

## QUEL EST LE PROBLÈME DE L'ARGUMENT DE MOORE ?\*

James Pryor

(Université de Princeton)

Traduit de l'anglais par Benoît Gide

(HIPHIMO, UR1451, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne)

### Résumé

Dans cet article, je soutiens que l'argument de Moore n'est pas aussi faible qu'on le dit couramment. En raisonnant comme il le fait, Moore accroît véritablement sa justification à croire qu'il y a un monde extérieur. Ce sont la capacité à persuader et la dimension dialectique de l'argument qui présentent des faiblesses. J'explique pourquoi nous devons distinguer entre la capacité à justifier et l'effectivité dialectique.

### Abstract

In this paper, I argue that Moore's argument is better than it's commonly regarded. Moore genuinely can acquire more justification to believe there's an external world by reasoning in the way he demonstrates. His argument's weaknesses are all persuasive or dialectical. I explain why we should expect justificatory power and dialectical effectiveness to come apart in that way.

### 1. Diagnostics

Moore regarda ses mains et énonça l'argument suivant (Moore, 1939) :

- (1) Voici deux mains.
- (2) Si des mains existent, il y a un monde extérieur.
- (3) Donc il y a un monde extérieur.

Il y a *quelque chose* d'étrange dans cet argument. Cependant, comme nous le verrons, l'identification exacte de l'erreur de Moore requiert une certaine attention.

Je partirai du principe que Moore sait que la prémisse (2) est vraie. On pourrait se demander *comment* il peut le savoir et si cette connaissance peut être défaite ; mais ce n'est pas ce que je ferai. Je m'attacherai plutôt à la nature des relations épistémiques entretenues par Moore à l'égard de la prémisse (1) et de la conclusion (3).

Le choix de considérer telles ou telles relations épistémiques importe. Certains philosophes diagnostiqueront l'argument de Moore en usant d'une machinerie contextualiste. Ils diront :

---

\* Traduction de Pryor J., « What's Wrong with Moore's Argument? ». *Philosophical Issues*, 14, 2004: 349-378. <https://doi.org/10.1111/j.1533-6077.2004.00034.x> © John Wiley and Sons, 2004. Reproduced in translation with permission. Des versions de ce texte ont circulé depuis 2001. Je remercie vivement Robert Audi, Jake Beck, Helen Beebe, Karen Bennett, Alex Byrne, Stew Cohen, Annalisa Coliva, Juan Comesaña, Martin Davies, Greg Epstein, Miguel Fernández, Mark Greenberg, Patrick Hawley, Richard Heck, Tom Kelly, Adam Leite, Christian Piller, Mark Schroeder, Nico Silins, Jonathan Vogel, Ralph Wedgwood, Tim Williamson, Crispin Wright, les étudiants de mon séminaire de printemps et les auditoires rencontrés en Arizona, à Mexico City, Paris, Seattle et Wake Forest, pour tous leurs commentaires utiles et leurs retours.

Dans certains contextes, il pourrait être vrai de considérer que Moore sait qu'il a des mains et qu'il y a un monde extérieur. Ce ne serait pas le cas dans des contextes plus étroits. L'argument de Moore est étrange parce que Moore prend le contexte à la légère. Sa simple assertion « voici deux mains » nous invite à considérer que le contexte est large ; mais on ne saurait *prendre la peine d'arguer* qu'il y a un monde extérieur que dans un contexte plus étroit, où l'existence d'un monde extérieur est une question ouverte.

