

## POURQUOI LE PROBLEME DE GETTIER EST-IL SI IMPORTANT ?<sup>1</sup>

Julien Dutant (Université de Genève)

Dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, le problème dit « de Gettier » est apparu comme un problème majeur de la philosophie de la connaissance de tradition analytique, à l'égal des problèmes sceptiques traditionnels du trilemme d'Agrippa et de la connaissance du monde extérieur. Il a amené des philosophes à inventer et discuter des « cas Gettier » plus ou moins saugrenus comme le suivant :

LE MOUTON. Sur la base de ce qu'elle voit, la bergère croit qu'il y a un mouton à quelque distance dans le champ. En réalité, ce qu'elle voit est un rocher en forme de mouton. Mais il se trouve qu'il y a un mouton juste derrière le rocher. La croyance de la bergère est vraie, et elle est justifiée; néanmoins elle ne *sait* pas qu'il y a un mouton dans le champ.<sup>2</sup>

Chez beaucoup de philosophes, analytiques inclus, les exemples de ce genre provoquent un rire plus ou moins nerveux, voire une réaction proche du dégoût. Ces attitudes s'expliquent en partie par ce qu'on pourrait appeler le *syndrome du jeune Socrate*, qui consiste à trouver certaines choses trop basses ou triviales pour être dignes de théorie.<sup>3</sup> Mais elles reflètent aussi l'idée, plus défendable, qu'on ne peut rien tirer de solide d'exemples aussi farfelus.

Les tentatives de résoudre le problème de Gettier ont en outre mené certains philosophes à proposer des analyses de la connaissance dont les multiples clauses évoquent inmanquablement les épicycles de la théorie du mouvement lunaire de l'*Almageste* :

---

<sup>1</sup> Je remercie Pascal Engel et Anne Meylan pour plusieurs discussions et leurs commentaires et suggestions, John Greco et Kevin Mulligan pour plusieurs discussions, et Annie Dutant pour sa relecture. Les erreurs et obscurités restantes sont de moi. Je remercie aussi les participants du 4<sup>e</sup> *Latin Meeting in analytical philosophy* à l'Université de Gênes et de la 2<sup>e</sup> *Graduate conference* de l'Université d'Europe Centrale à Budapest, où une partie de cet article a été présentée, ainsi que Vasso Kindi et Sara Neva pour leurs commentaires. Merci enfin à Patrick Ducray pour son invitation, sa patience et son soutien.

<sup>2</sup> Variante d'un cas de Chisholm (1977 :105).

<sup>3</sup> Je fais bien sûr allusion ici au passage du *Parménide* (130c-e) où le jeune Socrate écarte comme « trop absurde », et sans argument, l'hypothèse d'une Idée de la boue, des poils ou de la saleté, à quoi Parménide lui répond qu'il est « encore jeune » et que « la philosophie ne [l']a pas encore saisi de cette ferme emprise dont [...] elle [le] saisira un jour, le jour où [il] n'aura plus de mépris pour aucune de ces choses. »

« S sait que  $p$  si et seulement si

(i)  $p$  est vrai,

(ii) S croit que  $p$ ,

(Si  $p$  est “une proposition de base dans le contexte C”, et S la considère de façon justifiée comme étant dans le contexte C, (i) et (ii) sont conjointement nécessaires et suffisantes pour que S sache que  $p$ . Si  $p$  est “non-basique”, alors il faut aussi (iii) :)

(iii) S est objectivement justifié à croire que  $p$  ; c’est-à-dire :

(1) Il y a un ensemble de raisons  $Er_i$  tel que : S sait que les membres de  $Er_i$  sont vraies, et que  $Er_i$  fournit suffisamment de raisons en faveur de  $p$  ; dans lequel aucune raisons  $r_i$  n’est ni superflue ni en faveur de non- $p$  dans le contexte des autres, et S ne croit pas qu’il en aille autrement, étant en fait justifié à croire que chacune des  $r_i$  a une force évidentielle positive en faveur de  $p$  dans le contexte des autres, à moins que sa croyance ne requière pas de justification ; et S considérerait tout  $Er_i$  plus faible comme n’étant pas assez fort dans le contexte des raisons contraires qu’on aurait pu raisonnablement s’attendre que S ait;

(2) Il n’y a pas d’ensemble de raisons  $Es_i$  (a) qui soit vrai et discrédite  $p$  au point que «  $Er_i$  fournit suffisamment de raisons en faveur de  $p$  », tout en étant vrai dans un contexte neutre, ne serait pas vrai dans le contexte de l’ensemble  $Es_i$  ; et (b) dont on aurait pu raisonnablement s’attendre que S découvre qu’il soit vrai, ou qu’il le sache, et qu’il découvre ou sache la vérité de (a) ;

(3) S ne croit pas qu’il y a quelque  $Es_i$  qui satisfasse 2(a) et est justifié à ne pas le croire à moins que le fait qu’il ne le croie pas ne requière pas de justification ; et

(4) si la croyance de S en  $p$  est substantiellement fondée sur un témoignage que  $p$ , ou que  $r_i$ , alors le témoin en question sait que  $p$  ou que  $r_i$  »<sup>4</sup>.

De tels monstres théoriques ont suggéré à certains que le projet même de « résoudre le problème de Gettier » était mal conçu dès le départ.<sup>5</sup> Et chez beaucoup d’autres, ils ont suscité une lassitude et un scepticisme vis-à-vis des discussions du problème de Gettier.<sup>6</sup>

L’incongruité de nombreux « cas Gettier » et la complexité des analyses qu’ils ont provoquées pourraient à elles seules expliquer pourquoi le problème de Gettier est largement passé inaperçu chez les philosophes autres qu’analytiques, et pourquoi, même s’il est célèbre chez ces derniers, nombreux sont ceux qui en minimisent la portée.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Sosa (1964 :7-8).

<sup>5</sup> Pour une revue et une critique des positions selon lesquelles le problème de Gettier est un faux problème, voir Lycan (2006).

<sup>6</sup> Voir par exemple Williamson (2000b : 274-275).

<sup>7</sup> Pour des philosophes analytiques qui minimisent la portée du problème de Gettier (parfois alors même qu’ils avancent une solution), voir par exemple Armstrong (1973 :152-153) et Kaplan (1985 :350). En ce qui concerne les non-analytiques, il faut avouer que les principales raisons de leur désintérêt pour la philosophie de la connaissance post-Gettier sont, d’une part, une méfiance répandue envers certaines notions traditionnelles comme la vérité, la connaissance ou la réalité, et d’autre part, un désintérêt pour la philosophie analytique en général.

Je soutiendrai ici qu’au contraire, le problème de Gettier est *si* important qu’il porte en lui une leçon sur la connaissance que peu de branches de la philosophie peuvent se permettre d’ignorer. En effet, quarante-cinq ans après son apparition, un consensus est en train d’émerger à propos de la façon dont il doit être résolu, à savoir que la connaissance est soumise à une condition dite de « sécurité » selon laquelle, en gros, on ne sait que lorsqu’on n’aurait pas pu facilement se tromper. Pour aussi anodine qu’elle paraisse, cette condition amène plus largement à concevoir la notion traditionnelle de *raisons* en termes de *relations de faits* plutôt que de *relations d’idées*, ou, comme je le dirai ici, en termes « modaux » plutôt qu’ « évidentiels ». Dans la conception traditionnelle, le fait qu’une pensée soit une raison pour une autre se lit, pour ainsi dire, sur leurs contenus respectifs ; par exemple, l’une est la pensée qu’*il me semble qu’il pleut*, et l’autre la pensée qu’*il pleut*. Dans la conception modale, c’est une affaire de relation entre les faits que l’une et l’autre se produisent, et (le plus souvent) d’autres faits. Par exemple, la pensée qu’*il me semble qu’il pleut* a tendance à se produire quand il pleut, et donc quand ma pensée qu’*il pleut* est vraie, et ce sont ces faits qui font de la première une raison pour la seconde. Les relations que ces faits entretiennent sont de type « modal », c’est-à-dire causales, probabilistes ou de co-occurrence nécessaire, possible ou impossible. La conception modale de la rationalité qui en découle a des implications pour les domaines les plus divers de la philosophie ; nous essaierons d’en explorer quelques-unes ici, pour l’épistémologie, l’éthique et la philosophie de l’action, l’esthétique, et la conception de la philosophie elle-même, mais elles restent pour l’essentiel à découvrir.

Cette leçon est plus aisée à voir si on replace le problème de Gettier dans une perspective plus large. C’est pourquoi je prendrai ici pour point de départ une énigme qui, à ma connaissance, n’a jamais été discutée : *pourquoi le problème de Gettier n’est-il pas apparu plus tôt dans l’histoire de la philosophie ?* Cette énigme permet de situer le problème dans un contexte philosophique plus large que de coutume. Pour y répondre, j’avancerai l’hypothèse de la *chute de l’Ur-fondationnalisme*, selon laquelle les philosophes antérieurs au XXe siècle partageaient largement une même conception de la connaissance, que j’appelle l’« *Ur-fondationnalisme* », pour laquelle le problème de Gettier ne se pose pas, mais qui ne résiste pas au problème de l’induction de Hume. Elle doit donc être révisée ; mais il y a deux façons de le faire, qui correspondent à l’« *internalisme* » et à l’« *externalisme* » au cœur des débats dans la philosophie de la connaissance des trente dernières années. La révision « *internaliste* » apparaît avec Peirce, Popper, et Chisholm, et c’est pour elle que le problème de Gettier se pose – et avec elle qu’il apparaît. Mais si, comme un consensus croissant le suggère, la solution au problème de Gettier en termes de « sécurité » est la bonne, il faut au contraire adopter la conception « *externaliste* » de la connaissance. C’est la première leçon du problème de Gettier. La seconde leçon, que je présenterai simplement comme plausible, est qu’il faut étendre l’*externalisme* à

la notion de raisons, en concevant ces dernières de façon modale. La conception entièrement externaliste qui en résulte a des implications qui s'étendent bien au-delà de la philosophie de la connaissance.

Nous procéderons ainsi. La première partie présente le problème de Gettier et l'énigme de son apparition tardive. La seconde défend l'hypothèse de la chute de l'*Ur*-fondationnalisme et montre en quoi elle résoudrait l'énigme. La troisième introduit le débat entre « internalisme » et « externalisme » et tire les deux leçons du problème de Gettier : la première, bien établie, qu'il faut adopter l'externalisme sur la connaissance, et la seconde, seulement plausible, que l'on doit étendre l'externalisme aux raisons. La quatrième explore les implications possibles de l'externalisme. L'épilogue revient sur la conception de l'histoire de la philosophie implicite dans notre hypothèse.

## **I. Le problème de Gettier et l'énigme de son apparition tardive**

### *1.1 Le rejet méthodologique de l'élitisme épistémique*

A première vue, nous savons beaucoup de choses : par exemple, vous savez sans doute ce que vous avez mangé hier, que Napoléon Bonaparte est né en Corse, ou encore qu'en général les gens n'apprécient pas d'être bousculés. Inversement, vous ignorez probablement quel temps il fera à Genève dans vingt-deux jours, quel est mon second prénom, et combien de gens ont mangé des navets la semaine dernière.

Le simple fait de discuter des cas « ordinaires » de connaissance peut susciter l'objection de philosophes qui restreignent leur attention aux cas plus nobles ou exceptionnels comme la connaissance scientifique ou de supposées connaissances philosophiques spéciales (dialectique platonicienne, certitude cartésienne, expérience phénoménologique, etc.). Appelons cela l'*élitisme épistémique*. Outre le soupçon de syndrome du jeune Socrate, l'élitisme épistémique commet une erreur méthodologique semblable à celle d'alchimistes ignorant les phénomènes physiques simples et communs comme le poids au profit de phénomènes spectaculaires ou rares.<sup>8</sup> En effet, les connaissances « ordinaires » sont plus universellement et sûrement reconnues comme telles : les anciens Grecs pensaient aussi savoir ce qu'ils avaient mangé la veille, et s'il fallait choisir entre parier que nous savons qu'il existe des neutrons et parier que nous savons qu'il pleut souvent sur Terre, rares sont ceux qui choisiraient la première option. Elles posent aussi moins de difficultés d'un coup,

---

<sup>8</sup> Bien sûr, cela n'empêche pas qu'une fois qu'on dispose de plusieurs théories satisfaisantes pour les phénomènes simples, il faille faire appel à des cas rares pour départager ou tester ces théories. En philosophie de la connaissance, les cas Gettier jouent souvent ce rôle.

là où, par exemple, les connaissances mathématiques ou morales (s'il y en a) soulèvent aussi des interrogations quant à la nature de leurs objets. Et il n'est pas non plus évident qu'en tant que connaissances elles diffèrent des réalisations les plus élevées de la science. Enfin même si, comme Platon ou Descartes, vous insistez pour mettre ces dernières à part, ce serait une concession énorme au scepticisme que de dire que nous ne savons rien du reste. Il y a donc un projet légitime à rechercher si quelque chose distingue les connaissances « ordinaires » de l'ignorance, et si oui quoi.

### ***1.2 La conception « traditionnelle » de la connaissance comme croyance vraie et justifiée***

Qu'est-ce qu'une connaissance, donc ? C'est au moins une croyance vraie.<sup>9</sup> S'il n'est pas le cas que Jean croit que Jacques-Yves Cousteau est mort, alors Jean ne *sait* pas que Jacques-Yves Cousteau est mort. Et si Jean croit que Cousteau est vivant, alors il ne *sait* pas que Cousteau est vivant, puisque c'est faux – tout au plus croit-il le savoir.

Par « croyance » on entend ici le simple fait de *tenir pour vrai* quelque chose, qui ne s'oppose pas au savoir.<sup>10</sup> On peut ne pas en être présentement conscient : par exemple, vous tenez probablement pour vrai que l'herbe ne pousse pas sur le cuir chevelu, mais vous n'y avez peut-être pas pensé jusqu'ici. Nous prendrons « vérité » en un sens minimal : à savoir, dire que la croyance que Jacques-Yves Cousteau est mort est vraie revient simplement à dire que Jacques-Yves Cousteau est mort ; de même, dire que la croyance que le Cenovis est délicieux est vraie revient à dire que le Cenovis est délicieux. Libre à vous de soutenir ensuite qu'en un sens plus substantiel de « vrai », « le Cenovis est délicieux » n'est pas une affirmation vraie ou fausse, mais (par exemple) l'expression d'une approbation.<sup>11</sup> La notion minimale de vérité nous permet de laisser ces questions de côté.<sup>12</sup>

Il ne suffit toutefois pas d'avoir une croyance vraie pour savoir.<sup>13</sup> Si Pierre croit qu'il va gagner à la loterie parce qu'il est persuadé que c'est son jour de chance, et qu'il gagne, il ne savait pas qu'il allait gagner. La connaissance requiert quelque

<sup>9</sup> Voir Engel (2007 : 24-27) pour une discussion plus détaillée de ce point.

<sup>10</sup> C'est l'usage ordinaire du mot « croyance » en philosophie de l'esprit contemporaine. Il correspond à l'usage de *credo* et ses variantes chez Descartes (par exemple 1641/1904, II, 25, ou 1644/1905, I, §6), et au *Fürwahrhalten* (« tenir pour vrai », traduit par A. Renaut par « créance ») de Kant (1781/2007, Canon, III, A820/B848).

<sup>11</sup> Les formes classiques de ce genre de position, dite *expressiviste*, sont l'émotivisme d'Ayer (1936) et le prescriptivisme de Hare (1952). Voir aussi, plus récemment, Blackburn (1993).

<sup>12</sup> La notion minimale de vérité, inspirée de Tarski, est défendue par Horwich (1990). Voir Engel (1998), pour une discussion critique, ainsi qu'Engel (1989, V.3) sur la théorie « redondantiste » de la vérité, dont la théorie minimaliste est issue.

