facto*, pertinente ; et ce, par conséquent, indépendamment de la question de savoir s'il s'agit ou non d'une alternative qui pourrait effectivement se réaliser dans la « situation objective » en question ou alors, tout du moins, dans le « monde réel » considéré dans sa totalité.

Voyons maintenant ce qu'il pense exactement en référence à ce dernier exemple, tout comme en référence aux autres que nous avons proposés. Nous avons déjà précisé que, à cet égard, nous allons nous concentrer sur les remarques qu'il nous semble légitime de formuler pour remettre en question l'idée même que l'on pourrait effectivement se baser sur nos propres intuitions pour décider de la vérité éventuelle de la thèse constitutive du contextualisme épistémique. En outre, nous proposerons aussi, répétons-le, des remarques concernant les implications (ou, tout du moins, certaines des implications) qui nous semblent être problématiques de l'idée, défendue par Blome-Tillmann lui-même, que les standards épistémiques varieraient d'un contexte à un autre en fonction des intérêts pratiques des locuteurs du contexte en question.

En se demandant quelles raisons nous avons d'accepter la contextualisme épistémique, il souligne dès le début que « The main evidence for *EC* derives from our intuitions about the truth-values of 'knowledge'-ascriptions in examples such as the above zebra case » (*ibid.*, p. 4), tout comme dans des exemples plus familiers qui ont été proposés dans la littérature portant sur ce sujet. En ce qui concerne ce dernier type d'exemples, il en propose un en particulier, celui qu'il appelle « The Airport Case » et qui est dû à Steward Cohen (1999, p. 58) :

⁸⁹⁵Ce qui était (nous avons déjà eu amplement l'occasion de le souligner), au contraire, l'opinion apparemment défendue par Drestke et, tout du moins en partie, par Stine et Nozick aussi. Dans le cas de Stine, si je dis « en partie » c'est parce que, répétons-le, elle se déclare de toute manière hésitante par rapport à la question de savoir s'il ne faut peut-être pas regarder également, pour décider de la pertinence d'une alternative donnée, ce qui se passe dans le « monde réel » considéré dans sa totalité. Dans le cas de Nozick, par contre, si je dis « en partie » c'est parce que, au moment de discuter directement la théorie des alternatives pertinentes, il semble en effet s'appuyer sur une idée de ce genre, tandis que, dans la suite de *Philosophical Explanations*, il paraît soutenir une conception selon laquelle l'on ne pourrait pas se limiter à considérer ce qui se passerait dans la situation qui serait apparemment *la plus proche* de celle qui correspond à l'actualité du sujet en question, et qu'il faut peut-être regarder aussi vers d'autres mondes possibles.

Mary and John are at the L.A. Airport contemplating taking a certain flight to New York. They want to know whether the flight has a layover in Chicago. They overhear someone ask a passenger, Smith, if he knows whether the flight stops in Chicago. Smith looks at the flight itinerary he got from the travel agent and responds, « Yes I know - it does stop in Chicago ». It turns out that Mary and John have a very important business contact they have to make at the Chicago airport. Mary says, « How reliable is that itinerary ? It could contain a misprint. They could have changed the schedule at the last minute ». Mary and John agree that Smith doesn't really know that the plane will stop in Chicago. They decide to check with the airline agent.

Nous pouvons maintenant nous poser la question suivante : est-il vrai, comme l'affirme Blome-Tillmann, que nos intuitions concernant les deux cas de l'exemple des zèbres sont uniformes ? J'en doute sérieusement, et il me semble particulièrement difficile de le soutenir par rapport à un cas comme le second de l'exemple en question. De manière plus générale : nos intuitions relatives à un sujet donné sont-elles toujours (ou, tout du moins, souvent⁸⁹⁶) uniformes - ce qui, du reste, présuppose que l'on a effectivement des intuitions, chose qui ne me semble pas du tout évidente⁸⁹⁷ ?

L'idée que les intuitions de différentes personnes relativement à un même cas puissent diverger est prise en compte par Blome-Tillmann lui-même, qui, dans un passage de l'article en question, affirme en effet que « some practitioners of so-called 'experimental philosophy' have, in recent studies, aimed to undermine the contextualists' case by arguing that the professional philosopher's intuitions about the above cases do not coincide with the intuitions of the more general public » (2018, pp. 6-7).

Une fois qu'il a mentionné ce point, il le laisse cependant immédiatement de côté, en n'essayant même pas de fournir la moindre allusion à ce qui pourrait représenter une réponse - tout en reconnaissant, d'autre part, la légitimité et l'importance d'une question de ce genre : « Now, while the above issues present interesting and legitimate challenges to *EC*, we shall, in this article, leave them to one side [...] » (*ibid.*, p. 7). Répétons en tout cas que, de notre point de vue, il est possible que les intuitions relatives aux cas considérés, tout comme celles relatives à n'importe quel autre sujet de discussion, divergent non seulement entre les philosophes et les « gens communs » ; il nous semble, en effet, qu'elles pourraient diverger même au sein de la classe de tous les individus qui n'ont aucune familiarité avec la philosophie (tout comme, du reste, à l'intérieur de celle de tous les

⁸⁹⁶Dans ce cas, il resterait apparemment à comprendre pourquoi parfois elles ne le sont pas, ce que cela entraînerait, comment on pourrait l'expliquer et quel genre de conséquences cela aurait sur toutes ces circonstances dans lesquelles ces intuitions sont au contraire justement uniformes.

⁸⁹⁷Nous nous sommes opposé à l'idée de l'existence de la soi-disant « faculté intuitive » (tout du moins dans le sens où il nous semble raisonnable de ne pas la tenir pour acquise) toujours dans le chapitre sur Nozick, en y soutenant que la critique formulée par Charles Sanders Peirce présente encore, à nos yeux, un degré plutôt élevé de plausibilité.

philosophes), voire en référence à un même sujet considéré en deux instants temporels différents ; et cela s'avère peut-être d'autant plus probable (nous avons déjà eu l'occasion de le souligner) quand l'on a affaire à des individus qui appartiennent à des contextes culturels différents.

Signalons, en outre, qu'il semble passer, en l'occurrence, d'une idée selon laquelle nos intuitions seraient fiables, à l'idée contraire. Autrement dit, d'une part, il soutient, comme nous venons de le voir, que la crédibilité de la vision contextualiste se base principalement sur nos intuitions concernant la valeur de vérité d'attributions de connaissance dans des exemples comme celui des zèbres. Au moment de discuter ce cas-là il semble, en d'autres termes, présupposer la fiabilité de nos intuitions : s'il pensait que nos intuitions à cet égard ne sont pas fiables, cela n'aurait même pas de sens, vraisemblablement, de s'en servir pour soutenir la plausibilité d'une conception de matrice contextualiste⁸⁹⁸. D'autre part, au moment de critiquer la plausibilité de l'argument sceptique par lequel le sceptique en arrive lui-même à nier la connaissance de n'importe quelle proposition qui porte sur n'importe quel objet de la soi-disant « réalité extérieure », il s'appuie sur le manque présumé de fiabilité de certaines de nos intuitions portant sur ce sujet. Il souligne en effet, à ce propos, qu'en dépit de la plausibilité apparente des prémisses de l'argument en question, du fait que, d'autre part, la proposition qui représente la négation de celle qui constitue la conclusion de l'argument lui-même⁸⁹⁹ semble, elle aussi, tout aussi plausible, il faut bloquer l'argument en identifiant le responsable bien précis de notre erreur concernant son évaluation. Il précise, en outre, que, au-delà de devoir nous permettre une identification de ce genre, « [...] a satisfactory resolution of the skeptical puzzle must, in addition, offer us an explanation of why the false member of the set appeared so plausible at first glance. Why is it that our intuitions about the truth-values of at least one of the propositions at issue are misguided ? (*ibid.*, p. 8) », en présupposant de cette manière le manque de fiabilité de nos intuitions en la matière. Il semble donc se trouver, en quelque sorte, en contradiction avec lui-même, lorsqu'il affirme une fiabilité de ce genre, tout en la niant en fonction de ce qui lui semble plus utile de soutenir en vue de la défense de la position qu'il veut défendre.

Toujours en ce qui concerne le rapport entre le contextualisme et le scepticisme, il affirme, en outre, que « [...] contextualists have argued that the context-sensitivity of 'know(s) p' suggested by the above examples provides us with an attractive resolution of skeptical puzzles » (*ibid.*, p. 7). Même si juste un tout petit peu avant il avait souligné que « besides the above empirical evidence in favour of their views there is also an independent, philosophical motivation for EC » (*ibid.*), les choses semblent en réalité se passer différemment ; c'est-à-dire que cette motivation présumée en faveur du contextualisme ne semble finalement pas, en s'en tenant à la proposition que nous venons de citer concernant la sensibilité présumée au contexte de 'sait que *p*', être vraiment indépendante

898En n'admettant que *conditionnellement*, encore une fois, que nos intuitions en la matière confirment effectivement une conception de ce genre.

899C'est-à-dire, par exemple, la proposition « Je sais que j'ai deux mains ».

d'une considération des exemples qu'il a proposés et de nos intuitions - ou alors, à vrai dire, des *siennes* - à cet égard. Autrement dit, il semble en réalité penser que ce sont les intuitions relatives aux données linguistiques qui émergent dans des exemples comme ceux qu'il a proposés, qui constituent la justification ultime de la croyance en la validité d'une vision contextualiste ; et que, une fois que nous avons accepté *sur cette base* cette conception, l'on peut remarquer qu'elle représente une stratégie apparemment fascinante pour résoudre des problèmes sceptiques. Cependant, il me semble qu'il faudrait alors démontrer, avant tout, que le contextualisme épistémique est correct, afin qu'il soit légitime de s'en servir pour résoudre des problèmes sceptiques - toujours en n'admettant que conditionnellement que, s'il était correct, il serait effectivement utile pour ce but. Et pour démontrer cela, l'on devrait, vraisemblablement, pouvoir, d'une manière quelconque, prouver la fiabilité de nos intuitions relatives aux exemples qu'il a proposés, du fait que ce sont elles, à son avis, qui constituent « the main reason » (sinon la seule) d'opter pour une conception de ce genre. En d'autres termes, *si* nos intuitions relatives aux exemples qu'il a proposés sont fiables, et *si* elles confirment effectivement le contextualisme épistémique, *alors* le contextualisme épistémique est correct ; et *seulement si* le contextualisme épistémique est correct *alors*, grâce à lui, nous pouvons peut-être répondre de façon satisfaisante à certains problèmes soulevés par le sceptique. Mais *qu'il* soit correct serait alors à prouver d'une manière qui soit indépendante du fait d'évaluer combien il serait utile (s'il était correct) pour répondre au défi posé par le sceptique. Autrement dit, son exactitude ne peut vraisemblablement pas dépendre du fait qu'il soit utile (ou non) pour répondre au scepticisme. Au contraire, c'est seulement s'il est correct - ce qu'il faudrait donc démontrer *avant de et indépendamment de* le considérer dans sa relation au scepticisme - qu'alors les réponses qu'il nous fournit peuvent être utilisées légitimement pour essayer de s'opposer aux thèses sceptiques.