Si ces philosophes ont raison de considérer le fait de « savoir » comme étant sensible au contexte<sup>1</sup>, alors ils ont probablement raison de se plaindre de ce que la performance de Moore prend le contexte à la légère. Cependant, je ne crois pas que cela rende raison de l'épistémologie de l'argument de Moore. Pourquoi ? Parce que certains prédicats épistémologiques résistent au traitement contextualiste. Même si vous pensez que le fait de savoir est sensible au contexte, vous accorderez probablement que des prédicats tels que :

« ... justifie Moore à croire que... »

« ... rendent Moore davantage justifié à croire que... qu'il ne l'était auparavant »

ne le sont pas. Et les qualités épistémiques étranges de l'argument de Moore sont manifestes même lorsque nous nous confignons à ces prédicats. Avant toute réflexion, il semble que la perception que Moore a de ses mains le justifie davantage à croire qu'il a des mains qu'il ne le serait sans cette perception. Et nous accordons que des mains sont des objets extérieurs (et que Moore sait qu'elles le sont). Malgré cela, nombreux sont ceux qui rechignent à admettre que la perception que Moore a de ses mains le justifie davantage à croire qu'il y a un monde extérieur. Pourquoi hésitent-ils ? Si quelque chose vous justifie à croire P et si vous savez que P implique Q, cela ne devrait-il pas vous justifier à croire Q également ?

Certains philosophes diront que l'argument de Moore illustre simplement la fausseté du principe de clôture : vous pouvez être justifié à croire que P, savoir que P implique Q et cependant ne pas être justifié à croire que Q. Mais de vigoureuses défenses du principe de clôture ont vu le jour ces dernières années ; et mes sympathies vont largement à leurs auteurs<sup>2</sup>. Minimale, je supposerai que si Moore dispose d'une certaine justification à croire qu'il a des mains, il dispose aussi (au moins tout autant) d'une justification à croire qu'il y a un monde extérieur. Il y a davantage à dire à ce sujet mais poursuivons d'abord.

Il reste trois diagnostics de la raison pour laquelle l'argument de Moore semble si peu convainquant.

L'un d'eux est celui du sceptique. Il arguera que *si* les expériences perceptives le justifiaient à croire qu'il a des mains, elles le justifieraient également à croire qu'il y a un monde extérieur. Mais il nie que les expériences perceptives de Moore le justifient à croire *l'une ou l'autre* de ces hypothèses. C'est pourquoi l'argument de Moore n'engendre aucune conviction.

---

<sup>1</sup> Le contextualisme a essuyé de lourdes critiques récemment : voir Sosa 2000 ; Kornblith 2000 ; Feldman 1999 ; Williamson 2007 ; Stanley 2004 ; Hawthorne 2004, Ch. 2 ; et Richard 2004.

<sup>2</sup> Voir par exemple : Hawthorne 2004, Ch. 1 et 2005.

Un second diagnostic a été avancé par Martin Davies et Crispin Wright. Ils disent que Moore *acquiert* bien une justification perceptive à croire qu'il a des mains mais que celle-ci ne se « transmet » pas par implication de (1) à (3)<sup>3</sup>. Davies et Wright ne soulignent pas que Moore n'est pas justifié à croire (3). Ils accorderont que la relation de *disposer d'une certaine* justification est close sous des implications connues. Mais ils souligneront que *toute* relation épistémique *n'est pas* ainsi close. (Par exemple : vous pouvez *savoir* que P de manière *non-déductive* et savoir que P implique Q sans savoir Q de manière non-déductive). C'est donc une bonne question que de demander si la relation qui consiste à *vous fournir davantage de* justification est close sous des implications connues.

Or, il s'avère que ce n'est pas le cas. Supposez qu'il vous semble probable à 80% que l'animal domestique de Clio soit un chien. Puis, vous apprenez que ce dernier n'a pas de poils. L'un des effets de cette information est d'élever la probabilité que son animal domestique soit un American Hairless Terrier – hypothèses qui *implique* que ce soit un chien. Mais cette information fait également *décroître* la probabilité totale du fait que l'animal domestique de Clio soit un chien. Elle rend plus probable le fait qu'elle possède un poisson ou un oiseau. Dès lors : une évidence donnée peut vous fournir davantage de justification à croire que P que vous n'en aviez auparavant, et vous pouvez savoir P implique Q, mais cette évidence peut cependant vous rendre moins justifié à croire Q que vous ne l'étiez auparavant.