<sup>13</sup> Voir là-dessus Engel (2007 : 23-24).

chose en plus. Une suggestion naturelle serait qu'elle requiert d'avoir de *bonnes raisons* à l'appui de sa croyance. Les raisons de Pierre n'étaient pas bonnes, et c'est pour cela qu'il ne savait pas qu'il allait gagner. Lorsqu'une croyance s'appuie sur de bonnes raisons, on dit qu'elle est *justifiée* : les connaissances seraient donc des croyances vraies et justifiées.<sup>14</sup>

### 1.3 La conception faillibiliste des raisons

Une *raison* pour une connaissance ou une croyance peut être une autre connaissance : par exemple, Pierre sait qu'il a gagné parce qu'il sait que le journal donne son numéro gagnant. Mais on peut aussi compter comme raisons les expériences perceptives, mémorielles ou celle de l'évidence.<sup>15</sup> Les conditions auxquelles une raison est *bonne* resteraient à déterminer, mais la seule chose qui importe ici est qu'une raison peut être suffisante pour savoir quelque chose *même si elle n'implique pas logiquement que la croyance qu'elle appuie est vraie*.<sup>16</sup> Par exemple, on peut apprendre les résultats de la loterie en lisant le journal : pourtant, la seule raison que cette lecture procure, c'est que le journal a donné tel numéro gagnant, ce qui est logiquement compatible avec le fait que le numéro gagnant soit en réalité un autre. De même, le fait qu'il me semble voir une pomme sur la table est logiquement compatible avec le fait qu'il n'y ait qu'une peau de pomme à cet endroit. On peut appeler « faillibles » de telles raisons, car elles n'excluent pas entièrement la possibilité de l'erreur.<sup>17</sup> Le *faillibilisme* est l'idée que de telles raisons peuvent suffire à la connaissance ; pour ses défenseurs, ne pas l'admettre conduit directement au scepticisme en ce qui concerne les connaissances ordinaires, sinon la plupart des connaissances. Comme le dit Stewart Cohen dans un article classique :

<sup>14</sup> Bien qu'on s'accorde à qualifier de « traditionnelle » l'analyse de la connaissance comme croyance vraie et justifiée, on en trouve peu de formulations explicites avant sa critique par Gettier : outre peut-être le *Théétète* de Platon, sur lequel nous reviendrons, les principales sont Chisholm (1957 : 16) et Ayer (1952). Comme le remarque A. Plantinga (1993 : 6-7), c'est un peu comme si Gettier avait découvert l'analyse traditionnelle en même temps qu'il la détruisait.

<sup>15</sup> Sans quoi l'analyse « traditionnelle » doit admettre une circularité ou une régression à l'infini. Certains philosophes sont prêts à le faire. Voir Lehrer (1986) et BonJour (1985) pour des théories cohérentistes acceptant la circularité (BonJour a abandonné cette position depuis), et Klein (1999) pour une théorie infiniste acceptant la régression. Voir aussi les clarifications importantes de Sosa (1980a) sur ces questions.

<sup>16</sup> Nous dirons qu'une raison *r* implique logiquement *p* si et seulement si *r* et *non-p* est autocontradictoire. Par exemple, *que Pierre a deux enfants* est une raison qui implique logiquement que Pierre a des enfants, parce que « Pierre a deux enfants et n'a pas d'enfants » est autocontradictoire. De même, cette raison implique logiquement que la croyance que Pierre a des enfants est vraie.

<sup>17</sup> Suivant l'usage dans la littérature – par exemple Pritchard (2005 : 17-18) ou Engel (2007 : 27) – je ne précise pas ici quelle notion de possibilité est en jeu. Nous verrons section (3.1) que c'est une question cruciale.

« Le faillibilisme en épistémologie est accepté de façon quasiment universelle. Toute théorie de la connaissance qui accepterait le principe selon lequel S ne sait  $q$  sur la base de la raison  $r$  que si  $r$  implique  $q$  est condamnée à une conclusion sceptique. Les théories faillibilistes rejettent ce principe d'implication, évitant par là ce résultat sceptique immédiat. »<sup>18</sup>

#### 1.4 Le problème de Gettier

Le problème de Gettier est le fait qu'il ne suffit pas d'avoir une croyance vraie et justifiée de façon faillible pour savoir. E. Gettier l'a posé en 1963 dans un article de deux pages, en présentant une paire de cas dont le suivant :

BROWN A BARCELONE. Smith a de bonnes raisons de croire que son collègue Jones possède une Ford : il l'a toujours vu se rendre au bureau dans la même Ford. Smith n'a aucune idée d'où se trouve son second collègue, Brown, mais il sait qu'il peut déduire de sa croyance précédente la suivante : Jones possède une Ford ou Brown est à Barcelone.<sup>19</sup> En fait, Jones ne possède pas de Ford, mais utilise celle de son frère ; cependant il se trouve que Brown est à Barcelone.<sup>20</sup>

La croyance de Smith est vraie (parce que Brown est à Barcelone) et justifiée (parce qu'il a de bonnes raisons de croire que Jones possède une Ford, et donc de croire que Jones possède une Ford ou Brown est à Barcelone), mais ce n'est pas une connaissance, parce que c'est par pur hasard qu'elle est vraie.

L'article de Gettier est l'un des plus célèbres de la philosophie analytique – à tel point qu'étonné de découvrir qu'il n'existait pas encore en français, j'en fis mon premier travail de traduction.<sup>21</sup> Son histoire est presque devenue une légende. Edmund Gettier, tout juste docteur, l'aurait écrit dans l'urgence pour trouver un poste, prenant pour cible une analyse de la connaissance dont la popularité l'agaçait parce qu'elle lui paraissait clairement fautive. Quelques auteurs y ont d'abord répondu par de légers amendements à la théorie traditionnelle.<sup>22</sup> Mais d'autres leur ont opposé de nouveaux exemples du type de ceux de Gettier, et il s'est avéré rapidement que le problème n'était pas aisé à résoudre. La succession d'analyses amendées et de nouveaux contre-exemples a pris une ampleur énorme, les unes et les autres devenant de plus en plus compliqués et baroques, de sorte qu'en 1983, Robert Shope pouvait répertorier plus d'une vingtaine d'analyses différentes de la connaissance et plus de

<sup>18</sup> Cohen (1988). Voir aussi Tiercelin (2005, 54-55), Pritchard (2005 :17-18), et Engel (2007, 56-59).

<sup>19</sup> Le « ou » est inclusif, c'est-à-dire qu'il n'exclut pas que Jones possède une Ford *et* Brown soit à Barcelone.

<sup>20</sup> Gettier (1963).

<sup>21</sup> Cf. Dutant et Engel (2005).

<sup>22</sup> Voir par exemple Clark (1963) et Chisholm (1966, 23).

quatre-vingt dix exemples à la Gettier, pour la seule période 1963-1981.<sup>23</sup> On pourrait en dénombrer autant pour les vingt dernières années, même si elles ont été marquées par une certaine lassitude vis-à-vis du problème et une réticence des auteurs à prétendre l'avoir résolu.<sup>24</sup>

Après que Gettier a attiré l'attention sur eux, on s'est aperçu que les « cas Gettier », c'est-à-dire les cas de croyance vraie et justifiée qui ne sont pas des connaissances, étaient légion.<sup>25</sup> Ceux de la littérature, imaginaires, sont souvent farfelus, mais on en trouvera tout autant de naturels si on veut s'en donner la peine. Russell en avait donné un par avance : si par hasard vous regardez une horloge vingt-quatre heures après qu'elle se soit arrêtée, vous aurez une croyance vraie et justifiée sur l'heure qu'il est, mais pas une connaissance.<sup>26</sup> Avant lui, Platon avait discuté un cas proche d'un cas Gettier : celui d'un jury convaincu de l'innocence de l'accusé par un avocat menteur, mais où l'accusé est véritablement innocent.<sup>27</sup> On peut aisément en créer de réels : vous avez probablement acquis, à la lecture du paragraphe précédent, la croyance que l'article de Gettier fut mon premier travail de traduction. Je vous ai menti, c'est faux. Mais vous n'avez sûrement pas manqué d'en déduire que j'avais traduit cet article, ce qui est le cas. Cette dernière croyance est vraie et justifiée, puisqu'elle s'appuie sur une croyance elle-même justifiée par le fait que j'étais – à ce moment-là – digne de confiance, mais ce n'est pas une connaissance, puisque la croyance qui la justifie est fautive.<sup>28</sup> Et comme le font remarquer deux de mes étudiants, qui sont jumeaux, des cas Gettier non artificiels se produisent

<sup>23</sup> Shope (1983). Comme le signale Timothy Williamson (2008 : chap. 6), le succès de l'article de Gettier est d'ailleurs un bon contre-exemple à l'idée qu'en philosophie, la force des arguments tient avant tout à la position sociale et l'influence de leur auteurs. E. Gettier était un jeune doctorant inconnu et sans poste au moment de la publication de son article ; dix ans plus tard, il était largement admis que son article avait mis à bas l'analyse traditionnelle de la connaissance.

<sup>24</sup> E. Gettier a bien obtenu un poste, à l'Université du Massachussets, où il est aujourd'hui professeur honoraire. D'après W. Lycan (2006 n. 2), il dit n'avoir jamais lui-même prêté attention à la littérature suscitée par son article ; et il n'a en tout cas rien publié sur le problème qui porte son nom – ses intérêts se portent surtout sur la métaphysique et la philosophie des mathématiques. Certains des principaux philosophes de la connaissance contemporains (E. Conee et R. Feldman) ont néanmoins été ses étudiants à Amherst.

<sup>25</sup> Le lecteur en trouvera d'autres que ceux présentés ici dans Engel (2007 : 27-32) et Lycan (2006).

<sup>26</sup> Russell (1948/2002: 191-192). Russell avait aussi donné un cas à la Gettier dans (1912/1989, chap. XIII) : un sujet a la croyance vraie que le premier ministre britannique en 1912 a un nom qui commence par un B, parce qu'il croit à tort que c'est Balfour alors que c'est Bannerman qui est premier ministre. Mais Russell présentait les deux cas simplement comme des cas de croyances vraies qui ne sont pas des connaissances.

<sup>27</sup> *Théétète* 201a-c, 207a-208a. On en fait un cas Gettier en précisant que le jury a toutes les raisons de faire confiance à l'avocat.

<sup>28</sup> Je dois l'idée de créer intentionnellement une situation à la Gettier à Williamson (2008 : chap 6), qui dit l'avoir fait dans des conférences, en s'excusant de ne pas donner de présentation visuelle, suite à une première expérience désastreuse – alors qu'en fait il n'en a jamais donné du tout. L'auditoire acquerrait ainsi la croyance vraie et justifiée qu'il n'avait jamais donné de présentation visuelle réussie, mais ce n'était pas une connaissance. Voir Engel (2007 : 29n), et Williamson (2004, section 1) pour une critique des critiques au problème de Gettier basées sur le fait que ces cas sont souvent imaginaires.



fréquemment : quelqu'un a par exemple la croyance vraie et justifiée que l'un d'entre eux est la bibliothèque, sans pourtant le savoir parce que c'est l'autre qu'il a aperçu.<sup>29</sup>

Le problème de Gettier consiste à trouver une condition suffisante pour qu'une croyance vraie soit une connaissance, en sus ou en remplacement de la justification. Il a suscité une grande variété de réponses, des plus conservatrices aux plus révolutionnaires.<sup>30</sup> Il a aussi suscité une variété de positions qui le rejettent comme étant mal conçu pour une raison ou pour une autre.<sup>31</sup> Nous ne les examinerons pas ici. Nous nous tournerons plutôt vers une énigme qui, à ma connaissance, n'a jamais été discutée : celle de son apparition tardive.

### 1.5 L'énigme de l'apparition tardive du problème de Gettier

L'analyse de la connaissance mise à mal par le problème de Gettier est généralement présentée comme « une reformulation de la définition classique du *Théétète* »<sup>32</sup> de la connaissance comme « opinion droite pourvue de raison ». <sup>33</sup> En tout cas, les notions qu'elle met en jeu (croyance, vérité, et raison) ont toujours été à la disposition des philosophes. Qui plus est, un cas Gettier (à peu de chose près) était présent dans l'un des textes les plus lus de la philosophie, le *Théétète*.<sup>34</sup> Et, comme on l'a vu, ces cas abondent, et pas seulement comme expériences de pensée. Enfin, le problème s'expose simplement, comme j'ai tenté de le faire dans la section précédente, et comme Gettier le fait en deux pages. D'où cette énigme : *pourquoi le problème de Gettier n'a-t-il été découvert qu'en 1963, alors que tous les éléments pour le poser étaient familiers depuis Platon ?* Pour rendre celle-ci plus frappante encore, il faut rappeler que la conclusion du *Théétète* est aporétique, ce qui invite précisément à se demander si la dernière réponse avancée par Théétète est suffisante : autrement dit, le problème était sous le nez de tout le monde depuis deux millénaires, sans que personne ne le remarque !

<sup>29</sup> Merci à Pablo Carnino pour ce point.

<sup>30</sup> Côté conservateur – c'est-à-dire des analyses qui tentent de modifier minimalement la définition traditionnelle – on peut citer la définition en termes de « croyance vraie justifiée non défaite » de Lehrer and Paxson (1969) – voir section (3.2). Côté révolutionnaire, on peut citer l'analyse de Nozick (1981) qui abandonne la condition de justification et la remplace par la condition selon laquelle le sujet sait que *p* s'il n'aurait pas eu la croyance en question si *p* avait été faux.

<sup>31</sup> Voir Lycan (2006).

<sup>32</sup> Dutant et Engel (2005 : 13).

<sup>33</sup> Dans sa traduction récente du *Théétète* (Paris, Garnier Flammarion, 1994) M. Narcy rend *logos* par « définition ». Comme le fait remarquer P. Engel (2007 : 22 n.3), si cette traduction peut convenir au contexte précis de ce passage du *Théétète*, elle s'accorde moins aux autres occurrences de la définition dans le corpus platonicien (*Ménon* 98a, *Phédon* 76b et 97d-99d, *Banquet* 202a, *République* 534b, et *Timée* 51e), pour lesquelles le terme neutre et général de « raison » est préférable.

<sup>34</sup> On pourrait dire la même chose du cas de celui qui prend la bonne route pour Larissa sur la base de mauvaises informations (*Ménon* 97a).

Une façon d'écarter l'énigme serait de soutenir que le problème est idiosyncratique : il ne se pose que pour une définition bien précise de la connaissance, ou repose sur une notion spécifique de justification. C'est peu plausible. On peut certes distinguer finement de nombreuses notions de justification ou de bonnes raisons, mais le problème se poserait pour la plupart d'entre elles.<sup>35</sup> En fait, sa persistance vis-à-vis de la grande variété d'analyses de la connaissance avancées depuis quarante ans montre que c'est un problème robuste, c'est-à-dire qu'il ne dépend pas du détail des formulations. Une forme plus radicale de la thèse d'idiosyncrasie soutiendrait que le concept même de « connaissance » a changé, et que celui d'après lequel on ne « connaît » pas dans une situation à la Gettier est d'apparition récente.<sup>36</sup> Cela resterait à étayer : en particulier, pourquoi ne trouve-t-on pas de cas Gettier qualifié de « connaissance » chez nos prédécesseurs ?

Resterait à accepter que nos prédécesseurs ont manqué le problème. On pourrait avancer diverses explications : ils n'ont pas prêté attention à la définition de la connaissance ; il requiert une bonne dose d'imagination ; seule la rigueur et l'attention au détail des philosophes analytiques ont permis de le révéler, etc. On ne doit pas négliger cette possibilité. Il est en effet rétrospectivement frappant, au vu des débats intenses du dernier demi-siècle, de constater que les philosophes ne prenaient souvent pas la peine de définir la notion de connaissance, y compris lorsqu'elle était leur objet principal, considérant manifestement qu'elle allait de soi,<sup>37</sup> ou de les surprendre à utiliser inconsidérément l'opposition entre connaissance et erreur, cette dernière définie comme croyance fautive, ce qui suggère que la connaissance se réduit à la croyance vraie.<sup>38</sup>

J'avancerai une hypothèse alternative : les philosophes antérieurs au XXe siècle ont ignoré le problème de Gettier, parce qu'ils adoptaient implicitement une définition de la connaissance qui exclut les cas Gettier. Leur concept de connaissance est le même que celui des contemporains dans la mesure où ils appliquent « connaissance » et « ignorance » dans les mêmes cas que nous – en particulier, ils n'auraient pas dit que les sujets des cas Gettier savent. Mais ils avaient une conception erronée des conditions qui étaient remplies lorsque nous connaissons : à

<sup>35</sup> Du moins, pour toutes les notions faillibilistes, comme nous le verrons dans la section (3.2).

<sup>36</sup> Cette position trouverait un appui indirect dans les expériences de Nichols, Stich et Weinberg (2003), qui montrent que l'idée que les sujets des cas Gettier ne savent pas est moins partagée chez les sujets indiens et extrême-orientaux que chez les occidentaux, et qu'elle n'est pas universelle chez ces derniers non plus (à peu près 50% chez les indiens et extrême-orientaux, contre 70% chez les occidentaux).