Toujours en ce qui concerne l'exactitude du contextualisme, il ajoute aussi que l'on peut argumenter en faveur de la sensibilité au contexte de 'Know(s) p' sur la base du postulat que le *Bank Case*, l'*Airport Case* et le *Zebra Case* comportent une variation contextuelle des standards épistémiques. Mais, encore une fois, en est-il vraiment ainsi ? Les standards épistémiques varient-ils vraiment en correspondance avec les variations des contextes en question ? Et si oui, comment pourrait-on le prouver ? Blome-Tillmann semble suggérer, répétons-le, que ce sont nos intuitions qui nous disent qu'une variation de ce genre existe ; c'est-à-dire qu'elles nous disent, par exemple, que dans le cas des zèbres, les deux sujets qui, respectivement, attribuent une connaissance à l'individu en question ou la nient à cet individu lui-même (en référence à *un même type* de proposition et à *un même* instant temporel) ont tous deux raison ; et que le fait qu'ils ont tous les deux raison dépend justement de celui que, dans les deux contextes différents où l'attribution de connaissance ou d'ignorance est prononcée, sont en vigueur des standards épistémiques différents

qui déterminent la valeur sémantique de 'Know(s) *p*'. Ces standards détermineraient cette valeur sémantique de façon à rendre justement compatible l'application correcte de ce prédicat dans le premier cas, avec l'application correcte de sa négation dans le second.

En même temps, cependant, quand il en vient à la discussion sur la question de savoir pourquoi les arguments sceptiques nous semblent ainsi, du moins *prima facie*, difficiles à surmonter, il affirme que cela dépend du fait que nous ne sommes pas toujours conscients de la sensibilité au contexte des termes épistémiques. Mais, cela semble équivaloir à affirmer que nos intuitions à cet égard soit ne sont pas stables - qu'il n'existe pas d'uniformité à ce propos chez les différents sujets qui ont des intuitions - soit qu'elles suggèrent à tout le monde que les choses se passent différemment - c'est-à-dire que les termes épistémiques ne sont pas sensibles au contexte. En effet, si tout le monde avait les mêmes intuitions à cet égard ; et si nos intuitions nous suggéraient que les termes épistémiques sont sensibles au contexte ; et si nous pensions - comme il semble montrer qu'il le croit quand il parle de ce à propos de quoi nous avons ou non de l'intuition en référence à des cas comme celui des zèbres - qu'il est légitime de se baser sur nos propres intuitions pour décider quoi croire et quoi ne pas croire ; alors il serait légitime de penser que les termes épistémiques sont sensibles au contexte. Mais si l'on croyait cela, il n'y aurait à expliquer aucun embarras ni difficulté (contrairement à ce que Blome-Tillmann postule) qui seraient produits en nous par les arguments sceptiques, car ces derniers ne produiraient en nous aucun embarras de ce genre : l'on comprendrait justement qu'ils se basent sur la supposition de la non sensibilité au contexte des termes épistémiques, supposition dont tout le monde aurait l'intuition qu'elle n'est pas correcte.

L'on disait donc qu'il semble que soit nos intuitions à cet égard ne sont pas stables, soit qu'elles nous suggèrent que les termes épistémiques *ne sont pas* sensibles au contexte. Dans le cas où elle ne seraient pas stables, cela montrerait justement que ce dont quelqu'un peut avoir l'intuition est susceptible de différer de ce dont quelqu'un d'autre peut avoir intuition ; mais, il se pourrait alors que ce ne soient pas seulement nos intuitions sur cette question bien précise - si les termes épistémiques sont ou non sensibles au contexte - qui pourraient varier d'un sujet à un autre, mais aussi celles concernant la valeur de vérité effective d'attributions de connaissance accomplies dans des contextes différents. En d'autres termes, ce dont *moi* j'ai l'intuition relativement à la valeur de vérité à assigner à une certaine attribution de connaissance accomplie dans un certain contexte, pourrait différer de ce dont *toi* tu as l'intuition relativement à la valeur de vérité à assigner à *cette même* attribution de connaissance accomplie dans *ce même* contexte. Par exemple, ce dont Tom a l'intuition relativement à la question de savoir si Jones *sait* vraiment que les animaux dans la clôture sont des zèbres, peut différer de ce dont un autre élève de la même classe a l'intuition relativement à la même question ; ou alors ce dont Bill a l'intuition relativement à l'attribution d'ignorance qu'il

accomplis, peut différer de ce dont Kate (ou quelqu'un d'autre) a l'intuition relativement à la même attribution. Bref, il se pourrait qu'il n'existe pas d'uniformité dans nos intuitions relatives à la valeur de vérité d'attributions de connaissance (ou d'ignorance) accomplies à l'intérieur d'*un même* contexte d'énonciation. Et dans ce cas, il faudrait apparemment, tout du moins, montrer la préférabilité de *certaines* intuitions à d'*autres* ; c'est-à-dire, en dernière analyse, ne pas se baser sur ces mêmes intuitions pour décider ce qu'il faut croire ou non, mais plutôt sur n'importe quelle justification qui, en tant que justification, se situe en quelque sorte au-delà de l'intuition elle-même et de son acceptation naïve, et nous permet justement de choisir entre des intuitions différentes et incompatibles.

Si, au contraire, les intuitions *de tout le monde* étaient propres à nous suggérer que les termes épistémiques *ne* sont *pas* sensibles au contexte, il resterait alors à expliquer la chose suivante ; c'est-à-dire *pourquoi* nous serions légitimés à les ignorer - ou, de toute manière, à nous y opposer en affirmant qu'elles ne seraient pas fiables - tout en tenant pour acquis, *en même temps*, leur fiabilité (et universalité) en référence à d'autres questions - comme justement celle de la valeur de vérité à assigner à des attributions de connaissance bien précises accomplies dans des contextes d'énonciation bien précis.

Pour résumer, Blome-Tillmann semble faire appel à « nos » intuitions et à leur fiabilité pour justifier l'interprétation *bien précise* qu'il fournit des cas qu'il a examinés et de la valeur de vérité effective des attributions de connaissance que nous accomplissons en eux. Mais, en même temps, il semble remettre en question cette fiabilité - en faisant appel à une théorie de l'erreur bien précise - quand il s'agit d'évaluer la question de la sensibilité ou non au contexte des termes épistémiques - en soutenant justement que, parfois, l'on n'est pas conscient de cette sensibilité, qu'elle ne nous est pas toujours suggérée par nos intuitions. La question qui peut donc s'imposer à l'esprit, et à laquelle il ne semble pas possible de répondre tout en restant à l'intérieur d'une vision comme celle de Blome-Tillmann, est, encore une fois, la suivante : pourquoi remettre en cause la possibilité de l'erreur en référence à nos intuitions sur la sensibilité ou non au contexte des termes épistémiques, mais *en même temps* nier une possibilité de ce genre en référence à nos intuitions sur la valeur de vérité à assigner à des attributions de connaissance⁹⁰⁰?

Venons-en enfin, en guise de conclusion de nos recherches sur ce sujet, à la question de la variation présumée des standards épistémiques en fonction des intérêts pratiques et des buts des locuteurs dans un contexte donné. Le point qu'il me semble important de souligner à cet égard est le suivant : il me semble que nous pourrions envisager des situations dans lesquelles les intérêts pratiques et les buts d'un certain attributeur de connaissances, donnent lieu à des standards

⁹⁰⁰Et ce, soit s'il s'agit d'une même attribution accomplie dans des contextes d'énonciation différents, soit s'il s'agit d'une même attribution accomplie par des sujets différents (en référence à un même individu et à un même instant temporel) à l'intérieur d'*un même* contexte d'énonciation.

épistémiques tellement peu élevés à faire que, à la lumière de ces standards-là, il soit incroyablement facile de satisfaire « Know(s) p » ; pire, il semble que nous pourrions envisager des situations dans lesquelles il serait, de ce point de vue, tellement facile de satisfaire ces standards-là, qu'il n'y aurait plus *aucune* différence, dans ces contextes où sont en vigueur des standards de ce genre, entre une affirmation du genre « il sait que p » et une autre du type « il croit véridiquement que p ». Autrement dit, si les standards épistémiques variaient effectivement en fonction de variations dans les intérêts pratiques et les buts de ceux qui parlent en C ; et si, d'autre part, il se pourrait (comme cela semble être le cas) que parfois ces intérêts pratiques et buts sont finalement complètement nuls (ou presque) ; alors, dans les contextes où ils seraient effectivement ainsi, il n'y aurait apparemment pas du tout la possibilité de distinguer entre l'application correcte du prédicat « sait que p » et l'application correcte de celui « croit véridiquement que p ». Et il se peut qu'une conclusion de ce genre ne serait pas satisfaisante pour un contextualiste non plus ; ou alors, en tout cas, qu'elle ne *devrait* pas l'être, tout du moins pour un contextualiste qui pensait (à la Lewis) que de la constatation présumée de la différence de ces standards-là entre un contexte et un autre, l'on peut correctement inférer qu'il existe effectivement des connaissances dans le premier, mais non dans l'autre. En d'autres termes, du fait que n'importe quel théoricien de la connaissance - et, par conséquent, même les contextualistes - semble partager l'idée qu'une théorie satisfaisante de la connaissance devrait nous permettre de comprendre ce que la connaissance serait vraiment (tout du moins jusqu'à ce que l'on essaye de défendre une forme de contextualisme substantiel⁹⁰¹) ; et du fait que, d'autre part, répondre à cette question semble se réduire à (ou, tout du moins, comporter) répondre à la question de savoir quelle serait la différence entre une simple croyance vraie et une connaissance ; et du fait que, enfin, si l'on s'appuie sur l'idée que les standards épistémiques devraient varier en fonction de variations dans les intérêts pratiques et buts des locuteurs en C , il n'y aurait apparemment, tout du moins dans certains contextes bien précis, *aucune* différence entre une croyance vraie et une connaissance⁹⁰² ; alors il semble que nous ne devrions estimer comme satisfaisante aucune théorie de ce dernier genre.