Cela étant, je doute que cet exemple fournisse une analogie utile pour réfléchir au sujet de Moore. La situation de Moore semble différente de celle relative à l'animal domestique de Clio. (Moore n'apprend pas qu'il a des mains d'une manière inattendue qui rende *moins* probable le fait qu'il y ait un monde extérieur). Davis et Wright argueront cependant qu'il y a quelque chose touchant la structure de la justification de Moore à croire (1) et (3) qui empêche que l'évidence dont il dispose en faveur de la première n'ajoute quoi que ce soit à la crédibilité de la seconde. Ils argueront que les expériences que Moore a des mains ne *peuvent* le justifier à croire (1) *que* dans une mesure où *il a une raison antécédente* de croire (3). Et ils diront que c'est la raison pour laquelle l'argument de Moore semble si peu convaincant. Nous examinerons ce diagnostic de plus près dans les sections 3 et 4.

Je défendrai un troisième diagnostic. Je pense que Moore *dispose* d'une justification perceptive à croire qu'il a des mains et je pense que cette justification se transmet *effectivement* à l'hypothèse de l'existence d'un monde extérieur. Moore *peut* donc acquérir une justification à croire qu'il y a un monde extérieur en ayant l'expérience de mains et en raisonnant comme il le fait. Le défi est alors d'expliquer notre réticence extrême à l'égard de son argument tout en acceptant ces deux affirmations.

## 2. Théorie de la justification

Pour comprendre ces problèmes, il est essentiel de s'entendre sur ce que nous tâchons d'évaluer. S'agit-il de *la preuve* apportée par Moore ? *Du raisonnement* dans lequel il s'est engagé ? D'autre chose ?

---

<sup>3</sup> Voir Wright 1985, 2000a, 2002, 2003, 2004 ; et Davies 1998, 2000, 2003, et 2004.

Au total, je distingue cinq objets d'évaluation. Ils diffèrent de manière importante. J'en identifierai deux maintenant et introduirai les autres à des étapes ultérieures de notre discussion.

En premier lieu, il y a la **preuve** apportée par Moore : une séquence de propositions et de règles de dérivation. Rien ne semble pouvoir y être objecté. La preuve semble clairement valide et, à l'exception du sceptique, tous accordent que les prémisses sont vraies.

En deuxième lieu, un objet plus intéressant d'évaluation est la **structure de la justification** que Moore semble endosser. L'argument de Moore exprime-t-il une structure que la justification peut véritablement avoir ? La crédibilité de (3) peut-elle être véritablement augmentée par la justification perceptive à croire (1) ?

Davies, Wright et le sceptique s'accordent sur le fait que la justification *ne peut* être structurée de cette manière. Je soutiendrai qu'elle *le peut*. Je crois qu'on peut véritablement tirer une justification à croire qu'il existe un monde extérieur de la justification perceptive à croire que des mains existent. Ainsi, si l'objet de notre évaluation est la structure justificative proposée par Moore, je crois qu'il n'y a rien à y objecter non plus. Défendre cette thèse sera mon premier objectif.

Je commencerai par un travail préliminaire relatif à la théorie de la justification. Je comprends la **justification** comme étant la propriété qu'ont pour vous les hypothèses lorsqu'elles sont épistémiquement susceptibles pour vous d'être vraies et qu'il est donc épistémiquement approprié pour vous de croire. Je n'entends pas ainsi proposer une *explication* : si vous n'êtes pas déjà familier de la propriété dont je parle, vous ne comprendrez pas davantage le discours touchant la vraisemblance épistémique. J'essaie plutôt de spécifier *lequel des différents usages* de « justification » j'emploie. Certains philosophes utilisent « X dispose d'une justification à croire P » ou « X est justifié dans sa croyance que P » simplement pour signifier que X est épistémiquement irréprochable en croyant P<sup>4</sup>. D'autres l'utilisent pour signifier que X a une évaluation réflexive de la raison pour laquelle il est approprié pour lui de croire P, et qu'il peut donc offrir un argument en faveur de P. Compte tenu de la manière dont j'use de « justification », il s'agit là de deux thèses substantielles ; et il se trouve que je pense qu'elles sont fausses. Je pense que vous pouvez être prudent et irréprochable dans votre manière de diriger vos croyances et cependant croire des choses qui ne sont pas suffisamment fondées sur l'évidence dont vous disposez – et donc qui ne sont pas pour vous épistémiquement susceptibles d'être vraies. L'erreur que vous faites peut être trop subtile et trop enracinée en vous pour que vous puissiez la reconnaître. Ainsi, être irréprochable dans sa croyance que P ne garantit pas véritablement qu'on dispose d'une *justification* à croire P. Mais disposer d'une justification à croire P ne requiert pas pour autant que vous ayez quelque argument à offrir en faveur de P. La justification n'a pas besoin d'être sophistiquée et réflexive<sup>5</sup>.