<sup>37</sup> C'est le cas de Descartes, par exemple au début de la seconde *Règle* : « Toute science est une connaissance certaine et évidente » (1628/1908, 362).

<sup>38</sup> Voir par exemple Russell (1926), qui définit la connaissance comme « accord de la croyance avec les faits », où l'accord est « un accord qui rend la croyance vraie » et rien n'indique dans ce texte qu'il entend autre chose par là que « croyance vraie » - et cela bien que Russell soit conscient que la connaissance n'est pas la simple croyance vraie, comme il le montre dans (1912/1989, chap. 13).

savoir, que lorsque nous connaissons nous aurions une marque mentale infaillible de la vérité. Si l'on requiert ce genre de justification pour connaître, cela exclut les cas Gettier, mais mène au scepticisme ; c'est pour l'éviter que ce réquisit a été amendé dans un sens faillibiliste au XXe siècle, ce qui a permis au problème de Gettier d'apparaître.

## II. L'hypothèse de la chute de l'Ur-fondationalisme

### 2. 1. L'Ur-fondationalisme

J'appelle « Ur-fondationalisme » les conceptions de la connaissance de la forme suivante : *toute connaissance est une croyance de base infaillible ou déduite d'une autre connaissance*. Soit :

(1) Il y a un ensemble de croyances de base qui ne peuvent pas être fausses. Cet ensemble se distingue soit par le contenu de ces croyances (ce sont des croyances qui portent sur ce qui nous paraît être le cas, par exemple), soit par quelque critère immanquable, c'est-à-dire un critère tel qu'un sujet normalement constitué et attentif peut toujours dire s'il est présent (par exemple, la croyance est accompagnée d'une perception claire et distincte).<sup>39</sup> Ces croyances sont des connaissances.

(2) Toutes les autres connaissances sont des croyances déduites d'autres connaissances. La déduction est telle qu'une croyance déduite d'une connaissance ne peut pas être fausse.<sup>40</sup>

A première vue, les conceptions de la connaissance de philosophes d'horizons aussi divers que Platon, Aristote, les Stoïciens, Epicure, Bacon, Descartes, Locke, Hume, Reid, Kant, Husserl, Wittgenstein, Carnap ou encore Russell se conforment à ce modèle. Cette hypothèse resterait bien sûr à confirmer par des études détaillées.<sup>41</sup>

<sup>39</sup> La notion de « critère » ou marqueur de vérité utilisée ici est très exactement celle de la philosophie de la connaissance hellénistique. Voir par exemple Striker (1990).

<sup>40</sup> Les expressions « ne peuvent pas » introduisent une modalité aléthique, qui admet différentes forces. La définition de l'Ur-fondationalisme reste intentionnellement indéterminée sur ce point. Nous reviendrons sur cette question dans la section (3.1).

<sup>41</sup> J'espère que le lecteur concédera facilement le cas de Descartes, sur la base des seconde et troisième *Règles* (1628/1908), pp. 365 et 368-370. Pour les cas de Platon et d'Aristote, je me permets de renvoyer à J.-B. Gourinat, « Platon et l'invention de la science » (Wagner 2002, notamment p. 84) et « Aristote et la forme démonstrative de la science » (Wagner 2002, notamment pp. 603-607). Pour les Stoïciens, voir Frede (1999 : 296) et Annas (1990, notamment p. 189) ; pour Epicure, Striker (1990, notamment p. 145). Pour Locke, voir (1689/2006), Livre IV, II, §1 et §14. Chez Hume, la conception n'est pas articulée mais elle est implicite dans (1739/1999), I, 3, §1. Kant expose sa conception démonstrative de la science dans (1786/1990, préface) ; elle est à l'œuvre, mais moins explicite, dans la *Critique* (1781/2007), introduction, II, B4-5. Pour Carnap, voir P. Wagner, « Carnap et la logique de la science » (Wagner 2002, notamment p. 286). Concernant Russell, je fais allusion à Russell (1912/1989, chap.13) et (1914/2002) ; voir à ce sujet (entre autres) Soames (2003 : 169). Pour Husserl, voir (1929/1931, §5) et (1952/1993). Wittgenstein adhère implicitement à cette conception dans

Ce n'est pas le lieu de les entreprendre ; je me contenterai d'en fournir une corroboration frappante. A travers Bacon et la *Royal Academy*, Newton était convaincu de la nature inductive des sciences empiriques – ce en quoi il s'opposait diamétralement aux cartésiens. On pourrait donc s'attendre à ce qu'il rejette l'*Ur-fondationnalisme*, selon lequel la connaissance requiert qu'on *déduise* les croyances des croyances de base. Ce n'est pourtant pas le cas, comme le montre le passage célèbre du « Scholie Général » des *Principia* :

J'ai expliqué jusqu'ici les phénomènes célestes & ceux de la mer par la force de la gravitation, mais je n'ai assigné nulle part la cause de cette gravitation. Cette force vient de quelque cause qui pénètre jusqu'au centre du Soleil et des planètes, sans rien perdre de son activité; elle n'agit point selon la grandeur des superficies (comme les causes mécaniques), mais selon la quantité de la matière; et son action s'étend de toutes parts à des distances immenses, en décroissant toujours dans la raison doublée des distances. (...)

Je n'ai pu encore parvenir à déduire des phénomènes la raison de ces propriétés de la gravité, et je n'imagine point d'hypothèses. Car tout ce qui ne se déduit point des phénomènes est une hypothèse: et les hypothèses, soit métaphysiques, soit physiques, soit celles des qualités occultes, ne doivent pas être reçues dans la philosophie expérimentale.

Dans cette philosophie, on tire les propositions des phénomènes, et on les rend ensuite générales par induction. C'est ainsi que l'impénétrabilité, la mobilité, la force des corps, les lois du mouvement et celles de la gravité sont connues.<sup>42</sup>

Il est clair ici que Newton considère avoir *prouvé* les lois du mouvement « à partir » des phénomènes, au sens où l'observation des phénomènes vérifie définitivement ces lois. Bien qu'il reconnaisse faire une « induction », c'est-à-dire une généralisation à partir des phénomènes, Newton ne voit pas en quoi cela ne pourrait pas être en même temps une « déduction », c'est-à-dire une inférence telle que la conclusion ne peut pas être fautive si les prémisses sont vraies. Newton conçoit

---

(1921/1993), notamment en 5.1362. On peut enfin interpréter Wittgenstein (1969/1976) comme une réaction à la chute de l'*Ur-fondationnalisme* qui diffère des deux principales que nous explorerons dans la partie (3) : la conception défendue par Wittgenstein maintient la structure *Ur-fondationnaliste* de la connaissance mais rejette l'idée qu'on puisse évaluer les propositions de base en termes de vérité ou fausseté.

Concernant Thomas Reid, on peut lui attribuer une conception *Ur-fondationnaliste* sur la base de passages comme Reid (1785/2002, VI, iv). C'est néanmoins discutabile; son cas, et celui des philosophes du sens commun en général, exigerait une discussion approfondie que nous n'entreprendrons pas ici. Voir de Bary (2002, 50-89) pour une discussion récente. (Merci à P. Engel pour ce point.)

<sup>42</sup> Newton (1726/1759 : 178-179).

donc la connaissance des sciences de la nature sur le modèle de l'*Ur*-fondationnalisme.<sup>43</sup>

J'avance donc l'hypothèse de travail suivante : l'*Ur*-fondationnalisme était largement, sinon universellement, accepté par les philosophes jusqu'au XXe siècle.<sup>44</sup> L'hypothèse autorise autant de variations qu'on voudra sur la délimitation et les critères des croyances de bases et l'étendue de ce qui peut en être déduit. (Pour le reste, je renvoie le lecteur qui craindrait une simplification outrancière à l'épilogue de l'article.)

La popularité de l'*Ur*-fondationnalisme en philosophie suggère en outre que c'est là la conception pré-théorique que les hommes se font de la connaissance. C'est une seconde hypothèse qui mériterait d'être explorée, mais je la laisse de côté ici.

## 2. 2. *L'Ur-fondationnalisme ne résiste pas au problème de l'induction*

Les Anciens comptaient au titre de croyances de base les croyances perceptives ordinaires acquises dans les conditions normales. Les Modernes, à l'exemple de Descartes et Locke, leur préféraient les croyances portant sur les apparences perceptives. Comme les Sceptiques l'ont inlassablement répété, il est douteux que nous disposions de critère immanquable de la vérité dans aucun des deux cas.<sup>45</sup> Williamson donne l'exemple suivant pour suggérer que nos propres croyances elles-mêmes peuvent nous être cachées : il se peut qu'en regardant le déroulement une rencontre sportive, je pense n'avoir aucun avis sur l'issue de la rencontre, mais que ma déception face au résultat final me montre que je croyais en fait que l'une des deux équipes allait gagner.<sup>46</sup>

Mais même si on concède les croyances de base, l'*Ur*-fondationnalisme s'effondre face au problème de l'induction. Les théories *Ur*-fondationnalistes admettent généralement parmi les croyances de bases un ensemble de principes supposés connus, qui permettent de déduire des croyances nouvelles à partir des croyances de base. Elles tombent alors dans l'un des deux maux : soit il est douteux

<sup>43</sup> On pourrait défendre la même idée au sujet de Bacon, mais l'exégèse du texte du *Novum Organum* est plus complexe que celle de Newton, et nous la laissons de côté ici.

<sup>44</sup> Si, contrairement à ce que nous avons suggéré plus haut, on soutient que Reid a rejeté l'*Ur*-fondationnalisme avant Peirce et Popper, l'histoire que nous proposons ici devra être amendée. Elle n'expliquerait plus pourquoi le problème de Gettier n'est pas apparu avant le XXe siècle ; mais elle expliquerait toujours pourquoi il n'est pas apparu avant le XIXe. Je signale en outre que d'après Grellard (2005), Nicolas d'Autrecourt (XIVe s.) défendait une théorie faillibiliste de la connaissance perceptives – et non un scepticisme fondé sur le réquisit d'infailibilité, comme beaucoup l'ont cru. Cet éventuel contre-exemple à l'hypothèse mériterait également une étude détaillée – notamment de préciser le sens auquel Autrecourt est « faillibiliste ». (Merci à P. Engel ici.)

<sup>45</sup> Sur cette importante leçon des arguments sceptiques, voir Greco (2000, chap. 6).

<sup>46</sup> Williamson (2000b : 264). Williamson (2000a, chap 4) propose un argument général contre l'idée que les états phénoménaux comme *avoir froid* soient tels qu'on est toujours en position de savoir si on est dans cet état.

que ces principes satisfassent les conditions des croyances de base (c'est le cas par exemple du principe de la véracité divine de Descartes ou des analogies de l'expérience de Kant), soit les principes sont insuffisants pour qu'on déduise les connaissances dérivées à partir d'eux et des autres croyances de base (c'est le cas du principe de non-contradiction d'Aristote).

Si vous trouvez peu plausible que tant de philosophes n'aient pas vu ces failles, souvenez-vous que le problème de l'induction a été une découverte surprenante. Ce qui va aujourd'hui de soi pour tout étudiant de philosophie des sciences, par exemple qu'un nombre fini d'observations ne peut pas établir définitivement la vérité de lois du mouvement, échappait entièrement à Newton. Avant Hume, personne ne s'était rendu compte qu'il était logiquement possible que le sel ait été soluble dans l'eau jusqu'ici mais cesse de l'être demain, que la lumière du Soleil réchauffe aujourd'hui mais qu'elle ne l'ait pas fait par le passé, ou que j'ai toujours pu marcher sur la terre ferme et que mes pieds traversent le sol au prochain pas. Encore aujourd'hui, il nous est difficile de prendre la mesure du scepticisme qui s'ensuivrait si nous abandonnions les croyances qu'on ne peut déduire de nos supposées croyances de base. Pour autant qu'elle ait été favorisée par les débats entre Locke, Leibniz et Berkeley, la découverte de Hume reste un témoignage de son immense génie.<sup>47</sup>

Ce n'est qu'avec Peirce et Popper, me semble-t-il, qu'on a pris mesure de la portée du problème de l'induction. En simplifiant, on peut dire qu'avant eux les philosophes cherchaient à restaurer l'idée que nos connaissances remplissent les conditions *Ur*-fondationnalistes. Une stratégie consistait à étendre le domaine des croyances de base, sans abandonner l'idée que celles-ci étaient pourvues de marques immanquables.<sup>48</sup> Une autre consistait à diminuer les prétentions de nos connaissances du monde extérieur (les objets ne sont que des collections d'idées) et à trouver une façon de déduire celles-ci de croyances de bases phénoménales – c'est ce qu'on tenté aussi bien Kant qu'Husserl, Russell et Carnap.<sup>49</sup> Dans le cas de Husserl, il s'agit en outre non pas de s'appuyer sur des croyances de bases antérieurement données (« l'attitude naturelle »), mais de proposer une méthode pour produire des croyances de base remplissant les réquisits de l'*Ur*-fondationnalisme.<sup>50</sup> Il est largement admis aujourd'hui que ces projets de refondation ont échoué : même chez ceux qui défendent leur valeur pour la réflexion philosophique contemporaine, rares sont ceux qui entreprennent une refondation en bonne et due forme de la mécanique quantique

<sup>47</sup> Hume (1748/2008, section IV, première partie).

<sup>48</sup> Ainsi Russell (1948/2002, chap. XI, section D). C'est aussi une façon d'interpréter Th. Reid (1785/2002).

<sup>49</sup> Kant (1781/2007) ; Husserl (1913/1985) ; Russell (1914/2002) ; Carnap (1928/2001).

<sup>50</sup> Husserl (1913/1985, §32 ; 1929/1931, §8-9).

ou de la biologie moléculaire sur les structures du sujet transcendantal, ni une réduction de la macro-économie ou des neurosciences aux *sense-data*.<sup>51</sup>

Peirce et Popper sont, à ma connaissance, les premiers à soutenir l'idée que la « solution » au problème de l'induction est d'abandonner l'*Ur*-fondationnalisme. Pour Peirce comme pour Popper, cela signifie d'embrasser une forme de faillibilisme.<sup>52</sup>

### 2. 3. *L'Ur-fondationnalisme bloque les cas Gettier*

Les conditions énoncées par l'*Ur*-fondationnalisme suffisent à exclure les cas Gettier. Le problème de Gettier apparaît parce que la notion contemporaine de justification, ajoutée à la vérité, ne suffit pas à garantir la connaissance. Or la notion équivalente dans l'*Ur*-fondationnalisme, à savoir que la croyance concernée soit ou bien une croyance de base ou bien déduite de telles croyances, est suffisamment forte pour être absente dans les cas Gettier ; le problème de Gettier est ainsi, pour ainsi dire, résolu à l'avance par l'*Ur*-fondationnalisme.

J'illustrerai cela simplement par quelques exemples ici ; nous en verrons une défense plus générale à la section (3.2). Dans BROWN A BARCELONE,<sup>53</sup> Smith est censé avoir la croyance justifiée, mais fautive, que son collègue Jones possède une Ford sur la base du fait qu'il l'a toujours vu conduire une Ford. Dans l'*Ur*-fondationnalisme on dirait que cette croyance n'est pas déduite d'une croyance de base, sans quoi elle ne serait pas fautive ; et que la croyance qu'on en dérive (que Jones a une Ford ou Brown est à Barcelone) ne peut donc être une connaissance.

Le cas de BROWN A BARCELONE met en jeu une inférence à partir d'une croyance fautive. Mais tous les cas à la Gettier ne sont pas de ce genre. En voici un autre, dû à Chisholm :<sup>54</sup>

LE FAUX MOUTON. Sur la base de ce qu'elle voit, la bergère croit qu'il y a un mouton à quelque distance dans le champ. En réalité, ce qu'elle voit est un rocher en forme de mouton. Mais il se trouve qu'il y a un mouton juste derrière le rocher. La croyance de la bergère est vraie et justifiée, mais elle ne sait pas qu'il y a un mouton dans le champ.

Dans l'*Ur*-fondationnalisme classique, on adopterait l'une des deux positions suivantes : 1) la bergère a une croyance de base ici, à savoir qu'il lui semble voir un mouton, mais elle ne peut pas en déduire qu'il y a un mouton ; 2) la croyance qu'il y a un mouton ici n'est pas une croyance de base, même si la bergère croit qu'elle en est

<sup>51</sup> Voir toutefois Bitbol (1997). (Merci à P. Engel.)

<sup>52</sup> Popper (1963/1985, §9). Sur le faillibilisme de Peirce, voir Tiercelin (2005, 90-91, 254-256 et 269-272). Comme on l'a signalé plus haut, il est possible que Reid ait implicitement anticipé ces positions.