901 On a déjà eu l'occasion de remarquer que si, au contraire, nous nous appuyons sur une forme de contextualisme qui soit *simplement* sémantique (qui semble, du reste, cohérente avec celle qui est généralement présentée comme la thèse constitutive du contextualisme épistémique lui-même) alors, indépendamment des idées bien précises que nous pourrions arriver à élaborer à cet égard, ces idées n'auront apparemment aucune influence par rapport à la question de savoir si, dans tout contexte où l'on ferait un usage, d'une certaine manière, différent du mot « connaître », l'on aurait ou non effectivement des connaissances (conçues de la manière qui serait propre au contexte en question).

902 En vertu du fait que les locuteurs d'un contexte donné pourraient apparemment être complètement dépourvus de *tout* intérêt pratique et but au moment d'accomplir une attribution de connaissance donnée.

CONCLUSION

Comme cela devrait désormais être clair, le but de ce livre était d'essayer de montrer que même l'approche des théoriciens des alternatives pertinentes - tantôt invariantistes, tantôt contextualistes - aux questions portant sur la connaissance, ne parvient peut-être pas (tout comme, à mon avis, celles plus traditionnelles) à répondre de manière convaincante aux problèmes posés par le scepticisme.

Si j'avais raison de penser cela, le scepticisme demeurerait vraisemblablement, par là-même, la conception gnoséologique la plus plausible. Affirmer une chose de ce genre équivaut néanmoins, pour certains auteurs, à émettre une affirmation qui serait en elle-même contradictoire. En effet, si nous concevons le scepticisme comme la doctrine selon laquelle l'on peut douter de tout, quelqu'un pourrait alors essayer d'argumenter en faveur de la thèse selon laquelle un doute aussi radical n'est justement pas possible *de facto*, ou alors, tout du moins, que l'on ne peut pas l'appliquer *en même temps* à toutes nos croyances.

L'idée que nous ne pouvons pas, *de facto*, douter de tout, car n'importe quel doute que nous pouvons formuler présuppose nécessairement qu'il existe une absence de doute relativement à quelque chose qui constituerait la condition de possibilité du doute lui-même, est présente, par exemple, chez le Wittgenstein de *De la Certitude* (1969, p. 22) : « Qui voulait douter de tout, n'arriverait même pas à douter. Le jeu lui-même du douter présuppose déjà la certitude ». En voulant proposer un exemple, l'on peut dire que pour douter de la fiabilité de nos facultés sensorielles, l'on doit vraisemblablement accepter toute une série de présuppositions telles que l'existence des sens eux-mêmes, celle d'un sujet auquel ces sens sont inhérents, la possibilité pour un sujet de ce genre d'expérimenter, en général, un état de doute, etc... : il semble qu'il faille donc s'appuyer nécessairement sur certaines choses qui seraient justement au fondement de la possibilité du doute en question.

L'une des choses que j'aimerais faire dans mes recherches futures, consiste précisément à essayer d'élaborer des arguments positifs et puissants en faveur du scepticisme lui-même. Je voudrais, autrement dit, ne pas me limiter⁹⁰³ à montrer que n'importe quelle théorie de la connaissance qui prétendrait avoir surmonté les difficultés posées par le scepticisme, n'a peut-être pas finalement réussi, à bien des égards, à y parvenir - ce qui, en tout cas, me semble déjà représenter, en soi, un élément qui devrait nous pousser à préférer la thèse sceptique à n'importe quelle autre. Je désirerais

⁹⁰³Chose qui corresponde à ce qui a été mon travail principal - mais non exclusif - dans ce texte.

également proposer des raisons qui visent justement à prouver directement la plausibilité d'une position de ce genre.

L'une des manières, en quelque sorte préliminaire, d'essayer de prouver cette plausibilité, consiste apparemment à tenter de s'opposer à une idée comme celle que nous venons de mentionner, c'est-à-dire à démontrer que le scepticisme n'a peut-être pas, en dépit de ses détracteurs, cette nature en quelque sorte auto-contradictoire. Mon intention serait alors de développer davantage - pour m'opposer à l'idée que l'on ne peut pas douter de tout ou alors, tout du moins, pas de tout *en même temps* - les deux objections suivantes. Premièrement, il me semble que même en tenant pour acquis qu'il est vrai que nous ne pouvons pas douter de tout en même temps, cette remarque ne représente pas une menace trop sérieuse pour quelqu'un qui voudrait défendre une conception sceptique. Il me semble, en d'autres termes, qu'un sceptique pourrait y répondre, tout simplement, en soulignant que si nous ne pouvons pas douter de tout en même temps, ce n'est peut-être *que* pour des exigences de type méthodologique, alors que celles-ci, en elles-mêmes, ne semblent pourtant nous donner aucune preuve de la vérité⁹⁰⁴ de ce que nous serions, d'une manière quelconque, obligés de présupposer. Autrement dit, il se pourrait que pour douter de quelque chose nous devrions nécessairement tenir pour acquis quelque chose d'autre, mais rien n'empêche que ce quelque chose d'autre puisse en tout cas, *dans un deuxième moment*, être à son tour remis en question ; et il se pourrait aussi que, en essayant de le remettre en question, nous finissions par découvrir qu'il y a de très bonnes raisons pour le faire, éventuellement même beaucoup plus de raisons (et/ou plus solides) par rapport à celles que nous pouvions proposer pour douter de ce dont on pouvait douter seulement en tenant pour acquis, *dans un premier temps*, ce que maintenant l'on est en train de mettre en doute. Bref, même si je ne pouvais pas douter de tout en même temps, et ce parce que pour pouvoir formuler de manière cohérente un doute sur quelque chose, je devrais nécessairement ne pas douter de quelque chose d'autre, cela ne constitue nullement, il me semble, une preuve de la validité de ce que nous serions en train de tenir pour acquis ; cela constituerait justement, tout au plus, une preuve de la *nécessité méthodologique* de faire, dans un premier moment, *comme si* nous n'avions pas de doutes sur cette autre chose, nécessité qui ne nous empêcherait pas du tout *non seulement* de pouvoir douter de cette autre chose *à un autre moment, mais aussi* de trouver, éventuellement, des raisons puissantes de le faire. Et dans ce cas, nous serions apparemment dans la situation de quelqu'un qui, finalement, a été capable de trouver des bonnes raisons de douter de *n'importe quelle* croyance, même s'il ne pourrait pas, à ce moment-là, formuler un doute qui soit justement en mesure de s'appliquer à toutes ces croyances-là en même temps ; et avoir trouvé des bonnes raisons de douter, même si c'est à des moments différents, de toutes nos croyances, semble apparemment correspondre, en soi, à avoir trouvé des raisons d'opter pour la préférabilité de la thèse dont le

⁹⁰⁴Et donc, moins que jamais, de la nature connaissable.

scepticisme radical consiste.

La deuxième des objections que l'on peut à mon avis soulever envers l'opinion que nous sommes en train de discuter, consiste à souligner la chose suivante ; c'est-à-dire qu'une opinion de ce genre serait peut-être raisonnable seulement en présupposant une conception selon laquelle il existe une dialectique entre doute et croyance susceptible de faire justement que si l'on doute de quelque chose alors, *ipso facto*, l'on ne la croit pas et, vice versa, si l'on croit quelque chose alors, *ipso facto*, l'on n'a pas de doutes à son sujet. Cette idée, apparemment très répandue dans l'histoire de la philosophie et défendue de façon particulièrement explicite par, par exemple, un auteur comme Charles Sanders Peirce dans *The fixation of Belief* (1877), me semble cependant particulièrement discutable. Quoi qu'il en soit, elle semble comporter l'acceptation (que ce soit implicite ou explicite) d'une équivalence entre croire quelque chose et en être certain⁹⁰⁵ : si l'on ne s'appuyait pas sur une équivalence de ce genre, alors l'on ne voit pas pourquoi nous ne pourrions pas nous limiter à affirmer que pour douter de quelque chose, il faut peut-être croire quelque chose d'autre, mais sans pour autant en être nécessairement certain. Et si l'on admet que l'on peut croire une chose sans en être nécessairement certain, alors l'on admet apparemment, par là même, que l'on peut croire quelque chose sans que cela soit la preuve du fait que nous n'avons pas de doutes à son égard. Autrement dit, il me semble qu'il ne faut pas nécessairement accepter l'équivalence susdite afin qu'il soit légitime d'affirmer que pour douter de quelque chose, l'on a peut-être besoin de présupposer, d'une manière ou d'une autre, quelque chose d'autre ; c'est-à-dire que ce quelque chose d'autre pourrait effectivement être en quelque sorte présupposé, sans pour autant que la personne qui l'a présupposé doive nécessairement en être certaine. Si l'on n'accepte donc pas l'équivalence susdite, alors l'on ne voit pas pourquoi le fait d'avoir (éventuellement) montré que pour avoir un doute il faut nécessairement présupposer quelque chose d'autre, correspond *ipso facto* à avoir montré que pour avoir un doute il faut qu'il y ait quelque chose d'antérieur sur lequel l'on n'a pas de doutes, et que c'est *précisément* pour cela que l'on ne peut pas par conséquent douter *de tout*. En résumé, si croire une chose ne correspond pas⁹⁰⁶ à ne pas avoir des doutes à son propos, il semble alors que je pourrais croire une chose, que cette chose que je crois pourrait effectivement représenter la condition de la possibilité de douter de quelque chose d'autre, et que néanmoins cette croyance au fondement de l'autre pourrait, à son tour, être quelque chose par rapport à laquelle nous avons des doutes ; et s'il en était ainsi, alors cela entraînerait vraisemblablement que - à la différence de ce qu'est la pensée des auteurs qui partagent l'opinion wittgensteinienne susdite - l'on pourrait aussi douter de tout en même temps.