J'ai dit que la justification était une propriété que des *hypothèses* peuvent avoir pour vous : elles peuvent être des hypothèses relativement auxquelles vous disposez d'une *justification à croire*. Le fait que vous les croyiez *effectivement* ou non n'importe pas. On appelle parfois cela « justification propositionnelle ». Il y a également la notion d'*attitudes*

---

<sup>4</sup> Voir par exemple, Plantinga 1993, Ch. 1; et la notion de « justification faible » dans Goldman 1988.

<sup>5</sup> Sur ces problèmes, voir mon article de 2001, §4.2.

*doxastiques* qui sont justifiées. Je reviendrai sur cette notion dans la section 5. Continuons pour l'heure à réfléchir au sujet de la justification propositionnelle.

La justification connaît des degrés et peut être défaite. Elle peut être défaite de différentes manières. Supposez que mon frère vous dise que son propriétaire a l'air louche. Cela vous offre une justification pour croire que son propriétaire est malhonnête. Une manière pour cette justification d'être défaite c'est que le colocataire de mon frère vous dise que leur propriétaire n'a *pas* l'air louche. Cette « évidence » *contredit* le témoignage de mon frère. Elle vous offre une justification pour croire le contraire. Une manière pour votre justification d'être défaite est d'apprendre que le propriétaire de mon frère est un membre actif de sa paroisse et qu'il fait des dons généreux aux œuvres de charité. Cette évidence *réduit la classe de référence*. Les gens qui ont l'air louche tendent généralement à être malhonnêtes mais pas les gens qui ont l'air louche et qui sont actifs dans leur paroisse, etc. Une troisième manière pour votre justification d'être défaite est que je vous dise que mon frère n'a jamais rencontré son propriétaire mais qu'il a un préjugé défavorable à son égard en raison d'un désaccord touchant le loyer. Cette évidence atteste du fait que mon frère n'est pas en position de savoir à quoi ressemble son propriétaire. Cela *minore* donc la justification que le témoignage de mon frère vous donnait pour croire que le propriétaire était malhonnête. Elle ne vous donne aucune raison particulière de croire que le propriétaire *est* ou *a l'air* honnête ; il pourrait très bien avoir l'air louche et être malhonnête. Mon témoignage affaiblit seulement votre raison de vous fier à la parole de mon frère à ce sujet.

Bien entendu, comme la justification vient par degrés, toutes ces variétés d'évidences défaisantes viendront également par degré. Et elles peuvent elles-mêmes être défaites ou affaiblies par de nouvelles considérations.

Dans la mesure où la justification en faveur de P peut être défaite de ces différentes manières, nous devons distinguer la justification *prima facie* de la justification tout bien considéré (*all things considered*). Par « justification *prima facie* » à croire P, je n'entends *pas* simplement qu'au premier coup d'œil il semble que vous disposiez d'une justification à croire P. Vous devez véritablement disposer d'un faisceau de justifications en faveur de P. Cette justification-ci peut cependant être *défaite ou affaiblie* par d'autres évidences en votre possession ; mais *en l'absence* de telles évidences supplémentaires – et quand l'évidence supplémentaire en vient elle-même à être défaite – votre justification *prima facie* à croire P doit constituer un certain degré d'une justification tout bien considéré à croire P<sup>6</sup>. Voilà ce que j'entends par « justification *prima facie* » à croire P.