<sup>53</sup> Cf. section (1.4).

<sup>54</sup> Chisholm (1977 : 105).

une ; et quelque chose dans l'état mental de la bergère l'indique, par exemple, l'indistinction de son expérience.

Voici un autre exemple célèbre, d'un type encore différent :<sup>55</sup>

LES FAUSSES GRANGES : Henri roule à travers la campagne ; tournant la tête à gauche, il voit une grange et acquiert la croyance que c'est une grange. Mais à son insu, cette grange est la seule vraie grange des environs ; toutes les autres sont des fac-similés en papier mâché laissés là après un tournage. La croyance d'Henri est vraie et justifiée, mais il ne sait pas qu'il voit une grange.

Dans cet exemple, contrairement aux précédents, la croyance d'Henri n'est pas appuyée sur une expérience trompeuse ni une croyance fautive. Mais ici aussi, l'*Ur*-fondationnaliste dira ou bien que la croyance qu'il y a une grange n'est pas une croyance de base, ou alors qu'il y a quelque chose dans l'expérience perceptive d'Henri qui lui permet en principe de distinguer les vraies granges des fausses.

Ces quelques exemples donnent une illustration de la façon dont l'*Ur*-fondationnalisme place des conditions si fortes sur la connaissance que les cas Gettier sont exclus d'emblée. Nous verrons (section 3.2) un argument plus général pour établir ce point : à savoir que l'*Ur*-fondationnalisme implique un infaillibilisme modal, et que ce dernier suffit à exclure les cas Gettier.

## 2. 4. Réponse à l'énigme

Pour résumer, la solution que je propose à l'énigme de l'apparition tardive du problème de Gettier consiste donc en une série d'hypothèses historiques :

- l'acceptation de l'*Ur*-fondationnalisme (sous une forme ou une autre) était universelle avant la fin du XIXe siècle.
- les conditions que l'*Ur*-fondationnalisme pose sur la connaissance bloquent par avance les cas Gettier.
- l'*Ur*-fondationnalisme s'avère intenable face au problème de l'induction, malgré plusieurs tentatives de restauration de Kant à Husserl.
- l'abandon de l'*Ur*-fondationnalisme a d'abord pris la forme du faillibilisme.

Reste à expliquer comment l'abandon de l'*Ur*-fondationnalisme a mené à l'apparition du problème de Gettier.

## III. Les leçons du problème de Gettier

---

<sup>55</sup> Goldman (1976) ; l'exemple est dû à Carl Ginet, comme le signale Stine (1976) et comme Goldman l'a confirmé plus tard.



Dans cette partie, je soutiendrai que l'*Ur*-fondationnalisme implique deux thèses : l'infailibilisme modal et l'internalisme. De là découlent deux façons de réviser la théorie de la connaissance, après la chute de l'*Ur*-fondationnalisme : abandonner l'infailibilisme modal, ou abandonner l'internalisme. Celles-ci correspondent aux deux grandes positions du débat contemporain entre « internalisme » et « externalisme » en philosophie de la connaissance, débat qui reçoit ainsi un éclairage nouveau.

Je soutiendrai que le faillibilisme internaliste est précisément la position victime du problème de Gettier, ce qui explique l'apparition de ce dernier dans son sillage, et que la solution consiste à adopter au contraire un externalisme infailibiliste. Ce dernier suggère en outre une révision externaliste de la conception traditionnelle des raisons.

### 3. 1. *L'Ur-fondationnalisme implique l'infailibilisme modal et l'internalisme*

L'*Ur*-fondationnalisme a deux conséquences, préservées sous ses différentes formes, l'*infailibilisme modal* et l'*internalisme sur la connaissance* :

*L'infailibilisme modal*. Si une croyance est une connaissance, alors elle est telle qu'elle ne pouvait pas ne pas être vraie.<sup>56</sup>

*L'internalisme sur la connaissance*. Si une croyance est une connaissance, alors il y a un fait mental interne au sujet qui montre que sa croyance n'aurait pas pu être fausse.

Précisons les deux idées.

L'infailibilisme modal est un « infailibilisme » au sens où il exclut la possibilité d'erreur.<sup>57</sup> Notez bien qu'il ne s'agit pas d'affirmer qu'un *sujet* soit incapable de croyances fausses, à la façon de l'infailibilité supposée du pape, mais seulement que certaines *croyances* particulières d'un sujet sont telles qu'elles n'auraient pas pu être fausses. Notez aussi que l'infailibilisme modal n'affirme pas qu'une telle infailibilité existe, mais seulement qu'elle est requise pour connaître.

L'infailibilisme modal ne doit pas être confondu avec la condition de vérité – qu'on appelle parfois « factivité » de la connaissance.<sup>58</sup> La condition de factivité dit : toute connaissance est une croyance vraie. L'infailibilisme modal dit : toute connaissance est une croyance vraie, et qui n'aurait pas pu être fausse. Une croyance

<sup>56</sup> Je dis « ne pas être vraie » plutôt qu'« être fausse » pour prendre en compte les cas dans lesquelles une croyance est erronée non pas parce qu'elle a un contenu faux mais parce qu'elle n'a pas de contenu du tout – c'est ainsi que beaucoup de philosophes conçoivent aujourd'hui les croyances basées sur des hallucinations. J'ignorerai néanmoins cette subtilité par la suite, et ferai comme si toute croyance qui n'est pas vraie est fausse.

<sup>57</sup> Le terme d'« infailibilisme » est utilisé en plusieurs sens dans la littérature contemporaine. Voir Dutant (2007) pour une revue de ceux-ci.

<sup>58</sup> Voir Williamson (2000a : 259-262, 279-292) et Engel (2007 : 24-25).

qui est vraie par hasard satisfait la condition de factivité sans être modalement infaillible.

Cet infaillibilisme est « modal », parce qu'il met en jeu une modalité : l'*impossibilité* qu'une croyance soit fausse. Cela n'implique pas que *ce qui est cru* n'aurait pas pu être faux. Par exemple, il aurait pu se faire que je n'existe pas ; mais ma croyance que j'existe n'aurait pas pu être fausse, puisque je n'aurais pas pu avoir cette croyance sans exister. D'autre part, cela n'implique pas non plus qu'aucune croyance *de ce type* n'aurait pu être fausse.<sup>59</sup> Par exemple, si un maître d'échecs et son élève croient tous les deux que les blancs ont un mat en cinq coups, il se peut que la croyance du maître n'aurait pas pu être fausse alors que celle l'élève aurait pu l'être : ceci parce que le maître ne croit jamais qu'il y a un mat en cinq coups là où il n'y en a pas, alors que cela arrive à l'élève.

La modalité en jeu n'est pas épistémique mais aléthique : dire qu'une croyance « ne pouvait pas » être fausse, cela ne veut pas dire ici que *pour autant qu'on sache*, ou que *pour autant que le sujet sache*, elle ne pouvait pas l'être, mais qu'il était impossible *dans les faits* que cela se produise.<sup>60</sup> Par exemple, le maître d'échecs peut traverser une période difficile et douter de ses propres capacités, il n'en reste pas moins qu'il n'aurait pas pu se tromper. Cela étant dit, la modalité aléthique existe sous plusieurs « forces », pour ainsi dire : l'impossibilité logique (ce qui est impossible étant donné les lois de la logique), métaphysique (étant donné la nature des choses), physique (étant donné les lois de la nature), diverses sortes d'impossibilités plus restreintes (étant donné l'état présent des choses, et/ou mes forces et capacités mentales, et/ou les opinions des autres, etc.). La définition de l'infaillibilisme modal reste indéterminée sur ce point, parce qu'il change d'une variante de l'*Ur*-fondationalisme à l'autre, suivant la force avec laquelle celles-ci entendent l'idée que les croyances de base n'auraient pas pu être fausses. Descartes semble requérir qu'il soit métaphysiquement impossible que les croyances claires et distinctes soient fausses ; d'autres se contenteront d'impossibilités plus faibles. Je

<sup>59</sup> Je dis que deux croyances sont « du même type » si elles ont la même proposition, ou des propositions similaires, pour objet. La notion est vague mais suffit pour nos besoins.

<sup>60</sup> Les modalités « aléthiques » sont ce qui est possible, réel et nécessaire étant donné certains faits (ou vérités, d'où « aléthiques ») ; les modalités « épistémiques » sont ce qui est possible, réel ou nécessaire étant donné ce qui est su par tel ou tel. Certains philosophes nient qu'il y ait des nécessités ou possibilités dans les faits ; ils cherchent à les éliminer ou à les réduire à des modalités épistémiques ou logiques. Quine a tenté de les éliminer systématiquement, mais son programme est un échec : les énoncés contrefactuels tels que « si aucune autre force ne s'exerçait sur ce corps, il se déplacerait avec une vitesse de  $kt$  m/s », si répandus en sciences, sont en fait des affirmations modales et semblent résister à tout remplacement par des énoncés non modaux. D'autres cherchent à les réduire : par exemple Kant pensait réduire le nécessaire à l'*a priori* ; les membres du Cercle de Vienne pensaient le réduire à l'analytique. Aucune tentative de ce genre ne me semble avoir été couronnée de succès jusqu'à présent ; la seule exception (notable) est celle de Lewis (1986/2007), mais elle suppose qu'on admette la pluralité des mondes. Quoi qu'il en soit rien de ce qui est dit ici n'est en principe incompatible avec une réduction de ce genre.

n'exclus pas non plus que certains philosophes aient des positions indéterminées ou confuses là-dessus.<sup>61</sup>

Le fait que la modalité concernée soit aléthique et non épistémique permet une dernière clarification : l'inaffabilité modal ne requiert pas que les croyances soient *incorrigibles*, au sens où il ne serait jamais rationnel pour un sujet de les abandonner. Par exemple, si la croyance du maître d'échec est infaillible sans qu'il le sache, il peut avoir par la suite de bonnes raisons de la réviser. Même dans le cadre de l'*Ur*-fondationnalisme, où l'on admet que les croyances de base sont pour ainsi dire marquées comme telles, il n'est pas irrationnel de les corriger, par exemple si le sujet ignore que la « marque » en question est une marque d'inaffabilité, ou si elles lui semblent être incompatibles avec d'autres croyances.<sup>62</sup>

L'*Ur*-fondationnalisme implique l'inaffabilité modal. Les croyances de base sont telles que, étant donné leur contenu ou leur critère, elles ne peuvent pas être fausses. Les croyances déduites de connaissances ne peuvent pas être fausses non plus. Selon l'*Ur*-fondationnalisme, toutes les connaissances sont des croyances de l'un de ces deux types ; donc une croyance n'est une connaissance que si elle n'aurait pas pu être fausse.<sup>63</sup>

L'*internalisme sur la connaissance* tel qu'il est défini ici vise à caractériser l'intuition centrale qui motive les positions dites « internalistes » en philosophie de la connaissance.<sup>64</sup> Celle-ci est, me semble-t-il, l'idée que *lorsqu'un sujet sait, cela est en quelque sorte « visible » depuis la perspective du sujet lui-même.*<sup>65</sup> La façon la plus

---

<sup>61</sup> Par exemple, les Stoïciens pensent que tout ce qui arrive, arrive nécessairement ; mais néanmoins (semble-t-il) que certaines de nos croyances vraies sont telles que nous aurions pu nous tromper. De même, il faut peut-être distinguer chez Descartes deux notions de nécessité métaphysique : ce qui est nécessaire étant donné la volonté divine, et ce qui l'est absolument parlant. Une interprétation de sa position sur les vérités mathématiques serait en effet de dire que selon lui, celles-ci ne sont pas absolument nécessaires mais nécessaires relativement à la volonté de Dieu. Dans ces deux cas, il n'est pas évident d'exprimer ces doctrines dans les termes contemporains.

<sup>62</sup> Pour ces raisons, l'inaffabilité modal est compatible avec une partie du faillibilisme de Peirce et de celui de Popper. Le montrer réclamerait toutefois un travail d'exégèse des sens de « faillibilisme » chez ces deux derniers, dont je m'abstiendrai ici. Voir Tiercelin (2005, 90-91) sur le fait que le faillibilisme de Peirce implique la corrigibilité de toute croyance, et Levi (1980 :14) sur les ambiguïtés de la notion de « faillibilisme » chez Peirce.

<sup>63</sup> Pour compléter l'argument, il faudrait ajouter que les croyances concernées sont individuées en partie par leur contenu, leur critère associé, ou le fait qu'elles soient déduites. Par exemple, il faut admettre qu'une croyance claire et distincte que  $2 + 2 = 4$  est telle qu'elle n'aurait pas pu ne pas être claire et distincte : autrement dit, que si le sujet avait eu une croyance que  $2 + 2 = 4$  ni claire ni distincte, c'aurait été une autre croyance. De même s'il en déduit que  $2 + 2 + 1 = 5$  il faut admettre qu'il est essentiel à la croyance ainsi formée qu'elle soit déduite de la précédente. Si l'on veut rejeter ces présupposés, on peut affaiblir corrélativement la définition de l'inaffabilité modal ; cela n'affecterait pas les points du présent article. Je laisse ces questions de côté.

<sup>64</sup> Beaucoup de positions portent le nom d'« internalisme » en philosophie. Sauf indication contraire, le terme désigne ici l'*internalisme sur la connaissance*, et non, par exemple, l'internalisme sur la justification ou sur les contenus mentaux.

<sup>65</sup> Cf. L. BonJour (1992 :132) : « Selon la conception la plus généralement acceptée [...] une théorie de la justification est *internaliste* si et seulement si elle requiert que tous les facteurs nécessaires pour

large de caractériser cette idée est de dire que (1) lorsqu'un sujet sait, il est en principe possible de dire que c'est le cas à partir des seuls états mentaux internes du sujet.<sup>66</sup> Cela correspond à certaines formes modérées d'internalisme en philosophie de la connaissance.<sup>67</sup> Les deux autres caractérisations communes de ce dernier apparaissent alors comme des versions plus fortes de cette condition, à savoir que (2) le sujet ait accès aux facteurs qui font de sa croyance une connaissance, ou que (3) le sujet soit en position de savoir que sa croyance est une connaissance.<sup>68</sup> On peut appeler respectivement (1), (2) et (3) internalismes *mentaliste*, d'*accès*, et de *luminosité*.<sup>69</sup> Supposons que les croyances claires et distinctes soient infaillibles : l'internalisme mentaliste requiert que la clarté et la distinction soit un état interne du

---

qu'une croyance soit épistémiquement justifiée pour une personne donnée soient *cognitivement accessibles* à cette personne, internes à sa perspective cognitive.» Voir aussi Sturgeon (1993 :159).

<sup>66</sup> En termes plus techniques: la connaissance survient sur les états mentaux internes du sujet. Pour que la position reste plausible, il faut utiliser une notion faible de survenance, par exemple la survenance nomologique. Nul besoin d'entrer dans ces questions ici. Par « état mentaux *internes* » j'entends les croyances, expériences, désirs, etc. Je précise « interne » pour écarter des états comme voir, percevoir, savoir, prouver, etc. qui impliquent l'existence de leur objet ou la vérité de leur contenu ; certains philosophes considèrent ces derniers états comme des états mentaux proprement dits : voir Williamson (2000b) et Engel (à paraître). Nous dirons ici qu'un état d'un sujet est interne ssi le sujet pourrait être dans cet état même s'il était la seule chose au monde.

<sup>67</sup> Notamment l'évidentialisme défendu par Conee & Feldman (2004), qui est un internalisme sur la *justification*. Selon eux une croyance est épistémiquement justifiée ssi elle s'accorde avec les données (« *evidence* »), et le fait qu'elle s'accorde ou non avec les données est entièrement déterminé par (« survient sur ») les états mentaux du sujet, comme ses expériences et ses croyances (Conee & Feldman 2004, chap 3; voir aussi Engel 2007 : 33 et 114-115). Comme le font remarquer Conee et Feldman, cette condition est satisfaite dans des cas où le sujet ne saurait pas si ses expériences sont des données, ou si ses croyances sont conformes aux données dont il dispose. Il n'est pas clair que Conee et Feldman défendraient cet internalisme dans le cas de la connaissance (voir Conee & Feldman, 2004, chap. 10, où Conee dit que la justification internaliste est une condition nécessaire de la connaissance, sans dire qu'elle est suffisante.)