Il me semble que l'on peut argumenter de plusieurs manières en faveur de la thèse que croire une chose ne correspond pas nécessairement à ne pas avoir de doutes à son sujet - qu'il n'y aurait donc

⁹⁰⁵Au sens de ne pas avoir justement de doutes à son sujet.

⁹⁰⁶Ou, tout du moins, pas nécessairement.

pas d'équivalence entre croyance et certitude. Par exemple, même l'analyse du langage ordinaire et de certaines expressions en particulier, nous suggère apparemment que cette équivalence nécessaire n'existe finalement pas. Autrement dit, ceux qui pensent qu'une équivalence de ce genre existe vraiment, devraient accepter, si je ne me trompe pas, l'idée que des expressions telles que « ne pas trouver inconcevable que », « estimer comme possible que », « penser qu'il est plutôt plausible que », « considérer probable que », « voir comme évident que », etc..., sont *stricto sensu* des synonymes ; et qu'elles peuvent toutes, par conséquent, être légitimement remplacées par l'expression « croire que ». Cette expression serait donc équivalente à n'importe laquelle des expressions en question⁹⁰⁷, et indiquerait que l'on est dans un état mental⁹⁰⁸ qui consiste à avoir une opinion donnée sur un sujet donné, et que cette opinion a une forme telle que si nous l'avons alors, *ipso facto*, l'on n'a pas de doutes sur ce sujet. Les philosophes qui partagent l'opinion susdite devraient penser, en résumé, que croire quelque chose *n'est pas* - à la différence de ce vers quoi nous penchons - une question de *degré*⁹⁰⁹.

Que croire soit, au contraire, précisément une question de degré, pourrait apparemment être soutenu encore d'une autre façon. Si, par exemple, l'on pense que le fait de croire ou ne pas croire quelque chose, puisse avoir des conséquences⁹¹⁰ sur notre disposition à agir d'une certaine manière ou alors d'une autre, alors même l'analyse de nos propres comportements pourrait vraisemblablement nous fournir des raisons d'estimer que croire soit justement une question de degré. En effet, nous ne semblons pas toujours disposés *de la même manière* à agir ; c'est-à-dire que nous accomplissons apparemment nos actions d'une façon qui semble justement indiquer un degré majeur ou mineur de confiance en leur réussite ou alors (au cas où cette réussite semble garantie ou presque⁹¹¹), en tout cas, un degré majeur ou mineur de confiance en la pensée qui en constitue la motivation ultime (quand il ne s'agit pas d'actions strictement irrationnelles). Par exemple, il semble que nous sommes généralement prêts à changer subitement de direction si, au cours d'une promenade, nous nous trouvons, sans l'avoir prévu, devant un ravin ; et il semble plutôt raisonnable de soutenir que la raison (ou, tout du moins, l'une des raisons) pour lesquelles nous nous comportons ainsi sans montrer aucune hésitation, est que nous sommes *sûrs* qu'en nous comportant différemment notre vie pourrait très bientôt finir⁹¹². Dans un cas de ce genre, il semble donc, autrement dit, que la croyance que notre vie pourrait bientôt finir si l'on ne changeait pas de

907Tout comme à d'autres du même genre.

908Ou alors, si l'on préfère, que l'on a une certaine « attitude propositionnelle ».

909L'idée que la croyance admet des degrés n'est bien évidemment pas du tout nouvelle, et il existe une littérature très vaste sur le sujet - à partir de Ramsey (1926) notamment et de ses études sur les notions de *probabilité subjective* et de *probabilité bayésienne*.

910Tout le reste étant égal par ailleurs.

911Comme, par exemple, dans le cas où l'action en question consiste à téléphoner à quelqu'un (chose qui ne semble justement pas poser trop de problèmes d'ordre matériel, logistique, etc...).

912Et, si nous changeons vraiment de direction, nous croyons aussi (d'une manière ou d'une autre), vraisemblablement, que nous voulons vivre encore.

direction, est justement possédée par nous sous la forme d'une *certitude* (ou, tout du moins, de quelque chose de très proche de la certitude absolue). Mais, il existe aussi, d'autre part, des cas dans lesquels nous agissons d'une manière qui semble indiquer un degré beaucoup moins élevé de confiance en la croyance qui constitue la « cause » de notre action, comme dans le cas où, au cours d'un match de poker, sur la base de la croyance que l'on se trouve dans une position meilleure par rapport à nos adversaires, nous n'abandonnons pas la situation en question. Dans un cas de ce genre, nous semblons justement nous comporter⁹¹³ comme si nous *croyions*, tout du moins dans une certaine mesure, la chose susdite, mais il semble néanmoins discutable de soutenir que, tout du moins généralement, cette croyance qui est la nôtre aurait la forme d'une certitude. C'est tout simplement, en prévoyant le jeu en question que nous faisons des choix, que nous accomplissons vraisemblablement ces choix qui sont cohérents avec ce qui nous semble, pour une raison ou pour une autre, plus plausible d'être vrai, sans que cela signifie nécessairement, encore une fois, que sur ce sujet l'on a surmonté n'importe quel doute.

Si, comme je suis fortement enclin à le penser, croire est une question de degré, il semble alors que non seulement nous pourrions croire quelque chose sans pour autant en être certains, mais aussi que cela corresponde probablement à ce qui arrive dans la plupart des cas. En d'autres termes, si croire est vraiment une question de degré alors, hormis dans le cas où nous ne croyons pas *du tout* une certaine chose, et dans celui où nous en sommes au contraire *certain*, croire quelque chose comportera, nécessairement, de croire aussi (tout du moins dans une certaine mesure) la chose opposée. Par exemple, si je pense qu'il est *possible* que mon chat soit en ce moment sur la table, il semble que, *par là même*, je pense aussi que le contraire est *possible* ; si je pense qu'il est *probable* que mon chat soit sur la table, il semble que, *par là même*, je pense qu'il est en tout cas *possible* (indépendamment de la question de savoir jusqu'à quel point cela le serait) qu'il ne soit pas sur la table ; si je pense qu'il est *presque sûr* que mon chat est sur la table, il semble que, *par là même*, je pense qu'il est en tout cas *possible* (même si ce serait très fortement improbable) que mon chat ne soit pas sur la table. Un doute ainsi conçu - c'est-à-dire comme capable de coexister avec la possession de toute une série de croyances relatives au même sujet envers lequel il existe cependant des doutes - pourrait donc être défini comme une incertitude concernant la valeur de vérité à attribuer à une proposition donnée ; cette indécision peut justement être exprimée en recourant à des concepts qui indiqueraient le degré majeur ou mineur de probabilité (selon justement le concept bien précis que l'on utilise) que nous estimons que cette proposition ait d'être vraie plutôt que fausse. Par exemple, la proposition qu'« il est possible que le chat soit sur la table », pourrait être définie comme une proposition qui dénote l'indécision sur la valeur de vérité à attribuer à la proposition « le chat est sur la table » ; cette indécision serait exprimée en recourant au concept de «

913Hormis si nous agissons « par hasard ».

possible », qui indique que l'on pense qu'il existe *grosso modo*⁹¹⁴ les mêmes probabilités pour que la proposition « le chat est sur la table » soit vraie, ou alors qu'elle soit fausse. Du reste, il semble que le degré bien précis de probabilité à assigner à une proposition donnée, pourrait (au moins en principe) même être exprimé de façon très rigoureuse, c'est-à-dire en se servant d'un appareil formel qui permettrait justement de spécifier sans ambiguïté quelle serait la mesure *exacte* de confiance que nous avons envers la valeur de vérité bien précise d'une proposition donnée. Et il ne semble pas du tout y avoir de raisons de supposer que pour assigner une valeur bien précise de probabilité - par exemple, n'importe quelle valeur qui soit comprise entre 0 et 1⁹¹⁵ - à une proposition donnée, il faille nécessairement attribuer à la proposition qui constitue la condition de possibilité de l'assignation en question, un degré de probabilité égale à 1⁹¹⁶: « il n'est pas nécessaire d'assigner une probabilité de 1 à un énoncé dans le but de conditionnaliser par ces probabilités, comme Jeffrey (1965) l'a montré. Le point crucial de la proposition de Jeffrey est que l'on peut considérer certains énoncés comme les points nodaux à partir desquels assigner des probabilités aux autres énoncés. Pour conditionnaliser par rapport à des énoncés, on assigne des probabilités aux énoncés nodaux, puis on utilise ces énoncés comme base pour distribuer des probabilités aux autres énoncés » (Lehrer 1986, p. 125).

À la lumière de ce que nous venons de dire, il semble donc qu'il n'existe pas de raisons qui nous obligeraient à assigner nécessairement à la thèse du scepticisme radical - en vue de l'assignation de certaines probabilités à n'importe quelle proposition qui pourrait en découler - une valeur de 1. Non seulement nous ne semblons pas du tout obligés d'assigner cette probabilité à cette thèse-là, mais il semble en outre que, *de ce point de vue*, la forme la plus radicale de scepticisme serait peut-être un scepticisme à la lumière duquel nous assignons les mêmes probabilités à la thèse selon laquelle la connaissance est possible, qu'à celle selon laquelle elle ne l'est pas⁹¹⁷. Signalons, en passant, qu'un scepticisme radical ainsi conçu semble correspondre parfaitement à ce qui est affirmé dans la seconde des deux propositions de la disjonction en laquelle consiste la thèse du scepticisme radical que nous avons mentionnée à l'occasion de l'introduction⁹¹⁸.

914 Tout dépend, bien évidemment, de l'utilisation *bien précise* que nous faisons du concept en question (tout comme des autres), chose qui pourrait, de toute façon, être (d'une manière ou d'une autre) précisée à l'intérieur du contexte verbal dans lequel nous formulons une proposition de ce genre.

915 Où 0 correspondrait à un *manque absolu* de confiance en la proposition en question, et 1 à une confiance en la proposition en question qui soit, inversement, correspondante à la *conviction absolue* envers cette proposition.