Une théorie de la justification peut assigner différents rôles à une hypothèse H. Une telle théorie doit tout d'abord identifier des conditions dont la *vérité* est ce qui *vous offre* une justification *prima facie* à croire P. Appelons ces conditions M : les conditions dont la simple satisfaction est censée vous rendre justifié. (Il n'est pas requis que vous soyez *conscient* de la satisfaire – à moins que cela ne fasse également partie de M). L'un des rôles qu'une théorie de la justification peut assigner à une hypothèse H est d'inclure dans M *que*

---

<sup>6</sup> Les choses seraient plus compliquées si nous parlions de justification à *croire complètement* P. Vous pouvez disposer d'un degré de justification à croire P qui ne justifie cependant pas une attitude de complète croyance. Toutefois, je propose de toujours travailler avec une notion de justification à croire partiellement P : la justification à croire P à un certain degré. Lorsque j'ometts de mentionner les degrés (comme c'est souvent le cas), c'est seulement par commodité d'exposition.

*H soit vrai*. Autrement dit, pour que vous disposiez d'un genre donné de justification *prima facie* à croire P, il faut que H soit vrai. J'appellerai ce traitement-ci de H l'**exigence de sa vérité** (*truth-requiring treatment of H*).

Différentes hypothèses U seront telles que l'évidence en leur faveur affaiblit la justification *prima facie* que la satisfaction de M vous donne à croire P. Partant, pour être justifié *tout bien considéré* en croyant P, vous devez être *dépourvu* de justification (non défaite) à croire qu'il est le cas que U<sup>7</sup>. Dans l'exemple que j'ai donné quelques paragraphes plus haut, ce qui vous rendait *prima facie* justifié à croire que le propriétaire est malhonnête incluait le fait d'entendre mon frère témoigner qu'il a l'air louche ainsi que le fait de savoir que les gens qui ont l'air louche sont susceptibles d'être malhonnêtes. Une hypothèse U affaiblissant cette justification est que mon frère n'ait jamais vu son propriétaire et ne sache pas à quoi il ressemble. Mon propre témoignage vous offre une justification à croire U et affaiblit ainsi (dans une certaine mesure) la justification *prima facie* qui provenait du fait que vous ayez entendu le témoignage de mon frère.

Nous pouvons maintenant distinguer deux autres rôles qu'une théorie de la justification peut assigner à une hypothèse H. Une théorie traite H de manière **conservatrice** lorsqu'elle dit qu'une certaine justification à croire H est requise *pour* que vous disposiez d'un certain genre de justification *prima facie* pour croire P. Autrement dit, les conditions M qui vous font disposer de cette justification *prima facie* incluent que vous disposiez d'une justification à croire H. La justification à croire H doit provenir de sources *autres que* la justification considérée à croire P, dans la mesure où elle doit être établie à titre de pré-condition du fait que vous disposiez de cette justification à croire P. Je formulerai cela en disant que votre justification à croire H doit être **antérieure** à cette justification à croire P<sup>8</sup>. (Il est *permis* de la dériver d'une justification à croire P dont vous disposez par d'autres voies).

Une théorie qui traite H de manière **libérale** nie que disposer d'une justification *prima facie* à croire P requiert que vous disposiez d'une justification antécédente à croire H. Mais elle considère bien non-H comme une hypothèse affaiblissant la probabilité de P : toute évidence en défaveur de H affaiblit votre justification *prima facie* à croire P<sup>9</sup>.

Les traitements conservateur et libéral peuvent également assigner ou ne pas assigner à H le rôle de vérité requise (*truth-requiring role*). Si une théorie assigne à H le rôle de vérité requise, mais *aucun* des deux autres rôles, j'appellerai ce traitement de H la *simple exigence de sa vérité* (*merely truth-requiring treatment of H*)<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup> Comme je l'ai dit dans la note précédente, tout cela doit être compris en termes de degrés. De plus, je suppose que vous ne disposez pas *également* d'une justification *prima facie* à croire P tirée d'autres sources qui *ne sont pas* affaiblies par U.