<sup>68</sup> J'emprunte à Williamson (2000a : 114) la formulation de cette dernière condition. Connue sous le nom de « principe KK » (K est le symbole usuel pour « savoir » en logique épistémique) ou aussi d'introspection positive, elle apparaît chez Prichard (1950 : 86), Hintikka (1962, chap. V) et Chisholm (1977 : 116), quoiqu'Hintikka (1962, *loc.cit.*) fasse remonter son origine au *Charmide*, 169e, et en indique des formulations chez Aristote, Augustin, Averroes et Thomas d'Aquin. Williamson qualifie de « lumineuse » toute condition telle que, si elle est le cas, on est en position de savoir qu'elle l'est : les choses lumineuses sont toujours visibles, pour ainsi dire. En conséquence, il nomme cette condition le *principe de luminosité de la connaissance* ; je reprends ce vocabulaire ici.

J'emprunte également à Williamson la notion d'*être en position de savoir*: « Pour être en position de savoir *p*, il n'est ni nécessaire de savoir *p*, ni suffisant d'être physiquement et psychologiquement capable de savoir *p*. Aucun obstacle ne doit bloquer la voie pour savoir *p*. Si on est en position de savoir *p*, et si on a fait tout ce qu'on est en position de faire pour trancher si *p* est vrai, alors on sait *p*. Le fait est en pleine vue, non caché, même si on ne le voit pas encore. Ainsi, être en position de savoir, comme savoir et à la différence d'être physiquement et psychologiquement capable de savoir, est factif : si on est en position de savoir *p*, alors *p*. Bien que la notion d'être en position de savoir *p* soit manifestement un peu vague et dépendante du contexte, elle est suffisamment claire pour la présente discussion. » (Williamson 2000a : 95).

<sup>69</sup> La distinction entre « mentalisme » et « accessibilisme » est mise en avant par E. Conee et R. Feldman (2004, chap. 3, pp. 52-55). Engel (2007 : 32-34) caractérise l'internalisme en termes de luminosité.

sujet ; l'internalisme d'accès requiert en outre que le sujet soit en position de savoir quelles croyances sont claires et distinctes ; et l'internalisme de luminosité requiert en outre qu'il soit en position de savoir que ses croyances claires et distinctes sont infaillibles.

L'*Ur*-fondationnalisme implique l'internalisme, moyennant certaines présuppositions. L'idée générale est la suivante. Pour l'*Ur*-fondationnalisme, les connaissances sont ou bien des croyances de base, ou bien déduites de croyances de base. Or, toujours d'après l'*Ur*-fondationnalisme, on peut dire si une croyance est une croyance de base sur la simple base de son contenu, ou d'une marque immanquable qui lui est associée. Dans les deux cas, il n'est pas besoin de savoir quoi que ce soit sur les faits extérieurs à l'esprit du sujet. En outre, le fait qu'une croyance soit déduite d'une autre dépend uniquement de ce que a) une certaine relation logique existe entre les contenus de l'une et de l'autre, et b) une relation causale appropriée existe entre les deux – dans les cas simples, il suffit que la seconde cause la première.<sup>70</sup> Là encore, on peut dire si ces conditions sont remplies sans savoir quoi que ce soit sur les faits extérieurs au sujet. L'internalisme s'ensuit : le fait qu'une croyance soit une connaissance peut en principe être établi sur la simple base des faits internes au sujet.

Dans le détail, l'implication requiert plusieurs suppositions, à savoir (1) que le fait qu'une croyance ait tel ou tel contenu soit un fait mental interne ; (2) que le fait qu'un critère immanquable soit présent soit un fait mental interne ; (3) que les relations logiques pertinentes pour la déduction soient des faits mentaux internes ; (4) que les relations causales entre croyances appropriées pour la déduction soient des faits mentaux internes. Attention, quand on dit ici que les relations logiques sont des « faits mentaux internes », cela ne signifie pas qu'on embrasse une version du psychologisme selon lequel les principes logiques sont simplement les lois de la pensée. Cela signifie simplement, en termes intuitifs, qu'une fois que vous connaissez les faits mentaux internes, vous connaissez les faits logiques – tout simplement parce que ceux-ci sont les mêmes quelque soit l'état du monde. (En fait, selon nos définitions, les faits logiques sont à la fois internes et externes.) (1) et (3) sont donc justifiés par l'idée qu'une fois que les états mentaux internes d'un sujet sont fixés, leurs contenus le sont, ainsi que les relations logiques entre eux. On peut admettre (4)

---

<sup>70</sup> Supposez qu'Alice croie que tous les champignons inodores sont inoffensifs (*p*), et qu'elle croie aussi que le champignon qu'elle vient de sentir est inodore (*q*). Supposez qu'elle croie en outre que ce champignon est inoffensif (*r*), non pas parce qu'elle a fait le lien entre ses deux autres croyances, mais parce qu'il ressemble à des champignons qu'elle a déjà mangés. Dans ce cas, même s'il est vrai que *p* et *q* impliquent logiquement *r*, nous ne dirions pas qu'Alice a *déduit* que ce champignon était inoffensif de sa croyance que tous les champignons inodores sont inoffensifs. Cela parce qu'elle ne fonde pas la première croyance (*r*) sur la seconde (*p*). Et le fait que la croyance d'un sujet soit « fondée » ou « basée » sur une autre croyance du même sujet est un fait d'ordre causal : soit que la seconde soit la, ou une, cause de la première, ou l'un des facteurs causaux de son maintien. (Ces considérations sont analogues à celles avancées par Davidson (1963/1993) pour dire que les raisons pratiques ne sont des raisons que si elles sont en même temps des causes de l'action.)

en considérant que les relations causales entre états mentaux internes sont aussi, en un sens élargi, des faits internes. Il est moins direct de motiver (2) : l'idée est que si le critère est immanquable, c'est-à-dire tel qu'un sujet normal peut toujours s'assurer de sa présence, alors cette dernière est corrélée à quelque fait mental qui ne serait pas là si le critère était absent. Par exemple, le sujet aura au moins une disposition à juger que le critère est présent ; c'est déjà une différence mentale. Mais si ce raisonnement ne vous convainc pas, il suffit que vous acceptiez que les critères classiques, comme la perception de bonne qualité des Stoïciens ou la clarté et la distinction de Descartes, étaient des états mentaux internes.

Les suppositions (1)-(4) sont discutables ; notamment, de nombreux philosophes rejettent aujourd'hui l'idée que le contenu d'une croyance d'un sujet soit un fait interne : par exemple, il serait impossible d'avoir une croyance à propos de *ce* stylo que je tiens en main si ce stylo n'existait pas.<sup>71</sup> Surtout les relations de « déduction » admises par l'*Ur*-fondationnaliste sont souvent à strictement parler moins que logiques ; auquel cas il devient plus difficile de soutenir qu'elles sont fixées quels que soient les faits extérieurs. Mais tout ce qui importe ici est que les *Ur*-fondationnalistes classiques acceptaient ces présuppositions. L'externalisme des contenus mentaux est une idée récente. Et bien que les *Ur*-fondationnalistes utilisent des relations de « déduction » qui sont à strictement parler moins que logiques, ils les conçoivent comme des déductions logiques : les « déductions » de Descartes sont souvent telles qu'il est en réalité possible que les prémisses soient vraies et la conclusion fautive, mais Descartes n'aurait certainement pas admis que ce fût le cas.<sup>72</sup>

### 3. 2. *Le problème de Gettier apparaît lorsqu'on abandonne l'infailibilisme modal*

L'*Ur*-fondationnalisme est intenable, parce que nous ne remplissons pas les conditions qu'il requiert pour la connaissance. Si on considère qu'il est néanmoins évident que nous avons des connaissances,<sup>73</sup> il faut rejeter ces conditions. La solution qui s'est d'abord imposée, chez Peirce et Popper aussi bien que chez Ayer et Chisholm, a été d'abandonner l'infailibilisme modal, tout en maintenant un internalisme plus faible, appliqué à la seule justification :

*L'internalisme sur la justification.* Si une croyance est justifiée, alors il y a un fait mental interne au sujet qui montre que sa croyance est justifiée.

<sup>71</sup> McGinn (1977), qui étend à la croyance l'argument de Putnam (1975/2003) pour l'externalisme concernant la signification des mots. L'extension de cette thèse au cas des pensées singulières est due à Evans (1981/1993) et McDowell (1984).

<sup>72</sup> Descartes l'aurait peut-être admis au sens spécial où Dieu aurait pu faire d'autres vérités nécessaires, mais ce n'est pas cette (im)possibilité d'erreur qui est en jeu pour le rôle épistémique de la déduction chez Descartes. Voir note 61 ci-dessus.

<sup>73</sup> Voir section (1.1).

*Le faillibilisme modal.* Il est possible qu'une croyance soit justifiée et fautive<sup>74</sup>.

L'idée est la suivante. Lorsque, par exemple, il nous semble percevoir qu'il fait beau, cette expérience perceptive est une bonne raison de croire qu'il fait beau, même si il est possible d'avoir cette expérience alors qu'il ne fait pas beau. De la même façon, si je sais que le pain m'a toujours nourri, cela me donne une bonne raison de croire que le pain me nourrira à l'avenir, même s'il est possible que je sache la première chose et que la seconde soit néanmoins fautive.

Chisholm et Ayer ajoutent à cela : quand les choses se passent bien, c'est-à-dire que les croyances appuyées sur de telles bonnes raisons se trouvent être en fait vraies, alors nous avons des connaissances.<sup>75</sup> Soit :

*Le faillibilisme internaliste simple.* Une croyance est une connaissance *ssi* (si et seulement si) elle est justifiée de façon faillible et vraie.

Ce qui est précisément l'analyse de la connaissance qui rencontre le problème de Gettier.<sup>76</sup>

Un argument général, avancé indépendamment par Sturgeon, Zagzebski et Merricks, suggère que le problème de Gettier apparaît dès qu'on adopte un faillibilisme modal.<sup>77</sup> Il consiste à dire qu'il y a une recette systématique pour construire des cas Gettier, qui est applicable dès qu'on admet que la justification est faillible. A savoir : prenez une situation dans laquelle un sujet a une croyance justifiée mais fautive (par exemple, le sujet regarde une fautive grange et croit qu'il y a une grange) ; et rendez la croyance vraie pour des raisons qui n'ont rien à voir avec celles pour lesquelles le sujet a cette croyance (il y a une vraie grange derrière la fautive).<sup>78</sup> Dans la situation résultante, le sujet a une croyance qui est justifiée et vraie, mais qui n'est vraie que par accident. Or une telle croyance n'est pas une connaissance.

La principale tentative de résoudre le problème de Gettier en préservant l'esprit de l'internalisme est celles des analyses de la connaissance comme croyance vraie dont la justification n'est pas « défaite ».<sup>79</sup> L'idée est que la connaissance ne requiert pas que la justification soit infaillible, mais qu'elle soit « à la hauteur des faits ».<sup>80</sup> Dans une situation favorable, par exemple s'il n'y a pas de fautives granges alentour, l'expérience perceptive d'Henri serait suffisante.<sup>81</sup> Mais dans une situation moins favorable, elle n'est pas suffisante. Pour saisir cette différence entre les situations favorables et non-favorables, Lehrer et d'autres à sa suite utilisent la notion de « *défaiseur* » d'une justification :

<sup>74</sup> Voir Tiercelin (2005, 269-272) pour une défense d'un faillibilisme dans la lignée de Peirce.

<sup>75</sup> Chisholm (1957 : 16), Ayer (1952).

<sup>76</sup> Voir section (1.4).

<sup>77</sup> Sturgeon (1993), Zagzebski (1994), Merricks (1994).

<sup>78</sup> Cf. Zagzebski (1994 : 69).

<sup>79</sup> La première analyse de ce genre a été avancée par Lehrer and Paxson (1969).

<sup>80</sup> Selon l'expression de Sturgeon (1993: 157) (*stands up to the facts*).

<sup>81</sup> Voir l'exemple des fautives granges dans la section (2.3).

*Défaisseurs.* La justification d'un sujet S pour une croyance que *p* est défaite s'il y a une vérité *q* telle que : si S croyait *q*, il ne serait plus justifié à croire que *p*.

Par exemple, si Henri apprenait que le champ est couvert de fausses granges, il cesserait d'être justifié à croire qu'il voit une grange.

Le programme d'analyse de la connaissance en termes de justification non défaite est aujourd'hui moribond.<sup>82</sup> Le problème principal a été de traiter les cas dans lesquels il y a des défaisseurs, mais qui sont trompeurs, et du coup n'empêchent pas le sujet de connaître – par exemple si à l'insu du sujet quelqu'un a assuré qu'il y a des fausses granges alors qu'il n'y en a pas. Les tenants de l'analyse en termes de défaisabilité essaient de caractériser ceux-ci comme des défaisseurs défaits ; la connaissance requiert alors une connaissance dont la justification n'est pas ultimement défaite.<sup>83</sup> Mais même si cette analyse était couronnée de succès, la morale de l'argument contre le faillibilisme modal serait préservée : à savoir, si vous appelez « justification complète » la justification qui n'est pas ultimement défaite, et si vous considérez qu'une croyance peut avoir une justification complète et être fautive, alors vous devrez faire face à des cas Gettier construits par la même méthode que précédemment.<sup>84</sup>

La première leçon du problème de Gettier est donc que la connaissance requiert l'inaffabilité modal. Cet inaffabilité ne peut être garanti par la seule justification interne, comme le voulait l'*Ur*-fondationnalisme. La connaissance est donc soumise à des conditions externes à l'esprit ; et celles-ci ne peuvent pas se réduire à la vérité de la croyance, comme le voulait le faillibilisme internaliste simple.

### 3. 3. *La solution au problème de Gettier en termes de sécurité*

Une réaction entièrement différente à la chute de l'*Ur*-fondationnalisme a consisté à abandonner l'internalisme, aussi bien sur la connaissance que sur la justification. Là aussi, cette option est apparue au début du XX<sup>e</sup> siècle, mais de façon plus discrète : à savoir, dans une brève note posthume de Ramsey.<sup>85</sup> Ramsey y définit la connaissance comme une croyance vraie, certaine, et produite par un processus fiable. Un « processus fiable » signifie ici une méthode qui a tendance à produire des croyances vraies. Comme Peirce, Ramsey entend abandonner l'*Ur*-fondationnalisme

<sup>82</sup> Pour quelques articles représentatifs, voir : Lehrer and Paxson (1969), Lehrer (1974, 1979) Klein (1971, 1976, 1979, 1980), Pollock (1986, appendix), Sosa (1969, 1974, 1980b), Swain (1981).

<sup>83</sup> Une justification est ultimement défaite *ssi* elle a un défaisseur qui n'est pas ultimement défait (Sturgeon 1993 : 158).

<sup>84</sup> Sturgeon (1993 : 158-160)

<sup>85</sup> Ramsey (1931/2003). Voir Engel et Dokic (2002, sec. 2.1).



et adopter le faillibilisme.<sup>86</sup> Mais ce n'est pas ce point-là qui nous importe ici. Ce qu'il y a de radicalement nouveau dans l'analyse de Ramsey, c'est de réfléchir à la connaissance en termes modaux : si la croyance en question aurait pu ou non être fautive, étant donné la façon dont elle a été produite. Cela suppose l'externalisme sur la connaissance :

*L'externalisme sur la connaissance.* Si une croyance est une connaissance, alors certains faits strictement externes doivent être le cas, en sus de la vérité de la croyance,

où un fait est « strictement externe » s'il n'est pas fixé par les états mentaux internes au sujet concerné.

La première solution externaliste au problème de Gettier a été proposée par Unger :

*La connaissance comme croyance non-accidentellement vraie.* Un sujet S sait que *p* ssi il n'est pas accidentel du tout que sa croyance que *p* soit vraie.<sup>87</sup>

L'idée intuitive est la suivante : dans BROWN A BARCELONE, c'est un accident que Smith ait une croyance vraie, parce qu'il aurait acquis la même croyance si Brown n'était pas à Barcelone ; ou encore, dans le FAUX MOUTON, la bergère aurait acquis la même croyance s'il n'y avait pas de mouton derrière le rocher.<sup>88</sup> Une série de conditions sur la connaissance de ce type a été proposée depuis.<sup>89</sup>

Un consensus émerge aujourd'hui autour de l'idée que la solution au problème de Gettier requiert une condition de « sécurité » sur la connaissance, selon laquelle une croyance n'est une connaissance que si elle n'aurait pas pu aisément être fautive.<sup>90</sup> Je préciserai cette idée de la façon suivante :

*Sécurité.* Une croyance n'est une connaissance que si, étant donné la façon dont elle a été produite, elle n'aurait pas pu être fautive.<sup>91</sup>

Il n'est pas le lieu ici d'entreprendre une défense détaillée de cette solution.<sup>92</sup> Je me contenterai de supposer pour la suite qu'elle est la bonne, afin d'en examiner les conséquences.