916 Ce qui correspondrait à l'idée wittgensteinienne susdite, selon laquelle (répétons-le) pour douter de quelque chose il faut nécessairement ne pas douter de quelque chose d'autre qui représenterait la condition même de la possibilité de douter de ce sur quoi nous formulons des doutes.

917 C'est *précisément* cette idée - à laquelle l'on pourrait également se référer en avançant la distinction entre *douter au maximum de quelque chose* et *douter au maximum entre quelque chose et quelque chose d'autre* - qui est, du reste, responsable du fait que tout au long du texte j'ai utilisé, de façon très fréquente et peut-être même lassante, des expressions telles que « peut-être », « vraisemblablement », « apparemment », « il me semble que », « je suppose que », etc... Mon intention était, autrement dit, de souligner que ma propre attitude envers tout ce que j'ai proposé, ne correspond pas du tout à celle qui serait vraisemblablement propre à quelqu'un qui serait convaincu de ce qu'il est en train de dire.

918 Nous avons en effet, à la suite de Nozick (1981), défini notre propre scepticisme comme la thèse selon laquelle « we know very little or nothing of what we think we know, *or* (c'est moi qui souligne) at any rate that this position is no less reasonable than the belief in knowledge ».

Il serait alors intéressant, et cela pourrait par conséquent faire partie de mes recherches futures, de développer l'idée qui consiste à présenter la thèse d'un scepticisme radical « pur » de la manière suivante ; c'est-à-dire comme la thèse selon laquelle il existe peut-être une probabilité de cinquante pour cent pour que la connaissance soit possible, et la même probabilité pour qu'elle ne le soit pas ; et, *en outre*, comme la thèse selon laquelle il y a peut-être une probabilité qui est *toujours* de cinquante pour cent pour que n'importe quel énoncé que nous devrions apparemment accepter pour pouvoir conditionnaliser par rapport à un autre énoncé, soit vrai. Par exemple, nous pourrions émettre l'hypothèse selon laquelle l'énoncé que « l'idée que la connaissance est possible est tout aussi raisonnable que l'idée qu'elle ne l'est pas » (*p*) dépend à son tour de l'énoncé que « l'on accepte que *p* » ; si tel est le cas alors, du fait que même « l'énoncé selon lequel on a accepté quelque chose n'a pas à recevoir une probabilité de (1) conditionnelle par rapport au système d'acceptation » (*ibid.*, p. 126), l'on pourrait envisager de donner une probabilité qui soit toujours de cinquante pour cent, même à l'énoncé que « l'on accepte que *p* », et à celui que « l'on accepte que l'on accepte que *p* », et ainsi de suite, dans une régression vraisemblablement infinie.

Enfin, je voudrais essayer d'articuler au mieux l'idée suivante : qu'il n'y a peut-être pas la possibilité de fournir n'importe quel argument satisfaisant en faveur de la fiabilité de nos concepts⁹¹⁹. J'aimerais, autrement dit, essayer de répondre à des questions comme les suivantes : est-il possible de saisir, grâce à nos concepts⁹²⁰, celles qui seraient les particularités effectives de la soi-disant « réalité extérieure » ? Et si nous croyons que cela est possible, sur quelles bases une croyance de ce genre pourrait-elle reposer ? Comment pourrait-on, spécifiquement, argumenter en faveur de cette fiabilité ?

Ce qu'il nous semble légitime de soutenir à cet égard est que n'importe quel raisonnement que nous pouvons proposer pour essayer justement de démontrer cela - donc même s'il nous semble particulièrement solide, subtil, détaillé, original, etc... - ne peut être élaboré qu'en s'appuyant justement sur des concepts, c'est-à-dire précisément sur ce dont la fiabilité nous sommes en train de douter. En effet, il n'y a vraisemblablement pas d'autres moyens d'essayer de démontrer quelque chose, si ce n'est qu'en élaborant, grâce à nos concepts, un raisonnement dont ce “quelque chose” constituerait la conclusion. Mais si nous ne pouvons que nous servir de concepts pour essayer de démontrer quoi que ce soit, alors en les utilisant il semble que l'on peut essayer légitimement de démontrer plusieurs choses mais pas leur fiabilité elle-même. Celle-ci doit en effet être de quelque manière présumée afin que ce soit possible, en partant justement de l'*hypothèse* que nos concepts soient des instruments adéquats pour saisir les particularités effectives de la réalité, d'essayer, au

919En entendant ici par “fiabilité” cette particularité présumée à eux qui consisterait dans leur capacité à nous permettre d'élaborer, en quelque sorte et du moins dans une certaine mesure, une image fidèle du monde que nous nous proposons de décrire en les utilisant.

920Et aux croyances et théories que nous formulons à partir d'eux.

moyen de leur utilisation, de prouver *cette chose bien précise ou alors cette autre* : « whenever cognitive achievement takes place, it does so in a context of specific presuppositions which are not themselves an expression of any cognitive achievement to date » (Wright 2004, p.49). Pour le dire différemment, pour essayer de démontrer la fiabilité de nos concepts (tout comme pour essayer de démontrer n'importe quelle autre chose) l'on ne peut vraisemblablement que recourir à des concepts mais, de cette manière, il semble que l'on finit par en quelque sorte présupposer ce que l'on voulait en même temps établir, et que par conséquent reste et ne peut que rester non-établi. À une personne qui essayait de démontrer une chose de ce genre nous pourrions en effet toujours répondre, vraisemblablement, que même si son discours peut nous sembler effectivement intéressant et profond, cependant il ne fait que proposer à nouveau la question dont on était parti et pour essayer de résoudre laquelle le raisonnement en question avait été élaboré. Il pourrait en effet penser d'avoir fourni un argument convaincant en faveur de sa propre thèse, mais l'on peut en tout cas, même à propos de cet argument-là bien précis, se demander si les concepts utilisés pour le formuler soient, *en tant que concepts*, quelque chose sur la fiabilité duquel l'on peut faire confiance, et dans ce cas *pourquoi*. Et il semble que n'importe quelle réponse qu'il pourrait à ce moment-là nous fournir ne pourra à son tour⁹²¹ que présenter à nouveau les mêmes difficultés initiales, c'est-à-dire avoir une nature telle à ne pas pouvoir accomplir la tâche qu'elles se proposait d'accomplir. Bref, nous sommes en train de soutenir que l'on ne peut vraisemblablement pas utiliser, comme *instrument* pour démontrer quelque chose, ce dont la validité veut être démontrée via cette démonstration elle-même ; ou alors, de façon apparemment équivalente, que ce dont la validité veut être démontrée, ne peut pas être au même temps ce sur quoi l'on s'appuie pour démontrer la validité en question.

C'est peut-être le cas de préciser, de toute manière, que l'on ne pense pas que l'on a fourni, au moyens de ces remarques, une preuve de la non-fiabilité de nos concepts, c'est-à-dire de la *fausseté* de la croyance en leur fiabilité. L'on pense plutôt avoir souligné que l'on ne peut peut-être pas argumenter ni en faveur, ni contre cette fiabilité ; et cela, précisément en raison du fait que celle-ci doit être ce qui est au fondement (ou, du moins, l'une des choses qui sont au fondement) de n'importe quel argument et « at the foundation of well-founded belief lies belief that is not founded » (Wittgenstein 1969, p. 50). De plus, le fait que la croyance en la fiabilité de nos concepts soit une croyance qui se trouve dans l'impossibilité *structurelle* de nous fournir des garanties sur sa propre vérité, n'empêche néanmoins pas qu'elle ne peut pas nous en fournir : « l'impossibilité d'obtenir une garantie » du type de celle que le sceptique exige à propos de nos propositions charnières, « n'implique qu'aucune garantie de ce type soit jamais *possédée* » (Wright 1991, pp. 107-108). Autrement dit, le fait d'avoir remarqué que la croyance en la fiabilité de nos concepts ne peut pas être démontrée *simplement* pour des raisons d'ordre structurel, ne constitue apparemment pas un

921 Étant donné que pour la formuler il devra apparemment se servir nécessairement de concepts.

élément qui peut être avancé *en faveur* de cette fiabilité, laquelle ne peut donc que rester injustifiée.

L'on pourrait à ce moment-là objecter que même les gens qui veulent remettre en question la possibilité de prouver la fiabilité de nos concepts, ne peuvent en tout cas pas, au moment même où ils formulent leurs perplexités, que présupposer en quelque sorte cette fiabilité ; et ce, car elle représente justement ce qui doit être au fondement de n'importe quelle pensée possible (et donc même de celle de ces gens-là). Cette fiabilité devrait donc être présupposée *non seulement* par la personne qui essaye d'autre part de la démontrer - et qui de cette manière finit nécessairement par se contredire - mais *aussi* par celui qui ne fait que soulever le problème.

À cette objection, il me semble que l'on peut répondre que le fait d'avoir remarqué que même les gens qui aspirent à souligner que la fiabilité des nos concepts ne peut pas être démontrée, doivent de quelque manière la présupposer, n'équivaut pas à avoir montré que cette fiabilité soit prouvable. Au contraire, c'est *précisément* en raison du fait qu'elle doit apparemment être le présupposé (ou l'un des présupposés) de n'importe quel argument - et donc même de celui des gens qui veulent souligner l'impossibilité de fournir une justification du genre en question - qu'elle reste quelque chose en faveur duquel ce n'est pas possible d'argumenter.

L'on pourrait enfin soutenir que même si l'on ne peut peut-être pas argumenter *directement* en faveur de la fiabilité des nos concepts, l'on peut de toute façon la prouver « rétroactivement » ; c'est-à-dire en analysant, par exemple, les applications techniques que l'on peut tirer d'une théorie donnée afin de discriminer entre des théories « vraies » et des autres qui ne le seraient pas en « vérifiant » lesquelles se révèlent « utiles », « fructueuses », telles à nous garantir une certaine capacité de manipulation et par conséquent de contrôle sur la réalité. En d'autres termes, l'on pourrait affirmer que la vérité d'une théorie donnée - et donc la fiabilité des concepts via lesquels cette théorie a été élaborée - peut être établie en « constatant » quelles théories donnent naissance à des applications techniques qui « fonctionnent ».