<sup>8</sup> Pour en savoir davantage sur cette relation de justification antécédente, cf. mon article 2000. J'y soutiens qu'elle joue un rôle essentiel dans les arguments sceptiques les plus puissants. Cf. également, Klein 1981, §§2.13–15; Klein 1995, n. 16; et les articles de Wright cités en note 4, ci-dessus.

<sup>9</sup> Un conservateur au sujet de H peut également considérer l'évidence à l'encontre de H – c'est-à-dire l'évidence qui s'oppose à la justification antécédente dont vous disposez pour croire H – comme affaiblissant la justification *prima facie* dont vous disposez (et que vous conservez) à croire P. Lorsque votre justification antécédente à croire H est *affaiblie*, cependant, le conservateur soutiendra que vous cessez de remplir les conditions nécessaires à *disposer* d'une justification *prima facie* à croire P.

<sup>10</sup> Une telle théorie assigne à la vérité de H un rôle essentiel dans sa capacité à vous *offrir* une justification *prima facie* à croire P ; mais elle dit que l'évidence à l'encontre de H ne recèle pas intrinsèquement de pouvoir d'affaiblissement. Elle peut affaiblir votre justification *prima facie* à croire P seulement de manière

Une théorie typique de la justification choisira différentes options pour différentes hypothèses. Elle pourra être conservatrice à l'égard de certaines hypothèses, libérale à l'égard d'autres et exiger simplement la vérité d'autres.

Prenons quelques exemples.

Supposons que vous lisiez une preuve du théorème de Pythagore. H1 est l'affirmation selon laquelle vous *comprenez et suivez correctement* la preuve. Vraisemblablement, pour que vous soyez justifié à croire le théorème, il faut que H1 soit vraie. Mais vous n'avez pas besoin d'une *évidence établissant* la vérité de H1. C'est la preuve elle-même qui vous justifie à croire le théorème. H1 est seulement une condition qui *rend possible* cette chose<sup>11</sup>. Elle n'est pas elle-même l'une des prémisses sur laquelle repose votre justification à croire le théorème – pas même une prémisse implicite (*suppressed premise*) ou d'arrière plan. Dès lors, le traitement approprié de H1 semble être de type non-conservateur<sup>12</sup>.

Un deuxième exemple. Vous vous souvenez avoir garé votre voiture à l'emplacement n° 15. Après la fin de votre cours, vous avez l'intention de marcher jusqu'à l'emplacement n°15 puis de conduire votre voiture jusque chez vous. Vraisemblablement, le fait d'avoir cette intention vous offre une justification à croire que *vous allez* marcher jusqu'à l'emplacement n° 15 puis conduire votre voiture jusque chez vous. Cela présuppose toutefois que votre voiture *soit toujours* à l'emplacement n° 15 et qu'elle n'ait été ni volée ni enlevée par la fourrière. Appelons H2 l'hypothèse selon laquelle elle est toujours là. Dans ce cas, un traitement conservateur semble le plus plausible. Avoir l'intention de conduire votre voiture jusque chez vous ne suffit pas *par elle-même* à vous fournir une justification *prima facie* à croire que vous parviendrez à le faire. Vous est également nécessaire une justification antécédente à croire que H2 est vrai – que votre voiture sera toujours à l'emplacement n°15 lorsque vous vous y rendrez.

Un troisième exemple. Vous avez l'expérience visuelle de votre voiture. H3 est l'affirmation selon laquelle ces expériences sont fiables. Un *fiabiliste* considérera H3 comme ayant le même statut que H1 : elle doit *être vraie* pour que vos expériences vous justifient à croire que votre voiture est présente, mais vous n'avez pas besoin d'une *évidence en sa faveur* ou d'une *justification à croire* qu'elle est vraie. A l'inverse, les

---

indirecte, en élevant la probabilité que d'autres hypothèses aient *effectivement* un pouvoir d'affaiblissement. La manière la plus claire dont cela peut se produire serait que vous *ne reconnaissez pas* le rôle joué par H dans la justification de P. Si *vous reconnaissez effectivement* ce rôle, alors acquérir une évidence à l'encontre de H devrait au moins vous justifier à croire que *vous ne disposez pas d'une justification* à croire P. Je crois que les justifications négatives d'ordre supérieur affaiblissent effectivement les justifications de premier ordre que vous tirez du fait que H soit le cas ; mais la chose est discutable. Nous affronterons la question dans la section 6, ci-dessous.