La condition *Sécurité* implique l'inafaillibilisme modal. Mais ici l'impossibilité que la croyance soit fautive n'est pas garantie par les seuls faits mentaux internes au sujet. Des traits de l'environnement – la présence ou non de

<sup>86</sup> Selon Olsson (2004), Ramsey (tout comme Peirce) confond infaillibilisme et incorrigibilité ; comme il rejette l'incorrigibilité, il adopte le faillibilisme. Comme nous l'avons vu (section 3.1), c'est une confusion, et Olsson rejette le faillibilisme de Ramsey.

<sup>87</sup> Unger (1968 : 158).

<sup>88</sup> Voir section (2.3) pour ces exemples.

<sup>89</sup> Voir notamment Dretske (1971), Nozick (1981/2005), Goldman (1976 et 1986, chap. 3).

<sup>90</sup> Sosa (1996), Williamson (2000), Pritchard (2005, chap. 6), Engel (2007, 104-106 et 115-117).

<sup>91</sup> Cette formulation de la sécurité est légèrement différente de celles des auteurs cités précédemment. Je ne suppose pas ici qu'ils l'accepteraient.

<sup>92</sup> J'ai défendu cette condition dans Dutant (2007).

fausses granges – et d’autres aspects du sujet – si ses organes perceptifs fonctionnent bien – entreront typiquement en jeu dans la façon dont la connaissance a été produite.

### 3. 4. *L’externalisme sur la justification*

La première leçon du problème de Gettier est que la connaissance requiert l’*infaillibilisme modal* ; et ceci implique qu’on adopte l’*externalisme sur la connaissance*, dont la version la plus plausible est la condition de sécurité.

Cela admis, deux options restent ouvertes. La première consiste à maintenir l’*internalisme sur la justification*, mais de dire que la justification est « à la hauteur des faits » lorsque la croyance est sûre :

*Analyse mixte de la connaissance.* Un sujet S sait que *p* ssi sa croyance en *p* est justifiée (de façon interne et faillible) et sûre.

La seconde consiste à étendre l’*approche modale* à la justification, en adoptant l’*externalisme sur la justification* :

*Externalisme sur la justification.* Si une croyance est justifiée, alors certains faits externes doivent être le cas.

Cette position a été notamment défendue par Goldman, selon qui une croyance est justifiée seulement si elle est produite par un processus fiable.<sup>93</sup> Cela permet une analyse entièrement externaliste de la connaissance :

*Analyse externaliste de la connaissance.* Un sujet S sait que *p* ssi la façon dont sa croyance que *p* a été produite est fiable, et rend sa croyance sûre.<sup>94</sup>

Même si l’*externalisme* et l’*internalisme sur la justification* peuvent, avec suffisamment de raffinement, aboutir à porter des jugements co-extensifs sur quelles croyances sont justifiées et quelles croyances ne le sont pas, ils diffèrent fondamentalement dans leur conception de ce qui constitue une raison.

Pour l’*internaliste*, le fait qu’une croyance soit une raison pour une autre est une affaire de relations que leurs *contenus* ont entre eux. Cela revient à dire, dans le langage de Hume, que les relations de justification d’une croyance par une autre seraient des *relations d’idées*. Ce qui compte pour l’*internaliste*, c’est que, pour ainsi dire, la relation de justification « se voie » sur les croyances elles-mêmes.

Pour l’*externaliste*, le fait qu’une croyance soit une raison pour une autre est une affaire des relations de *fait* entre les états eux-mêmes : par exemple, qu’il soit en fait le cas que lorsque la première croyance est vraie la seconde l’est aussi. Ce qui dépend du monde et de la façon dont le sujet est constitué. Comme le dit Greco, cela implique que les *relations de justification sont en principe contingentes*.<sup>95</sup> Bien sûr,

<sup>93</sup> Goldman (1979/2005).

<sup>94</sup> Une analyse en gros équivalente a été défendue par Goldman (1986, chap. 6).

<sup>95</sup> Greco (2000 : sec 6.4).

certaines relations de justification seront en fait nécessaires : en général, croire que  $p$  est une bonne raison de croire que  $p$  ou  $q$ , et il est nécessaire que si la première croyance est vraie la seconde l'est aussi. Mais pour l'externaliste, ce qui constitue la justification dans ce cas n'est pas le fait que cette relation de fait « se voie » sur les contenus mêmes des croyances, mais cette relation de fait elle-même.

Un exemple extrême permet d'illustrer cette différence. Pour un externaliste, il est en principe possible qu'une croyance que  $p$  justifie (indépendamment d'autres croyances) une croyance que  $non-p$ .<sup>96</sup> Supposons qu'Alice ait systématiquement des croyances spontanées qui la fassent surévaluer ses propres capacités ; par exemple, elle a tendance à croire qu'elle peut sauter 8 mètres en longueur ( $p$ ) alors qu'elle peut seulement sauter 7m50.<sup>97</sup> Si Alice révisé en même temps systématiquement ses croyances spontanées, de sorte qu'elle infère de sa croyance spontanée que  $p$  la croyance que  $non-p$ , alors cette seconde croyance a de grandes chances d'être vraie. Dans la perspective externaliste, une telle inférence est justifiée.<sup>98</sup>

Le débat entre internalisme et externalisme sur la justification a dominé la philosophie de la connaissance des trente dernières années.<sup>99</sup> L'hypothèse de la chute de l'*Ur*-fondationnalisme permet de comprendre que ce n'est pas un accident, et d'en éclairer les enjeux. Les deux positions apparaissent en effet comme deux voies distinctes pour réviser la conception de la connaissance à la lumière de la chute de l'*Ur*-fondationnalisme : l'une en conserve l'élément internaliste, l'autre en conserve l'élément modal. L'enjeu du débat est presque toujours présenté comme une question d'« accès » ou non du sujet à ce qui fait que sa croyance est justifiée ou est une connaissance, ou plus largement du rôle de la perspective du sujet lui-même dans la justification et la connaissance, voire de responsabilité et de caractère normatif de la justification.<sup>100</sup> Le point de vue défendu ici suggère que la question centrale du débat est au contraire celle de la nature des raisons.<sup>101</sup>

<sup>96</sup> Pour un internaliste, la croyance que  $non-p$  peut justifier la croyance que  $p$  si elle est jointe, par exemple, aux croyances que  $non-q$  et que si  $non-p$  alors  $q$ . Mais dans notre exemple, la croyance de  $p$  justifie la croyance opposée indépendamment d'autres croyances.

<sup>97</sup> La psychologie expérimentale suggère que nous sommes tous (dépressifs exceptés) dans ce cas ; c'est ce qu'on appelle « le biais égocentrique » (*overconfidence bias*).

<sup>98</sup> Pourvu bien sûr qu'Alice n'infère  $non-p$  qu'à partir des croyances spontanées que  $p$ .

<sup>99</sup> Pour une sélection représentative de cette littérature, voir Kornblith (2001) et la troisième section de Dutant et Engel (2005).

<sup>100</sup> Voir par exemple Dutant et Engel (2005, 20-23).

<sup>101</sup> Les deux perspectives ne sont pas incompatibles : comme on l'a vu, l'idée que les relations de justification (les raisons) sont des relations d'idées peut être motivée par le réquisit que ces relations soient en quelque sorte « visibles » depuis l'esprit du sujet. Néanmoins on peut défendre l'idée que c'est avant tout la nature des raisons, et non les questions d'« accès » du sujet, qui sont au cœur des débats, en indiquant qu'il est parfaitement possible de donner une théorie externaliste de l'« accès » du sujet à ses raisons : voir par exemple Sosa (1991, chaps 13 et 16), Greco (2000 : chap.7).

Greco soutient que l'externalisme concernant la justification est la véritable leçon du problème de l'induction.<sup>102</sup> Je ne défendrai pas ce point ici, mais je le crois juste. J'ajouterai simplement que si c'est le cas, l'externalisme concernant la justification est une seconde leçon, indirecte, du problème de Gettier. Le problème de Gettier montre qu'une notion interne et faillibiliste de justification n'est pas bonne pour analyser la connaissance. Cela doit conduire à se demander si cette notion a une quelconque utilité ; et non pas à l'isoler prématurément de la critique en séparant les questions de connaissance des questions de justification.<sup>103</sup> Je n'entreprendrai pas cette critique ici non plus ;<sup>104</sup> je me contenterai d'explorer quelques-unes de ses implications possibles pour le reste de la philosophie.

#### IV. Quelques conséquences possibles de l'externalisme épistémique

Appelons « externalisme épistémique » la combinaison des externalismes sur la connaissance et sur la justification. Supposons que ces thèses soient justes. Quelles conséquences doit-on en tirer ? Dans cette section, j'explore quelques répercussions possibles de l'externalisme épistémique au-delà des questions de ce que sont la connaissance et la justification épistémique. Cette section ne vise pas à établir des thèses. Il est quasiment certain que les arguments présentés ici ne résisteront pas tous à un examen attentif, tout comme il est certain que de nombreux autres pourront être trouvés, étant donné l'ubiquité des notions de connaissance et de raison en philosophie. Mon but est simplement d'ouvrir quelques voies ; l'externalisme est une position encore jeune, et beaucoup de travail reste à faire avant d'en évaluer la portée. Je serais content de convaincre quelques-uns que ce travail en vaudrait la peine. Je procéderai en donnant une liste de points dans laquelle je privilégie la concision, quitte à simplifier et à paraître plus dogmatique que je ne suis en position de l'être.

##### 4. 1. Les limites et les normes de la discussion ?

*Epistémologie : les désaccords ne peuvent pas toujours être réglés dialectiquement, mais cela n'empêche pas d'avoir raison.* Le dialogue consiste à faire connaître à autrui le *contenu* de ses raisons. Mais compte tenu de l'externalisme, il n'est typiquement pas possible de déterminer qui a raison sur la seule base de ce

<sup>102</sup> Voir Greco (2000 : chap. 6).

<sup>103</sup> Conee et Feldman (2004) sont un bon exemple d'une philosophie de la connaissance centrée presque exclusivement sur la justification.

<sup>104</sup> Sur ce point, voir Sosa (1991, chap. 13), qui présente plusieurs arguments forts pour l'idée que même dans les cas où la notion internaliste de justification semble la mieux placée (introspection, inférence, intuition intellectuelle), elle est inadéquate et qu'une conception externaliste doit lui être préférée.

contenu. La capacité du dialogue à résoudre les désaccords est donc limitée par principe. Mais il ne suit pas de là que les croyances dont le dialogue ne peut rendre raison soient sans raison, ou qu'aux frontières du dialogue commence le territoire du pouvoir ou de la foi. Celui qui a raison est celui dont les inférences sont, de fait, fiables – celles qui reflètent, pour ainsi dire, les connexions des choses – et cela ne se « voit » pas toujours dans les inférences elles-mêmes.

La réponse au scepticisme sur le monde extérieur en est un exemple. On ne peut pas prouver au sceptique qu'il a tort. Est-ce que cela signifie qu'on ne sait pas ? Si mes croyances perceptives spontanées sont basées sur des processus fiables, alors je sais. Mais sais-je que ces croyances sont fiables ? Si la façon dont j'évalue si elles le sont est elle-même fiable, oui. Mais puis-je le prouver ? Non ; mais s'il en est de fait ainsi, le sceptique a tort.<sup>105</sup>

Une certaine dose de dogmatisme est donc justifiée, dans le cas de la réponse au sceptique aussi bien que dans le dialogue en général.<sup>106</sup> Cela même soulève des difficultés : comment admettre le dogmatisme bien placé sans lequel on se prive de connaissances, sans ouvrir la porte au dogmatisme mal placé qui maintient dans l'erreur ?

*Ethique, épistémologie : limites de l'éthique de la discussion.* Les réflexions précédentes remettent en question le projet d'une éthique de la discussion.<sup>107</sup> Les normes de la discussion ne doivent pas être celles de nécessité de convaincre autrui, mais celles qui permettent l'émergence de la connaissance. Cela peut impliquer, par exemple, de substituer à une règle qui recommanderait l'égale considération de tous les points de vue une règle qui recommande de privilégier les points de vue qui maximisent leur confrontation aux faits (leur falsifiabilité).

#### **4. 2. L'éducation sans transmission des connaissances ?**

*Epistémologie, éducation : il ne suffit pas de transmettre du contenu pour transmettre du savoir.* Cela ne surprendra certes aucun éducateur : il ne suffit pas d'apprendre le cours, il faut aussi faire les exercices ! L'externaliste permet de replacer ce fait bien connu dans une perspective théorique appropriée : la « transmission » de connaissances consiste à faire acquérir des processus fiables d'acquisition de croyances, plutôt qu'à transmettre les contenus des connaissances.<sup>108</sup> Les conséquences de ce point de vue ne sont pas toutes évidentes : par exemple, il

<sup>105</sup> Voir Stroud (1984, chap 1) pour une critique de cette réponse au scepticisme ; Greco (2000, chap. 7) pour une défense.

<sup>106</sup> Voir Engel (2007, chap. 3).

<sup>107</sup> Appel (1992), Habermas (1994).

<sup>108</sup> Voir Goldman (1986 : 21), sur la notion de processus d'acquisition de nouveaux processus de formation de croyances, ou « processus de second ordre ».

suggère que la « transmission » de connaissances se fait aussi en enseignant comment s'appuyer au mieux sur l'environnement et les connaissances d'autrui.

#### 4. 3. *Les limites de la connaissance au-delà des limites de l'expérience ?*

*Epistémologie : sortir de l'idéalisme.* Supposons que ma croyance qu'il y a un arbre devant moi soit uniquement basée sur un ensemble d'apparences perceptives. Suit-il que je doive considérer cet arbre comme un phénomène ?<sup>109</sup> Non. Les croyances que ces apparences justifient ne sont pas limitées par leur contenu ; une apparence perceptive peut justifier n'importe quelle croyance portant sur une « chose en soi » à partir du moment où cette apparence est produite de façon fiable en présence de cette chose. C'est ainsi qu'on peut savoir qu'un matériau contient du sodium en lisant les résultats d'un spectroscope, et savoir quels sont les résultats du spectroscope sur la base de son expérience visuelle.<sup>110</sup>

*Phénoménologie : les limites des contenus de l'expérience ne sont pas celles des contenus de connaissance.* Le point précédent se généralise. Admettons avec Husserl qu'une phénoménologie transcendantale permet de découvrir les limites des expériences possibles ou des essences qui peuvent être appréhendées (et non pas seulement les expériences qui ont réellement lieu, étudiées par la psychologie empirique, ou des objets qui sont effectivement appréhendés, étudiés par les sciences empiriques en général),<sup>111</sup> et que chaque science soit entièrement fondée sur une catégorie d'expériences ou d'appréhensions,<sup>112</sup> suit-il que ces limites forment un « *a priori* indépassable »<sup>113</sup> pour les sciences en question ? Non. Les contenus possibles d'une expérience ne limitent pas en principe les contenus possibles des connaissances qu'on peut acquérir sur leur base. Pour prendre un exemple simple, l'imagination en trois dimensions d'un géomètre peut lui permettre de connaître les propriétés d'un solide en six dimensions : en gros, pour savoir que le solide a la propriété P il faut que son expérience ait une propriété E exactement lorsque le solide a une propriété P, et qu'il ne croie que le solide a la propriété P que lorsque son expérience a la propriété E. Ce qui compte, c'est que l'expérience indique la vérité de la croyance (une relation de faits), pas que le contenu de l'expérience et celui de la croyance coïncident (une relation d'idées). Il est donc illégitime de considérer les limites de l'expérience possible comme les limites de la connaissance ; encore moins comme les limites de

<sup>109</sup> C'est, bien sûr, la question soulevée par Berkeley (1713/1993), Hume (1739/1999, Livre I, IV, 2) et Kant (1772/1985).

<sup>110</sup> L'externalisme peut ainsi fournir un cadre au réalisme des entités défendu par Hacking (1981/2004).

<sup>111</sup> Husserl (1952/1993 : 49).

<sup>112</sup> Husserl (1952/1993 : 29).