À cette position, je crois que l'on peut répliquer qu'il semble y avoir *plusieurs* techniques qui se révèlent utiles à cet égard mais qui dérivent de conceptions très différentes entre elles - voire littéralement opposées - ce qui fait que l'on ne peut vraisemblablement pas opter pour la vérité de l'une et en même temps de l'autre également. Autrement dit, si l'on devait estimer vraies ces théories qui donnent naissance à des applications techniques fructueuses, l'on se trouverait dans la situation paradoxale qui consisterait à estimer comme vraies des théories qui exposent une vision bien précise des choses et *au même temps* des théories qui en exposent une autre différente et peut-être même totalement inconciliable avec la première.

Si l'on s'appuyait, par exemple, sur l'idée de l'univers qui semble dominer à l'intérieur de la culture chinoise, l'on devrait se représenter la réalité, en gros, comme si elle était imprégnée par une énergie cosmique qui peut comporter, pour l'être humain, des accumulations ou des insuffisances

locales ou systémique du *qi*⁹²². Des pratiques médicales telles que l'acupuncture, largement acceptée au niveau thérapeutique même en Occident⁹²³, reposent justement sur une conception comme celle que je viens de nommer ; elles visent à normaliser, dans le corps humain, ce flux énergétique au moyen d'un traitement effectué le long de certains canaux (les « méridiens ») dont le corps serait composé⁹²⁴, et qui se développent verticalement, bilatéralement et symétriquement.

Or, je doute fortement qu'une représentation de la réalité telle que celle que je viens de nommer ait des points de contact sérieux avec celle qui est propre à la science occidentale. L'on semble se trouver, autrement dit, face à des théories (celles de la médecine traditionnelle et celles de la médecine chinoise) qui sont incompatibles entre elles, c'est-à-dire qui font référence à des visions du monde différentes et qui ne peuvent peut-être pas être traduites l'une en l'autre⁹²⁵. Cependant, tout comme nous serions vraisemblablement prêts à soutenir l'utilité que les théories les plus répandues de la science occidentale contemporaine ont sur notre vie « matérielle »⁹²⁶, il semble que l'on devrait reconnaître aussi⁹²⁷ une utilité relative de pratiques comme l'acupuncture, qui ne trouvent néanmoins pas une possibilité d'explication, quant à leurs présuppositions théoriques, à l'intérieur de la science occidentale elle-même.

Il en résulte alors, pour conclure, soit que l'utilité d'une théorie donnée ne nous donne pas une preuve de sa vérité soit, si elle nous donne une preuve de ce genre, qu'il faut concevoir comme étant *en même temps* vraies des théories qui proposent des visions de la réalité différentes, vu qu'il est possible d'attester soit l'utilité de certaines d'entre elles, soit celle d'autres.

922Une espèce d'énergie vitale du corps, qui constitue une représentation miniature de l'univers lui-même (l'on estime en effet que la douleur indique un blocage ou alors une stagnation du flux du *qi*).

923L'acupuncture se situe entre les « médecines alternatives » qui a été le mieux accueillie par la « médecine traditionnelle », et il y a même un document de l'Organisation Mondiale de la Santé qui fait référence à ses résultats positifs. En ce qui concerne les capacités curatives de l'acupuncture, et surtout par rapport à ses effets analgésiques, il semble y avoir des cas éclatants de succès qui correspondent à autant de témoignages précis et influents de médecins.

924Ce sont après les acupuncteurs qui doivent décider quels sont les points bien précis à traiter.

925Par exemple, selon Granet (1971) deux parmi les différences les plus évidentes ont affaire à la conception unitaire du cosmos chinois et à l'absence des concepts classiques de causalité.

926En nous permettant un certain degré de prédictibilité et donc, à partir de celle-ci, de maîtrise sur les phénomènes.

927Ce qui (répétons-le) arrive déjà, même à l'intérieur du *notre* contexte culturel.

BIBLIOGRAPHIE

- Alfano, M., 2011. "Explaining Away Intuitions About Traits : Why Virtue Ethics Seems Plausible (Even if it Isn't)", *Review of Philosophy and Psychology*, 2 (1), 121-136.
- Alfano, M. & Fairweather, A. (eds.), 2017. *Epistemic Situationism*, Oxford, Oxford University Press.
- Alston, W., 1976. "Has Foundationalism Been Refuted", *Philosophical Studies*, 29 : 287-305.
- Alston, W., 1993. *The Reliability of Sense Perception*, Ithaca, Cornell University Press.
- Andler, D., 2000a. "The normativity of context", *Philosophical Studies* 100 3, 273-303.
- Andler, D., 2000b. "Context and background. Dreyfus and cognitive science", in M. Wrathall, ed., Heidegger, *Coping and Cognitive Science*, Cambridge, MA : MIT Press, 137-159.
- Andler, D., 2003. "Context : the case for a principled epistemic particularism", *Journal of Pragmatics*, 35/3, 349-371.
- Annis, D., 1976. "Epistemic Justification", *Philosophia*, 6 : 259-266.
- Annis, D., 1977. "Epistemic Foundationalism", in *Philosophical Studies : An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 31(5), 345-352.
- Annis, D., 1977. "Knowledge, Belief, and Rationality", *The Journal of Philosophy*, 74(4), 217-225.
- Annis, D., 1978. "A Contextualist Theory of Epistemic Justification", *American Philosophical Quarterly*, 15 (3), 213-219.
- Armstrong, D., 1973. *Belief, Truth and Knowledge*, London, Cambridge University Press.
- Audi, R., 1988. *Belief, Justification and Knowledge*, Belmont, CA : Wadsworth.
- Audi, R., 1995. "Deductive Closure, Defeasibility and Scepticism : A Reply to Feldman", *Philosophical Quarterly*, 45 : 494-499.
- Audi, R., 1998. *A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, London, Routledge.
- Austin, J., 1962. *Sense and Sensibilia*, Oxford, Oxford University Press.
- Bach, K., 2007. "Knowledge in and out of context", in *Knowledge and Skepticism*, A Bradford Book, 105-36.
- Becker, K., 2007. *Epistemology Modalized*, London, Routledge.

- Black, T., 2005. "Classic Invariantism, Relevance, and Warranted Assertability Manœuvres", *The Philosophical Quarterly*, 55(219) : 328-336.
- Black, T., & Murphy, P., 2007. "In Defense of Sensitivity", *Synthese*, 154(1) : 53-71.
- Blome-Tillman, M., 2009. "Knowledge and Presuppositions", *Mind*, 118(470) : 241-294.
- Blome-Tillmann, M., 2012. "Presuppositional Epistemic Contextualism and the Problem of Known Presuppositions", in *Knowledge Ascriptions*, Jessica Brown & Mikkel Gerken (eds.), Oxford, Oxford University Press, 104-119.
- Blome-Tillmann, M., 2014. *Knowledge & Presuppositions*, Oxford, Oxford University Press.
- Blome-Tillmann, M., 2018. "Skepticism and Contextualism", in *Skepticism From Antiquity to the Present*, Machuca D. & Reed B. (eds.), Continuum (forthcoming).
- Bogdan, R.J., 1985. "Cognition and Epistemic Closure", *American Philosophical Quarterly*, 22 : 55-63.
- BonJour, L., 1978. "Can Empirical Knowledge Have a Foundation ?", *American Philosophical Quarterly*, 15 (1) : 1-13.
- Bonjour, L., 1985. *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge, MA : Harvard University Press.
- BonJour, L., 1987. "Nozick, Externalism, and Skepticism" in Luper 1987, 297-313.
- Brueckner, A., 1985a, "Losing Track of the Sceptic", *Analysis*, 45 : 103-104.
- Brueckner, A., 1985b. "Skepticism and Epistemic Closure", *Philosophical Topics*, 13 : 89-117.
- Brueckner, A., 2012. "Roush on Knowledge : Tracking Redux ?", in Becker, K. & Black, T., eds, *The Sensitivity Principle in Epistemology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Campbell, J.C., O'Rourke, M. & Silverstein, H., eds., 2010. *Knowledge and Skepticism* (Topics in Contemporary Philosophy : Volume 5), Cambridge MA : The MIT Press.
- Cappelen, H. & Lepore, E., 2003. "Context Shifting Arguments", *Philosophical Perspectives 17 : Language and Philosophical Linguistics* : 25-50.
- Cappelen, H. & Lepore, E., 2005. *Insensitive Semantics*, Oxford, Basil Blackwell.
- Chisholm, R., 1981. "A version of foundationalism", in *Midwest Studies in Philosophy*, vol.5, University of Minnesota.
- Clarke, T., 1972. "The Legacy of Skepticism", *The Journal of Philosophy*, 69(20), 754-769.
- Cohen, S., 1998. "Two Kinds of Skeptical Argument", *Philosophy and Phenomenological Research*, 58(2), Iv-Iv.
- Cohen, S., 1999, "Contextualism, Skepticism, and the Structure of Reasons," *Nous-Supplement : Philosophical Perspectives*, 13 : 57-89.