<sup>113</sup> Husserl (1952/1993 : 28).

l'ontologie.<sup>114</sup> Rien n'interdit en principe, par exemple, que nous découvriions qu'il n'y a pas d'espace physique.<sup>115</sup>

*Théologie : on peut connaître le surnaturel, si certains faits naturels indiquent de façon fiable les faits surnaturels.* Pour des raisons analogues, rien n'interdit en principe qu'on apprenne la non-existence d'un Dieu omnipotent et bon sur la base de l'existence du mal ; ou inversement que les expériences mystiques soient une forme de perception de Dieu.<sup>116</sup>

#### 4. 4. Une éthique non fondationnaliste ?

*Ethique : la possibilité du réalisme et du particularisme.* Les jugements moraux ne sont pas déductibles de jugements non-moraux. Dans le contexte de l'*Ur*-fondationnalisme, cela a suggéré que les jugements moraux devraient être déduits de principes moraux généraux (impératif catégorique, principe d'utilité). Ces principes ne peuvent eux-mêmes être prouvés, et les désaccords sur ceux-ci formeraient une « guerre des dieux » inaccessible à la raison.<sup>117</sup>

Dans une conception externaliste, l'impossibilité de déduire la norme du fait n'a pas de conséquences aussi radicales. Il est par exemple possible que, de la même façon que les connaissances acquises sur la base d'une expérience excèdent le contenu de cette expérience, des connaissances morales soient acquises sur la base d'une expérience dont le contenu est factuel. On peut aussi soutenir que ces jugements sont fiables et donnent des connaissances, ce qui impliquerait qu'il y a une réalité morale – que celle-ci soit ou non réductible à des propriétés naturelles telles que le bonheur. Enfin, l'externalisme est compatible avec (mais n'implique pas) une conception *particulariste* des jugements moraux (et donc d'éventuelles connaissances morales) selon laquelle ces derniers ne sont pas dérivés ou justifiés par des principes généraux, mais formés directement à propos de cas particuliers.<sup>118</sup>

<sup>114</sup> *Contra* Husserl (1913/1985, §1). Une critique analogue est applicable au rejet vérificationniste de la « métaphysique » par les positivistes logiques, défendu par exemple par Ayer (1936 : chap. 1).

<sup>115</sup> L'argument épistémique donné ici laisse ouverte la possibilité d'une limitation des connaissances par une limitation des *contenus* des croyances. Si l'on soutient l'idée que nous ne pouvons concevoir que ce que nous pouvons expérimenter, alors les croyances ne peuvent pas avoir de contenus qui dépassent les limites de l'expérience possible. Une réponse à cela est d'adopter l'externalisme des contenus, selon lequel les contenus des concepts sont fixés en partie par l'environnement lui-même. Voir à ce sujet P. Jacob (1997 : chap. 2).

<sup>116</sup> Voir entre autres Plantinga (1983), Alston (1983), Greco (2000, chap.8), et les essais de R. Pouivet et R. Glauser dans Bourgeois-Gironde, Gnassounou et Pouivet (2002) pour une discussion de ces questions.

<sup>117</sup> C'est une conception défendue par Mesure et Renaut (1996).

<sup>118</sup> Voir Dancy (2004).

#### 4. 5. *Le rôle de la connaissance dans les normes de l'action ?*

*Ethique, action* : un principe plausible pour l'action est qu'un agent doit faire une action s'il sait qu'elle est bonne. Typiquement, une action a d'autres propriétés que celle décrite par l'intention qui la produit. Par exemple, l'action qui résulte de l'intention de dire la vérité à Alice peut avoir la propriété de rendre Alice triste. Dans une perspective externaliste, il est plausible que l'on connaisse des actions – mêmes simplement possibles – plus de choses que le seul contenu de l'intention qui les produirait. Une éthique comme celle de Kant, selon laquelle ce qu'il faut faire est fonction du seul contenu de l'intention, doit alors ou bien rejeter le principe ou bien rejeter l'externalisme.<sup>119</sup> En d'autres termes, ce principe (et sans doute d'autres principes qui lient connaissance et devoir) crée ou révèle une tension entre une conception externaliste des raisons théoriques et une conception « internaliste » des raisons d'agir.<sup>120</sup>

#### 4. 6. *Une conception épistémique de l'expérience esthétique et de la création artistique ?*

*Esthétique, l'expérience esthétique* : une théorie simple de l'expérience esthétique est que celle-ci est fonction du contenu d'une expérience perceptive.<sup>121</sup> Cette théorie rencontre des difficultés face aux nombreux cas dans lesquels des informations annexes affectent l'expérience esthétique – par exemple, lorsqu'on sait qu'une photographie est posée ou non – ou plus généralement le contexte ou l'histoire de l'objet – dans le cas de *ready-made*. Une réponse consisterait à réviser l'ontologie de l'œuvre d'art, en disant par exemple que le musée lui-même en fait partie, de façon à enrichir le contenu de l'expérience perceptive associée. Mais l'externalisme suggère une autre voie, qu'on pourrait appeler la théorie épistémique de l'expérience esthétique : la connaissance de l'œuvre d'art excède le contenu de l'expérience perceptive qu'on en fait, et l'expérience esthétique est fonction de la première, et non de la seconde.

*Esthétique, la création artistique* : Cette théorie suggère une révision parallèle de la théorie de la création artistique : à savoir, que ce qui est visé par la création

<sup>119</sup> Kant (1785/1994).

<sup>120</sup> En éthique « internalisme » désigne la thèse selon laquelle les jugements moraux sont eux-mêmes motivants ; ce n'est pas le sens que j'utilise ici. J'entends par « internalisme » ici l'analogie pratique de la conception « internaliste » des raisons : à savoir, la thèse selon laquelle le fait qu'une croyance ou une volonté soit une raison de telle ou telle action est une relation d'idée, à savoir une relation logique entre le contenu de la première et l'action.

<sup>121</sup> Kant (1790/2000) défend une version extrême de cette position, dans laquelle l'évaluation proprement esthétique est fonction du seul contenu de l'expérience perceptive, abstraction faite des désirs ou plaisirs intéressés du sujet.



artistique n'est pas le seul objet physique mais aussi ce que le public saura de l'objet. Cela attribuerait à la création artistique une structure proche de celle de la communication.<sup>122</sup>

#### 4. 7. Une conception immodeste de la philosophie ?

*Epistémologie de la philosophie* : Hume et Kant ont jeté le doute sur l'idée qu'il pouvait exister quelque chose comme des données en philosophie. Cela a suscité des conceptions *modestes* de la philosophie, selon laquelle la philosophie consiste seulement à réaliser un équilibre réfléchi de nos intuitions pré-théorétiques,<sup>123</sup> à analyser notre usage des mots ou nos concepts,<sup>124</sup> voire à créer des concepts qui ne procurent pas de connaissance.<sup>125</sup> L'externalisme épistémique permet de défendre (sans l'impliquer) l'idée qu'il y a des données en philosophie, dans la mesure où les jugements des philosophes sont sensibles à la vérité ; par exemple, Williamson soutient que nos jugements sur des expériences de pensée comme les cas Gettier résultent de nos capacités à simuler des situations hypothétiques, capacités dont la fiabilité se constate dans leur usage empirique ordinaire.<sup>126</sup> Cela ouvre la voie à une conception *immodeste* de la philosophie selon laquelle la philosophie dispose de données et vise la connaissance.<sup>127</sup>

#### 4. 7. Conclusion des explorations

Le but de cette section, on l'a dit, n'est pas d'établir les thèses que nous y avons explorées, mais d'illustrer comment l'externalisme épistémique, qui est une position encore jeune, peut avoir des répercussions sur les domaines les plus variés de la philosophie.

## V. Conclusion

Le problème de Gettier montre que la connaissance n'est pas la croyance vraie et justifiée de façon interne et faillible. Pour le résoudre, il faut adopter une analyse externaliste de la connaissance, et peut-être plus précisément une condition de

<sup>122</sup> Du moins dans la théorie de la communication de Grice (1991). Voir Sperber et Wilson (1991, chap. 1).

<sup>123</sup> Goodman (1954/1985).

<sup>124</sup> Ayer (1936), Wittgenstein (1953/1961), Dummett (1993). Voir Williamson (2007, chap. 1), qui nomme ces conceptions les « tournant linguistique » (suivant Rorty) et « tournant conceptuel » de la philosophie analytique.

<sup>125</sup> Deleuze et Guattari (1991).

<sup>126</sup> Williamson (2007, chap. 6).

<sup>127</sup> Williamson (2007, chap. 7).

sécurité, selon laquelle une croyance n'est une connaissance que si la façon dont elle a été produite garantit la vérité de la croyance. La connaissance dépend ainsi de faits externes à l'esprit du sujet, autres que la seule vérité de la croyance.

Ces thèses sont assez largement acceptées parmi les philosophes de la connaissance aujourd'hui. J'ai essayé ici de les replacer dans une perspective historique large, en proposant l'hypothèse de la chute de l'*Ur*-fondationalisme pour expliquer pourquoi le problème de Gettier n'avait pas été posé plus tôt. Cette hypothèse présente l'internalisme et l'externalisme comme deux façons de réviser la conception traditionnelle de la connaissance après son échec face au problème de l'induction. Dans cette perspective, le cœur du débat entre internalistes et externalistes concerne la nature des raisons.

J'ai suggéré que la seconde leçon, indirecte, du problème de Gettier, était qu'il fallait adopter non seulement l'externalisme sur la connaissance, mais aussi l'externalisme sur la justification, selon lequel les relations de justification sont des relations de faits. Cette position est beaucoup plus controversée dans la philosophie actuelle, et je ne prétends pas l'avoir défendue de façon satisfaisante ici.<sup>128</sup> J'ai néanmoins exploré une série de conséquences qu'elle peut avoir pour diverses branches de la philosophie. Tout le travail reste à faire sur ces questions, et il est trop tôt pour évaluer la portée de l'externalisme épistémique ; mais j'espère que ces explorations auront rendu plausible l'idée que, malgré les apparences, le problème de Gettier n'est pas seulement une énigme amusante réservée aux philosophes analytiques de la connaissance.

## VI. Epilogue, sur l'histoire de la philosophie

Pour un lecteur habitué à la littérature philosophique contemporaine en français ou en allemand, la philosophie analytique peut paraître exotique dans ses rapports à l'histoire : les analytiques produisent certes beaucoup de travaux d'histoire de la philosophie de qualité,<sup>129</sup> mais les références historiques sont à peu près complètement absentes des travaux de philosophie proprement dits, tandis que dans le domaine francophone, il est rare de trouver un travail de philosophie qui ne consiste pas pour grande partie en une discussion d'auteurs historiques. Cela ne devrait pas surprendre outre mesure : après tout, c'est la façon dont la grande majorité des philosophes ont procédé jusqu'ici, à quelques exceptions notables près (Hegel,

<sup>128</sup> On peut y rattacher des auteurs comme Sosa (1991), Greco (2000), Williamson (2000a), et Pritchard (2005).

<sup>129</sup> Depuis les travaux de Peter Strawson et Jonathan Bennett, critiqués pour négliger le contexte historique des œuvres qu'ils commentaient, un nombre d'historiens de qualité sont apparus au sein de la tradition analytique, comme Michael Ayers, Jonathan Barnes, David Charles, Michael Frede, Anthony Kenny, Benson Mates, Barry Stroud, ou James Van Cleve, pour n'en citer que quelques-uns. Voir Mulligan (2000) et les autres articles dans Vienne (2000). (Merci à P. Engel pour ces indications.)

Dilthey et Heidegger). Néanmoins cela soulève des questions sur la façon dont les philosophes analytiques voient l'Histoire de leur discipline. Comme le présent article paraît dans un numéro de revue consacré à la philosophie analytique, et qu'il avance une hypothèse historique, il me paraît intéressant de réfléchir à la conception de l'histoire de la philosophie implicite dans notre hypothèse de la chute de l'*Ur*-fondationnalisme.

Distinguons l'« histoire » comme discipline de l'« Histoire » comme l'ensemble des faits qu'étudie cette discipline. Nous avons implicitement considéré l'Histoire de la philosophie comme doublement *décloisonnée* : des philosophes ont pu partager une même thèse 1) même si leur systèmes étaient différents ou opposés (Descartes et Hume), et 2) même s'ils appartenaient à des époques différentes (Aristote et Descartes). Cela suppose un certain degré d'abstraction : dans le détail, les variantes de l'*Ur*-fondationnalisme diffèrent. Ces différences sont importantes pour d'autres questions, comme la nature de la perception, mais nous les avons considérées comme négligeables pour notre sujet, la solution au problème de Gettier.

Le décloisonnement suppose la *commensurabilité* des théories. De la même façon qu'on peut dire qu'Aristote et Newton traitaient tous deux d'une même chose, le poids, même s'ils s'en faisaient des conceptions radicalement différentes, de même avons-nous considéré que la connaissance est un phénomène que les Grecs abordaient aussi bien que nous, même si leur conception était différente de la nôtre. Cette idée suppose qu'un terme (« poids », « connaissance ») et le concept associé aient leur référence déterminée indépendamment de la théorie qu'on y associe.<sup>130</sup>

Notre conception de l'Histoire de la philosophie est néanmoins *non-fixiste*. Nous ne l'avons pas conçue comme une répétition sous différentes formes de quelques grandes positions (matérialisme et spiritualisme, etc.), mais avons admis au moins un événement : la découverte du problème de l'induction par Hume. Et que cette découverte a forcé l'abandon d'une position universellement acceptée (l'*Ur*-fondationnalisme), l'apparition d'un problème (celui de Gettier) et de positions entièrement nouvelles (l'internalisme et l'externalisme). Ces changements sont conçus comme des *progrès* parce qu'ils entraînent l'abandon d'une position fautive.

Nous avons également adopté une conception *informée* et *évaluative* de la discipline d'historien de la philosophie.

Elle est *informée*, au sens où nous avons considéré comme légitime d'utiliser les connaissances philosophiques actuelles pour éclairer les problèmes ou les choix théoriques rencontrés par les philosophes du passé. De la même façon qu'un historien en général ne met pas en suspens ses connaissances physiques, géographiques, médicales, etc. lorsqu'il étudie un passé où celles-ci n'étaient pas acquises, de même

---

<sup>130</sup> Autrement dit, « le contenu de la philosophie est large plutôt qu'étroit » (Mulligan 2000, §2). Voir Putnam (1975/2003) pour la notion de contenu large.

nous n'avons pas jugé nécessaire de « suspendre » nos opinions philosophiques présentes. Cela nous fait bien sûr courir le risque de nous tromper, si celles-ci s'avèrent fausses ; mais il en va de même dans tout domaine de recherche.

Elle est *évaluative*, au sens où nous ne présupposons pas que les grandes théories philosophiques du passé doivent être considérées comme des systèmes clos et cohérents qu'on ne pourrait critiquer sans se placer par là-même « hors » du système. Ces théories ont des implications qui sont indépendamment évaluables – par exemple, Descartes fait l'hypothèse qu'une tromperie générale est possible. Et elles peuvent ignorer certains cas qui, lorsqu'on les prend en considération, menacent leur cohérence interne – ainsi par exemple une théorie qui admet qu'on connaît par induction, mais aussi que la connaissance requiert des preuves, sans prendre en compte les possibilités imaginées par Hume. Nous considérons donc possible de comprendre, sur la base des théories actuelles, où certaines théories passées rencontraient des problèmes et pourquoi elles étaient fausses.

Dans un travail d'histoire de la philosophie proprement dit (et non de philosophie avec un regard sur l'Histoire, comme c'était le cas ici), l'étude détaillée du contexte historique prendrait une place prépondérante par rapport aux aspects informés et évaluatifs de l'étude ; mais cela n'ôterait pas à ces derniers leur légitimité.

Cette conception de l'histoire de la philosophie ne prétend pas à l'originalité : défendue par Bolzano et Brentano,<sup>131</sup> elle n'est pas si éloignée de celle d'historiens de la philosophie comme Emile Bréhier. Je ne prétends pas l'avoir suffisamment défendue ici, mais simplement indiquer qu'elle n'est pas irréfléchie. Elle n'est pas non plus naïve, au sens où elle ignorerait que Dilthey ou Heidegger ont soutenu que les positions philosophiques sont incommensurables ou qu'elles ne sauraient être évaluées d'un contexte historique à l'autre. Nous jugeons simplement que leurs arguments ne sont pas convaincants, et qu'une des meilleures façons d'y répondre, dans l'esprit de l'externalisme, est de montrer par l'exemple qu'une pratique informée et évaluative de l'histoire de la philosophie est possible.

\*\*\*\*\*

**RÉFÉRENCES**

\*\*\*\*\*

---

<sup>131</sup> Mulligan (2000, section 2).

- W. Alston 1983 : « Christian Experience and Christian Belief », in Plantinga and Wolterstorff (1983).
- J. Annas 1990 : « Stoic Epistemology » in S. Everson, éd., *Epistemology, Companions to Ancient Thought* vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 184-203.
- K.-O. Apel 1994 : *L'éthique de la discussion*, Paris, Cerf.
- A.-J. Ayer : *Language, Truth and Logic*, Londres, Victor Gollancz.
- D. M. Armstrong 1973 : *Belief, Truth and Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press.
- A. J. Ayer 1952 : *The Problem of Knowledge*, Londres, Macmillan.
- G. Berkeley 1713/1993 : *Principes de la connaissance humaine*, trad.fr., Paris, Flammarion.
- S. Blackburn 1993 : *Essays on Quasi-Realism*, Oxford, Oxford University Press.
- L. Bonjour 1985 : *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- L. Bonjour 1992 : « Externalism/Internalism » in J. Dancy et E. Sosa, eds., *A Companion to Epistemology*, Oxford, Blackwell.
- S. Bourgeois-Gironde, B. Gnassounou et R. Pouivet, éd. 2002 : *Analyse et Théologie*, Paris, Vrin, 2002.
- R. Carnap 1928/2001 : *La construction logique du monde*, trad. fr. Th. Rivain, Paris, Vrin.
- R. M. Chisholm 1957 : *Perceiving: a Philosophical Study*, Ithaca, New York, Cornell University Press.
- R. M. Chisholm 1966 : *Theory of Knowledge*, 1<sup>e</sup> éd., Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall.
- R. M. Chisholm 1977 : *Theory of Knowledge*, 2<sup>e</sup> éd., Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall.
- M. Clark 1963 : « Knowledge and Grounds : A Comment on M. Gettier's paper », *Analysis*, 24, pp. 46-48.
- S. Cohen 1988 : « How to Be a Fallibilist », *Philosophical Perspectives* 2, pp. 91-123.
- E. Conee et R. Feldman 2004 : *Evidentialism*, Oxford, Oxford University Press.
- J. Dancy 2004 : *Ethics without principles*, Oxford, Clarendon Press.
- D. Davidson 1963/1993 : « Actions, Reasons et Causes », trad. fr. in Davidson, *Actions et événements*, Paris, PUF, 1993.
- Ph. de Bary 2002 : *Thomas Reid and skepticism : his reliabilist response*, Londres, Routledge.
- G. Deleuze et F. Guattari 1991 : *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris, Minuit.
- R. Descartes 1628/1908, *Regulae ad Directionem Ingenii*, in Ch. Adam et P. Tannery (éd.), *Œuvres de Descartes*, tome X, Paris, Vrin.

- R. Descartes, 1641/1904 : *Meditationes de Prima Philosophia*, in Ch. Adam et P. Tannery (éds.), *Œuvres de Descartes*, tome VII, Paris, Vrin.
- R. Descartes, 1644/1905 : *Principa Philosophiae*, in Ch. Adam et P. Tannery (éds.), *Œuvres de Descartes*, tome VIII, Paris, Vrin.
- J. Dokic et P. Engel 2002 : *Ramsey, Truth and Success*, London, Routledge.
- F. Dretske 1971 : « Conclusive Reasons », *Australasian Journal of Philosophy* 49, pp. 1-22.
- J. Dutant 2007 : « The Case for Infallibilism », in C. Penco, M. Vignolo, V. Ottonelli & C. Amoretti (eds.), *Proceedings of the 4<sup>th</sup> Latin Meeting in Analytic Philosophy* (LMAP/07), Genoa, Department of Philosophy, University of Genoa, pp. 59-84. <http://CEUR-WS.org/Vol-278>
- J. Dutant et P. Engel, éds, 2005 : *Philosophie de la connaissance*, Paris, Vrin.
- P. Engel 1989 : *La norme du vrai*, Paris, Gallimard.
- P. Engel 1998 : *La vérité*, Paris, Hatier.
- P. Engel 2007 : *Va Savoir!*, Paris, Hermann.
- P. Engel, à paraître : « Taking seriously knowledge as a mental state » in C. Penco, M. Beaney et M. Vignolo, éds., *Mental processes: Representing and Inferring*, Newcastle-upon-Tyne, Cambridge Scholars Press.
- G. Evans 1981/2003 : « Comprendre les démonstratifs », in E. Corazza et J. Dokic (éds.), *Penser en contexte*, Paris, L’Eclat, 1993, pp. 102-140.
- M. Frede 1999 : « Stoic Epistemology », in K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld et M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 295-322.
- Ch. Grellard 2005 : *Croire et savoir: les principes de la connaissance selon Nicolas d’Autrecourt*, Paris, Vrin.
- E. Gettier 1963 : « Une croyance vraie et justifiée est-elle une connaissance ? », trad. fr. in Dutant et Engel (2005) pp. 43-46.
- A. Goldman 1976 : « Discrimination and Perceptual Knowledge », *Journal of Philosophy*, 73, p. 771-791.
- A. Goldman 1979 : « Qu’est-ce qu’une croyance justifiée ? », trad. fr. in Dutant et Engel (2005), pp. 47-60.
- A. Goldman 1986 : *Epistemology and Cognition*, Harvard, Harvard University Press.
- N. Goodman 1954/1985 : *Faits, fictions et predictions*, Paris, Minuit.
- J. Greco, 2000 : *Putting Skeptics in Their Place*, Cambridge, Cambridge University Press.
- P. Grice, 1991 : *Studies in the Ways of Words*, Harvard, Harvard University Press.
- J. Habermas, 1992 : *De l’éthique de la discussion*, Paris, Cerf.
- I. Hacking, 1981/2004 : « Est-ce qu’on voit à travers un microscope ? », trad. fr. in S. Laugier et P. Wagner, *Philosophie des sciences*, vol. II, Vrin, 2004, pp. 238-274.

- R. M. Hare 1952 : *The Language of Morals*, Oxford, Clarendon Press.
- G. Harman 1973 : *Thought*, Princeton, Princeton University Press.
- J. Hintikka, 1962 : *Knowledge and Belief*, Ithaca, New York, Cornell University Press.
- P. Horwich 1990 : *Truth*, Oxford, Blackwell.
- D. Howard-Snyder, F. Howard-Snyder et N. Feit 2003 : « Infallibilism and Gettier's Legacy », *Philosophy and Phenomenological Research*, 66/2, 2003.
- D. Hume 1739/1999, *Traité sur la nature humaine*, vol. I, trad.fr., Paris, Flammarion.
- D. Hume 1748/2008, *Enquête sur l'entendement humain*, trad.fr., Paris, Vrin.
- E. Husserl 1913/1985 : *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. fr., Paris, Gallimard.
- E. Husserl 1952/1993 : *La phénoménologie et les fondements des sciences (Ideen III)*, trad. fr., Paris. PUF.
- P. Jacob 1997 : *Pourquoi les choses ont-elles un sens ?* Paris, Odile Jacob.
- I. Kant, 1772/1985 : « Lettre à Markus Herz », trad.fr. in I. Kant, *La Dissertation de 1770*, Paris, Vrin, 1985, pp. 131-138.
- I. Kant, 1781/2007 : *Critique de la Raison Pure*, trad.fr., 2<sup>e</sup> éd., Paris, Garnier-Flammarion.
- I. Kant, 1785/1994 : *Métaphysique des Mœurs I, Fondation*, trad. fr. Paris, Garnier-Flammarion.
- I. Kant, 1786/1990 : *Premiers Principes Métaphysiques des Sciences de la Nature*, trad.fr. Paris, Vrin, 1990.
- I. Kant, 1790/2000 : *Critique de la faculté de juger*, trad.fr., Paris, Garnier-Flammarion.
- M. Kaplan 1985 : « It's Not What You Know that Counts », *Journal of Philosophy*, 82:7, pp. 350-363.
- P. Klein 1971 : « A Proposed Definition of Propositional Knowledge », *The Journal of Philosophy* 68:16, pp. 471-482.
- P. Klein 1976 : « Knowledge, Causality, and Defeasibility », *The Journal of Philosophy* 73:20, pp. 792-812.
- P. Klein 1980 : « Misleading Evidence and the Restoration of Justification », *Philosophical Studies* 37:1, pp. 81-89.
- P. Klein 1979 : « Misleading "Misleading Defeaters" », *The Journal of Philosophy* 76:7, pp. 382-386.
- P. Klein 1999 : « Human Knowledge and the Infinite Regress of Reasons », *Philosophical Perspectives* 13, pp. 297-332.
- H. Kornblith, éd. 2001 : *Internalism and Externalism in Epistemology*, Oxford, Blackwell.
- K. Lehrer 1974 : *Knowledge*. Oxford, Oxford University Press.

- K. Lehrer 1979 : « The Gettier Problem and the Analysis of Knowledge » in Pappas (1979), pp. 57-74.
- K. Lehrer 1986 : « The Coherence Theory of Knowledge », *Philosophical Topics* 14, pp. 5-25.
- K. Lehrer et Th. Paxson 1969 : « Knowledge : Undefeated Justified True Belief », *Journal of Philosophy*, 66, pp. 225-237.
- I. Levi 1980 : *The Enterprise of Knowledge*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- D.K. Lewis 1986 : *La pluralité des mondes*, trad. fr., Paris, L’Eclat.
- J. Locke 1689/2006 : *Essai sur l’entendement humain*, trad.fr. 2<sup>e</sup> ed., Paris, Vrin, 2006.
- W. Lycan 2006 : « On the Gettier Problem Problem », in S. Hetherington, éd., *Epistemology Futures*, Oxford, Oxford University Press, pp. 148-169.
- C. McGinn 1977 : « Charity, Interpretation and Belief », *Journal of Philosophy*, 74, réimpr. in C. McGinn, *Knowledge and reality*, Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 168-180.
- T. Merricks 1995 : « Warrant Entails Truth », *Philosophy and Phenomenological Research*, 55/4, pp. 841-855.
- S. Mesure et A. Renaut 1996 : *La guerre des dieux, essai sur la querelle des valeurs*, Paris, Grasset, 1996.
- K. Mulligan 2000 : « Sur l’histoire de l’approche analytique de l’histoire de la philosophie : de Bolzano et Brentano à Bennett et Barnes », in J.-M. Vienne (éd), *Philosophie analytique et histoire de la philosophie*, Paris, Vrin, 61-103.
- S. Nichols, S. Stich et J. Weinberg 2003 : « Meta-skepticism : meditations in ethno-epistemology » in S. Luper, éd., *The Sceptics*, Aldershot, Ashgate, pp. 227-247.
- I. Newton 1726/1759 : *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, 3e éd. (1726), Scholie Général, trad. Marquise du Châtelet, vol II, Paris, J. Gabay, 1990, fac-similé de l’édition de 1759.
- R. Nozick 1981 : « Les conditions de la connaissance », extrait de *Philosophical Explanations*, trad. fr. in Dutant et Engel (2005), pp. 47-60.
- E. Olsson 2004 : « F.P. Ramsey on Knowledge and Fallibilism » *dialectica* 58:4, pp. 549-557.
- G.S. Pappas, éd., 1979 : *Justification and Knowledge*, Dordrecht: Reidel.
- A. Plantinga 1983 : « Reason and Belief in God », in Plantinga and Wolterstorff (1983).
- A. Plantinga 1993 : *Warrant: The Current Debate*, Oxford, Oxford University Press.
- A. Plantinga et N. Wolterstorff, eds. 1983 : *Faith and Rationality*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- Platon, *Théétète*, trad. fr., Paris, Garnier-Flammarion, 1999.
- Platon, *Parménide*, trad. fr., Paris, Garnier-Flammarion, 1994.



- J.L. Pollock 1986 : *Contemporary Theories of Knowledge*. Lanham, Maryland, Rowman and Littlefield.
- K. Popper 1963/1985 : « Vérité, Rationalité et le Progrès de la Connaissance », in K. Popper, *Conjectures et réfutations*, trad.fr., Paris, Payot, 1985, pp. 319-369.
- H. Prichard 1950 : *Knowledge and Perception*, Oxford, Clarendon Press.
- D. Pritchard 2005 : *Epistemic Luck*, Oxford, Oxford University Press.
- H. Putnam 1975/2003: « La signification de “signification” », trad. fr. partielle in D. Fissette et P. Poirier 2003 : *Philosophie de l'esprit*, vol. II, Paris, Vrin, pp. 41-82.
- F. Ramsey, 1929/2003: « La Connaissance », trad.fr. in F.P. Ramsey, *Logique, philosophie et probabilités*, dir. P. Engel et M. Marion, Paris, Vrin, 2003, pp. 229-230.
- Th. Reid, 1785/2002 : *Essays on the Intellectual Powers of Man*, éd. D. Brookes et K. Haakonssen, *the Edinburgh edition of Thomas Reid*, vol.3, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- B. Russell, 1912/1989 : *Problèmes de philosophie*, Paris, Payot, 1989.
- B. Russell, 1914/2002 : *La méthode scientifique en philosophie : notre connaissance du monde extérieur*, trad.fr. Ph. Devaux, Paris, Payot & Rivages, 2002.
- B. Russell, 1926 : « The Theory of Knowledge », *Encyclopedia Britannica*, 13<sup>e</sup> éd.
- B. Russell 1948/2002 : *La connaissance humaine: sa portée et ses limites*, 1948, trad. fr., Paris, Vrin.
- R. Shope, 1983 *The Analysis of Knowing: A Decade of Research*, Princeton, Princeton University Press.
- S. Soames 2003 : *Philosophical Analysis in the Twentieth Century*, vol. I, Princeton, Princeton University Press.
- E. Sosa 1964 : « The Analysis of “Knowledge That *p*” », *Analysis*, 25, pp. 1-8.
- E. Sosa 1969 : « Propositional Knowledge » *Philosophical Studies* 20:3, pp. 33-43.
- E. Sosa 1974 : « How Do You Know ? », *American Philosophical Quarterly* 11, pp. 113-122.
- E. Sosa 1980a : « Le radeau et la pyramide », trad.fr. in Dutant et Engel (2005), pp. 143-178.
- E. Sosa 1980b : « Epistemic Presupposition » in Pappas (1979).
- E. Sosa 1991 : *Knowledge in perspective*, Cambridge, Cambridge University Press.
- E. Sosa 1996 : « Postscript to “Proper Functionalism and Virtue Epistemology” » in J. Kvanvig, éd., *Warrant in Contemporary Epistemology* Lanham, Maryland, Rowman & Littlefield.
- D. Sperber et D. Wilson 1991 : *La pertinence*, Paris, Minuit.
- G. Stine, 1976 : « Skepticism, Relevant Alternatives, and Deductive Closure », *Philosophical Studies* 29:4, pp.249-261.

- G. Striker 1990 : « The Problem of the Criterion » in S. Everson, éd., *Epistemology, Companions to Ancient Thought* vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 143-160.
- B. Stroud 1984 : *The Significance of Philosophical Scepticism*, Oxford, Clarendon Press.
- S. Sturgeon 1993 : « The Gettier Problem », in *Analysis*, 53/3, pp. 156-164.
- M. Swain 1981 : *Reasons and Knowledge*. Ithaca, New York, Cornell University Press.
- Cl. Tiercelin 2005 : *Le doute en question : parades pragmatistes au défi sceptique*, Paris, L'Eclat.
- P. Unger 1968 : « An Analysis of Factual Knowledge », *The Journal of Philosophy*, 65:6, pp. 157-170.
- J.-M. Vienne (éd) 2000 : *Philosophie analytique et histoire de la philosophie*, Paris, Vrin.
- P. Wagner, dir., 2002 : *Les philosophes et la science*, Paris, Gallimard.
- T. Williamson 2000a : *Knowledge and its limits*, Oxford, Oxford University Press.
- T. Williamson 2000b : « La connaissance est-elle un état d'esprit ? », chapitre I de Williamson (2000a), trad. fr. in Dutant & Engel (2005), pp. 259-303.
- T. Williamson 2004 : « Philosophical 'Intuitions' and Skepticism about Judgement », *dialectica*, 58: 1, pp. 109-153.
- T. Williamson 2007 : *The Philosophy of Philosophy*, Oxford, Blackwell.
- L. Wittgenstein 1921/1993 : *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad.fr., Paris, Gallimard.
- L. Wittgenstein 1953/1961 : *Investigations philosophiques*, trad.fr., Paris, Gallimard.
- L. Wittgenstein 1969/1976 : *De la certitude*, trad.fr., Paris, Gallimard.
- L. Zagzebski, 1994 : « The Inescapability of Gettier Problems », *Philosophical Quarterly* 44, pp. 65-73.