- Cohen, S., 2000. "Contextualism and Skepticism", *Philosophical Issues*, 10, 94-107.
- Cohen, S., 2005. "Why Basic Knowledge Is Easy Knowledge", *Philosophy and Phenomenological Research*, 70(2), 417-430.
- Cohen, S., 2005. "Knowledge, Speaker and Subject", *The Philosophical Quarterly* (1950-), 55(219), 199-212.
- Conee, E., 2007. "Disjunctivism and Anti-Skepticism", *Philosophical Issues*, 17, 16-36.
- Conee, E., 2014. "Contextualism Contested" et "Contextualism Contested Some More" in *Contemporary Debates in Epistemology*, Steup, M., Turri, J., Sosa, E. (eds.), West Sussex : John Wiley and Sons, 60-69 ; 75-79.
- Corriere della Sera, 2009. *Lo zoo non può permettersi le zebre così dipinge due asini di bianco e nero*. Disponible en ligne à l'adresse https://www.corriere.it/animali/09_ottobre_09/gaza-asino-dipinto-da-zebra_bb3f4f7c-b4a9-11de-939a-00144f02aabc.shtml
- Craig, E., 1989. "Nozick and the sceptic : the thumbnail version", *Analysis* 49 ; 4 : 161-2.
- Craig, E., 1990. *Knowledge and the State of Nature*, Oxford, Clarendon Press.
- David, M., & Warfield, T., 2008. "Knowledge-Closure and Skepticism," in *Epistemology : New Essays*, Q. Smith (ed.), Oxford, Oxford University Press, 137-187.
- DeRose, K., 1991. "Epistemic Possibilities", *The Philosophical Review*, 100(4), 581-605.
- DeRose, K., 1995. "Solving the Skeptical Problem", *The Philosophical Review*, 104(1), 1-52.
- DeRose, K., 1996. "Relevant Alternatives and the Content of Knowledge Attributions", *Philosophy and Phenomenological Research*, 56(1), 193-197.
- DeRose, K., 2002. "Assertion, Knowledge, and Context", *The Philosophical Review*, 111(2), 167-203.
- DeRose, K., 2004. "The Problem with Subject-Sensitive Invariantism", *Philosophy and Phenomenological Research*, 68(2), 346-350.
- DeRose, K., 2005. "The Ordinary Language Basis for Contextualism, and the New Invariantism", *The Philosophical Quarterly* (1950-), 55(219), 172-198.
- Dinges, A., 2015. "Epistemic Invariantism and Contextualist Intuitions", *Episteme*.
- Doris, J. & Amaya, S. (reviewed by), 2018. "Epistemic Situationism", *Notre Dame Philosophical Reviews*. Disponible en ligne à l'adresse <https://ndpr.nd.edu/news/epistemic-situationism/>
- Dougherty, T., & Rysiew, P., 2009. "Fallibilism, Epistemic Possibility, and Concessive Knowledge Attributions", *Philosophy and Phenomenological Research*, 78(1) : 123-132.
- Dretske, F., 1969. *Seeing and Knowing*, Chicago, University of Chicago Press.

- Drestke, F., 1970. "Epistemic Operators", *Journal of Philosophy*, vol.67, 1007-23.
- Drestke, F., 1971. "Conclusive Reasons", *Australasian Journal of Philosophy*, 49 : 1-22.
- Drestke, F., 1981a. *Knowledge and the Flow of Information*, Cambridge, Massachusetts The MIT Press.
- Drestke, F., 1981b. "The Pragmatic Dimension of Knowledge", *Philosophical Studies*, 40 : 363-378.
- Drestke, F., 2000. *Perception, Knowledge and Belief*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Drestke, F., 2003. "Skepticism: What Perception Teaches", in Luper 2003b, 105-118.
- Drestke, F., 2005. "Is Knowledge Closed Under Known Entailment ?", in Steup 2005.
- Dutant, J. & Engel, P., 2005. *Philosophie de la connaissance : croyance, connaissance, justification*, Paris, J. Vrin.
- Egan, A., Hawthorne, J. & Weatherson, B., 2005. "Epistemic Modals in Context", in Preyer and Peter, eds., 131-168.
- Feldman, R., 1995. "In Defense of Closure", *Philosophical Quarterly*, 45 : 487-494.
- Feldman, R., 1997. "Review Essay (Carruthers and Craig)", *Philosophy and Phenomenological Research*, 57(1) : 205-221.
- Feldman, R., 1999. "Contextualism and Skepticism", *Philosophical Perspectives 1 : Epistemology* : 91-114.
- Feldman, R., 2001. "Skeptical Problems, Contextualist Solutions", *Philosophical Studies*, 103 : 61-85.
- Feldman, R., 2004. "Comments on DeRose's 'Single Scoreboard Semantics'", *Philosophical Studies*, 119(1-2) : 23-33.
- Friedman, M., 1997. "Philosophical Naturalism", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 71(2), 5-21.
- Fumerton, R., 1986. "Nozick's Epistemology", in *The Possibility of Knowledge : Nozick and His Critics*, ed. by Steven Luper-Foy, Totawa, Rowman & Allanheld, 163-81.
- Fumerton, R., 1996. *Metaepistemology and Skepticism*, Boston, Rowman and Littlefield.
- Fumerton, R., 2005. "The Challenge of Refuting Skepticism.", in *Contemporary Debates in Epistemology*, eds. Steup, M. & Ernest Sosa, 85-97, Oxford, Blackwell, 2005.
- Fumerton, R., 2006. *Epistemology*, Oxford and Cambridge, Blackwell.
- Fumerton, R., 2008. "Skepticism", in *Routledge Companion to Philosophy and Film*, Eds. Paisley Livingston and Carl Plantinga, Routledge.

- Fumerton, R., 2012. "Skepticism and Justification", *Continuum Companion to Epistemology*, Continuum Press, 141-160.
- Gettier, Edmund L., 1963. "Is Justified True Belief knowledge", *Analysis*, 23, 121-123.
- Ginet, C., 1975. *Knowledge, Perception and Memory*, Dordrecht, D. Reidel.
- Goldman, A., 1967. "A Causal Theory of Knowing", *The Journal of Philosophy* v. 64, 357-372.
- Goldman, A., 1976. "Discrimination and Perceptual Knowledge", *The Journal of Philosophy*, 73 : 771-791.
- Goldman, A., 1979. "What is Justified Belief ?", in *Justification and Knowledge*, George Pappas, ed., Dordrecht, D. Reidel, 1-23.
- Goldman, A., 1986. *Epistemology and Cognition*, Harvard, Harvard University Press.
- Granet, M., 1971. *Il pensiero cinese*, Adelphi Edizioni.
- Greco, J., 2008. "What's Wrong with Contextualism ?", *The Philosophical Quarterly*, 58(232) : 416-436.
- Grice, P., 1961. "The causal Theory of Perception", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Suppl. Vol XXXV.
- Grice, H. P., 1989. *Studies in the Way of Words*, Cambridge, MA : Harvard University Press.
- Hales, S., 1995. Epistemic Closure Principles, *Southern Journal of Philosophy*, 33 : 185-201.
- Hambourger, R., 1987. "Justified Assertion and the Relativity of Knowledge", *Philosophical Studies*, 51 : 241-269.
- Hannon, R., 2013. "The Practical Origins of Epistemic Contextualism", *Erkenntnis*, 78(4) : 899-919.
- Hawthorne, J., 2014. "The Case for Closure," in *Contemporary Debates in Epistemology*, Steup, M., Turri, J., and Sosa, E. (eds.), West Sussex, John Wiley and Sons, 40-56.
- Heller, M., 1999a. "Relevant Alternatives and Closure", *Australasian Journal of Philosophy*, 77(2) : 196-208.
- Heller, M., 1999b. "The Proper Role for Contextualism in an Anti-Luck Epistemology", *Philosophical Perspectives*, 13 (Epistemology) : 115-129.
- Henderson, D., 2009. "Motivated Contextualism", *Philosophical Studies*, 142(1) : 119-131.
- Hookway, C., 1996. "Questions of Context", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 96(Part 1) : 1-16.
- Jaeger, C. 2004. "Skepticism, Information, and Closure : Dretske's Theory of Knowledge", *Erkenntnis*, 61 : 187-201.

- Jeffrey, R., 1965. *The logic of decision*, New York, McGraw-Hill.
- Johnsen, B. C., 2001. "Contextualist Swords, Skeptical Plowshares", *Philosophy and Phenomenological Research*, 62(2) : 385-406.
- Klein, P., 1981. *Certainty : A Refutation of Scepticism*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Klein, P., 1995. "Skepticism and Closure : Why the Evil Genius Argument Fails", *Philosophical Topics*, 23.1 : 213-236.
- Klein, P., 2000. "Contextualism and the Real Nature of Academic Skepticism", *Philosophical Issues*, 10 : 108-16.
- Klein, P., 2005. "Skepticism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponible en ligne à l'adresse <https://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/skepticism/>
- Kompa, N., 2002. "The Context Sensitivity of Knowledge Ascriptions", *Grazer Philosophische Studien*, 64 : 11-18.
- Kornblith, H., 2000. "The Contextualist Evasion of Epistemology", *Philosophical Issues*, 10 : 24-32.
- Kripke, S., 1980. *Naming and Necessity*, Harvard, Harvard University Press.
- Kripke, S., 2011. "Nozick on Knowledge," in *Philosophical Troubles* (Collected Papers, Volume 1), New York, Oxford University Press.
- Lawlor, K., 2013. *Assurance : An Austinian View of Knowledge and Knowledge Claims*, Oxford, Oxford University Press.
- Lehrer, K., 1971. "Why Not Skepticism ?", *The Philosophical Forum*, 2.3, 283-298.
- Lehrer, K., 1986. "The coherence theory of knowledge", *Philosophical Topics*, 14, 5-25.
- Leite, A., 2007, "How to Link Assertion and Knowledge Without Going Contextualist : A Reply to DeRose's 'Assertion, Knowledge, and Context'", *Philosophical Studies*, 134 : 111-129.
- Lewis, D., 1968. "Counterpart Theory and Quantified Modal Logic", *Journal of Philosophy*, 65 : 113-126.
- Lewis, D., 1973. *Counterfactuals*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lewis, D., 1973. "Counterfactuals and Comparative Possibility", *Journal of Philosophical Logic*, 2(4), 418-446.
- Lewis, D., 1979. "Counterfactual Dependence and Time's Arrow", *Noûs*, 13(4), 455-476.
- Lewis, D., 1986. *On the Plurality of Worlds*, Oxford, Blackwell Publishers.
- Lewis, D., 1996. "Elusive Knowledge", *Australian Journal of philosophy*, 74, 4, 549-567.
- Littlejohn, C., 2011. "Concessive Knowledge Attributions and Fallibilism", *Philosophy and*

Phenomenological Research, 83(3) : 603-619.

Ludlow, P., 2005. "Contextualism and the New Linguistic Turn in Epistemology", in Preyer and Peter, eds., 11-50.

Luper, S., 1984. "The Epistemic Predicament : Knowledge, Nozickian Tracking, and Skepticism", *Australasian Journal of Philosophy*, 62 : 26-50.

Luper, S., (ed.), 1987. *The Possibility of Knowledge : Nozick and His Critics*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers.

Luper, S., 2003a. "Indiscernability Skepticism", in S. Luper 2003b, 183-202.

Luper, S., (ed.) 2003b. *The Sceptics*, Hampshire, Ashgate Publishing, Limited.

Luper, S., 2004. "Epistemic Relativism", *Philosophical Issues*, 14, supplément de *Noûs*, 2004, 271-295.

Luper, S., 2006. "Dretske on Knowledge Closure", *Australasian Journal of Philosophy*, 84(3) : 379-394.

Luper, S., 2016. "Epistemic Closure", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponible en ligne à l'adresse <https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/closure-epistemic/>

Malcolm, N., 1963. *Knowledge and Certainty*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall.

McKenna, R., 2013. "'Knowledge' Ascriptions, Social Roles and Semantics", *Episteme*, 10(4) : 335-350.

Montminy, M., 2007. "Epistemic Contextualism and the Semantics-Pragmatics Distinction", *Synthese*, 155 : 99-125.

Montminy, M., 2009. "Contextualism, Invariantism, and Semantic Blindness", *Australasian Journal of Philosophy*, 87(4) : 639-657.

Moore, G.E., 1962a. "Proof of the External World," in *Philosophical Papers*, New York, NY : Collier Books, 127-150.

Moore, G. E., 1962b. "Certainty" in *Philosophical Papers*, New York, NY : Collier Books, 227-251.

Nagel, J., 2008. "Knowledge Ascriptions and the Psychological Consequences of Changing Stakes", *Australasian Journal of Philosophy*, 86(2) : 279-294.

Neta, R., 2002. "S knows that P", *Noûs*, 36(4) : 663-681.

Neta, R., 2003a. "Skepticism, Contextualism, and Semantic Self-Knowledge", *Philosophy and Phenomenological Research*, 67(2) : 397-411.

Neta, R., 2003b. "Contextualism and the Problem of the External World", *Philosophy and Phenomenological Research*, 66(1) : 1-31.

- Nozick, R., 1981. *Philosophical Explanations*, Cambridge, Harvard University Press.
- Oakley, I.T., 1976. "An Argument for Scepticism Concerning Justified Beliefs", *American Philosophical Quarterly*, 13 : 221-8.
- Olin, L., & Doris, J. M., 2014. Vicious minds : Virtue epistemology, cognition, and skepticism, *Philosophical Studies*, 168, 665-92.
- Olin, L., 2017. "Is Every Epistemology a Virtue Epistemology ?", in *Epistemic Situationism*, Alfano M. & Fairweather A. (eds.), Oxford, Oxford University Press.
- Papineau, D., 1992. "Reliabilism, Induction, and Scepticism", *The Philosophical Quarterly*, 42 : 1-20.
- Pollock, J. L., 1986. *Contemporary Theories of Knowledge*, Savage, Maryland, Rowman & Littlefield.
- Pritchard, D., 2000. "Closure and Context", *Australasian Journal of Philosophy*, 78(2) : 275-280.
- Pritchard, D., 2002. "Two Forms of Epistemological Contextualism", *Grazer Philosophische Studien*, 64 : 19-55.
- Pritchard, D., 2007. "Anti-Luck Epistemology", *Synthese*, 158 : 227-298.
- Pritchard, D., 2010. "Contextualism, Skepticism, and Warranted Assertibility Manoeuvres", in Campbell *et al.*, eds., 85-103.
- Peirce, C. S., 1868. "Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man", *Journal of Speculative Philosophy* 2 (2), 103-114.
- Peirce, C. S., 1877. "The Fixation of Belief", *Popular Science Monthly*, 12, 1-15.
- Putnam, H., 1977. "Realism and Reason", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Vol. 50, No. 6, 483-498.
- Quine, W.V. & Ullian, J.S., 1978, *The Web of Belief*, 2nd edition, New York, Random House.
- Ramsey, F. P., 1926. "Truth and probability", *Philosophy of Probability : Contemporary Readings*, Routledge, 52-94.
- Ramsey, F. P., 1990. *Philosophical papers*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ramsey, F. P., 2000. *Foundations of Mathematics and other Logical Essays*, London, Routledge.
- Rysiew, P., 2001. "The Context-Sensitivity of Knowledge Attributions", *Noûs*, 35(4) : 477-514.
- Rysiew, P., 2005. "Contesting Contextualism", *Grazer Philosophische Studien*, 69: 51-70.
- Rysiew, P., 2016. "Epistemic Contextualism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponible en ligne à l'adresse <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/contextualism-epistemology/>
- Roush, S., 2005. *Tracking Truth : Knowledge, Evidence and Science*, Oxford, Oxford University Press.

- Russell, B., 1948. *Human Knowledge : Its Scope and Limits*, London, George Allen & Unwin.
- Schaffer, J., 2004. "From Contextualism to Contrastivism", *Philosophical Studies*, 119(1-2) : 73-103.
- Schaffer, J., 2005. "What Shifts ? Thresholds, Standards, or Alternatives ?", in Preyer and Peter, eds., 115-130.
- Schiffer, S., 1996. "Contextualist Solutions to Skepticism", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 96 : 317-333.
- Schiffer, S., 2004. "Skepticism and the Vagaries of Justified Belief", *Philosophical Studies*, 103 : 161-84.
- Shatz, D., 1987. "Nozick's Conception of Skepticism", in *The Possibility of Knowledge*, S. Luper (ed.), Totowa, NJ : Rowman and Littlefield.
- Sosa, E., 1964. "The Analysis of 'S knows that p'", *Analysis*, 25 : 1-8.
- Sosa, E., 1986. "On Knowledge and Context", *The Journal of Philosophy*, 83 : 584-585.
- Sosa, E., 1988. "Knowledge in Context, Skepticism in Doubt", *Philosophical Perspectives, Volume 2* : 139-155.
- Sosa, E., 2000. "Skepticism and Contextualism", *Philosophical Issues*, 10 : 1-18.
- Sosa, E., 2004. "Replies", in Greco, ed., 275-325.
- Sosa, E., 2008. "Skepticism and Perceptual Knowledge" in *Epistemology : New Essays*, Q. Smith (ed.), Oxford, Oxford University Press, 121-135.
- Stainton, R., 2010. "Contextualism in Epistemology and the Context-Sensitivity of 'Knows'", in Campbell *et al.*, eds, 137-163.
- Stalnaker, R., 1970. "Pragmatics", *Synthese*, 22(1/2), 272-289.
- Stalnaker, R., 2002. "Common Ground", *Linguistics and Philosophy*, 25 : 701-721.
- Stanley, J., 2004. "On the Linguistic Basis for Contextualism", *Philosophical Studies*, 119(1-2) : 119-146.
- Stanley, J., 2005a. "Fallibilism and Concessive Knowledge Attributions", *Analysis*, 65(2) : 126-31.
- Stanley, J., 2005b. *Knowledge and Practical Interests*, New York and Oxford, Oxford University Press.
- Steup, M., 2006. "The Analysis of Knowledge", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponible en ligne à l'adresse <https://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/knowledge-analysis/>
- Stine, G. C., 1971. "Dretske on Knowing the Logical Consequences," *Journal of Philosophy*, 68 :

296-299.

Stine, G. C., 1976. "Skepticism, Relevant Alternatives, and Deductive Closure", *Philosophical Studies*, 29 : 249-261.

Stroud, B., 1984. *The Significance of Philosophical Scepticism*, Oxford, Clarendon Press.

Stroud, B., 1989. "Understanding human knowledge in general", in Clay, M. & Lehrer (eds.), *Knowledge and scepticism*, Boulder, Westview Press, 31-50.

Tiercelin, C., 2005 (édition augmentée 2016). *Le Doute en question*, Paris, Editions de l'éclat, Paris.

Turri, J., 2010. "Epistemic Invariantism and Speech Act Contextualism", *The Philosophical Review*, 119(1) : 77-95.

Unger, P., "A Defense of Skepticism", *The Philosophical Review*, LXXX : 198-219.

Unger, P., 1975. *Ignorance : A Case for Scepticism*, Oxford, Oxford University Press.

Unger, P., 1984. *Philosophical Relativity*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Unger, P., 1986. "The Cone Model of Knowledge", *Philosophical Topics*, 14(1) : 125-178.

Vogel, J., 1987. "Tracking, Closure and Inductive Knowledge" in Luper-Foy 1987.

Vogel, J., 1990a. "Cartesian Skepticism and Inference to the Best Explanation", *Journal of Philosophy*, 87(11) : 658-666.

Vogel, J., 1990b. "Are there Counterexamples to the Closure Principle", in Ross, M. & Ross, G. eds., *Doubting : Contemporary Perspectives on Skepticism*, Dordrecht, Kluwer.

Vogel, J., 2014. "The Refutation of Skepticism," in *Contemporary Debates in Epistemology*, Steup, M., Turri, J., and Sosa, E. (eds.), West Sussex, John Wiley and Sons, 108-120.

Van Fraassen, B., 1966. "Singular Terms, Truth Value Gaps, and Free Logic", *Journal of Philosophy*, 63 (17) : 481-495.

Van Fraassen, B., 1968. "Presupposition, Implication and Self Reference", *Journal of Philosophy*, 65 (5) :136-152.

Williams, M., 1991. *Unnatural Doubts : Epistemological Realism and the Basis of Skepticism*, Cambridge, MA : Blackwell.

Williams, M., 2001. *Problems of Knowledge*, Oxford and New York, Oxford University Press.

Williamson, T., 1995. "Is knowing a state of mind ?", *Mind*, 104.

Williamson, T., 2000. *Knowledge and Its Limits*, Oxford, Oxford University Press.

Williamson, T., 2005a. "Knowledge, Context, and the Agent's Point of View", in Preyer & Peter, eds., 91-114.

Williamson, T., 2005b, "Contextualism, Subject-Sensitive Invariantism and Knowledge of Knowledge", *The Philosophical Quarterly*, 55(219) : 213-35.

Wittgenstein, L., 1969. *On Certainty*, Oxford, Basil Blackwell.

Wright, C., 2004. "Wittgensteinian Certainties", in D. McManus, ed., 22-55.

Wright, C., 2005. "Contextualism and Skepticism : Even-Handedness, Factivity, and Surreptitiously Raising Standards," *The Philosophical Quarterly*, 55(219) : 236-62.

Yourgrau, P., 1983. "Knowledge and Relevant Alternatives", *Synthese*, 55 : 175-190.