<sup>11</sup> A comparer avec Bonjour et sa discussion des « conditions d'arrière-plan » pour la justification *a priori*, in Bonjour 1998, 126 et suivantes, et 137.

<sup>12</sup> Supposons que vous compreniez *effectivement* la preuve contenue dans notre exemple mais que vous acquériez une évidence trompeuse que vous ne la comprenez pas. Autrement dit, vous acquériez une évidence à l'encontre de H1. J'incline à penser que cette évidence affaiblirait la justification que votre compréhension (effective) de la preuve vous offre. S'il en est ainsi, nous devrions alors traiter H1 de manière libérale (et qui en exige la vérité) (*truth-requiring way*). Si, d'un autre côté, nous pensons que l'hypothèse non-H1 n'a pas de potentiel affaiblissant intrinsèque, nous devons alors traiter H1 selon une simple exigence de vérité (*merely truth-requiring way*).

internalistes nient que H3 doive être vraie. Soit ils traiteront H3 de manière libérale et diront qu'il suffit que vous *n'ayez aucune* raison de croire que vos expériences ne sont *pas fiables*. Soit ils la traiteront de manière conservatrice et diront qu'une raison antécédente de croire que vos expériences sont fiables vous est nécessaire. Mais *la vérité* de H3 ne fait de différence épistémologique dans aucun des deux cas. C'est seulement *votre situation épistémique* touchant H3 qui importe.

Comme nous pouvons voir, on est susceptible de varier dans le traitement de cas différents.

### 3. La justification perceptive

Moore a l'impression qu'il perçoit ses mains. Il pourrait apprendre différentes choses impliquant que ce n'est pas le cas. Je les appellerai **hypothèses de non-perception** : il y a des hypothèses qui sont (et dont on sait) qu'elles sont incompatibles avec le fait que ses expériences soient d'authentiques perceptions. Par exemple, l'hypothèse que Moore soit en train d'halluciner ses mains est une hypothèse de non-perception. Elle est compatible avec le fait que Moore *ait* effectivement des mains ; mais elle nie qu'il soit en train de les percevoir. L'évidence en faveur d'hypothèses de non-perception tendra à *affaiblir* toute justification que les expériences de Moore lui offrent à croire qu'il a des mains<sup>13</sup>.

Quel rôle devrions-nous donner à ces hypothèses ? Devrions-nous les traiter de manière conservatrice et dire que Moore a besoin d'une justification antécédente à leur rencontre, comme faisant partie des conditions *le faisant* disposer d'une justification perceptive *prima facie* ? Ou bien devrions-nous traiter ces hypothèses de manière libérale et dire qu'elles *constituent par elles-mêmes un facteur affaiblissant* [l'évidence que Moore a de percevoir ses mains] ?

Un **conservateur au sujet de la perception** traite toutes les hypothèses de non-perception de manière conservatrice<sup>14</sup>. Dans mon article de 2000 [“The Skeptic and the Dogmatist“], je défends une position qui traite de manière libérale toutes les hypothèses semblables à celle-ci. J'appelle cette position un **dogmatisme touchant la perception**. Des positions intermédiaires sont également possibles mais je ne traiterai que de ces deux-ci.

Je comprends Wright comme étant un conservateur au sujet de la perception. Cette attribution est toutefois complexe. Une première difficulté réside dans le fait qu'il use d'une terminologie différente de la mienne. La propriété épistémique que j'appelle « justification » inclut ce qu'il nomme « droits » (*entitlements*) et « garanties » (*warrants*)

---

<sup>13</sup> Certaines hypothèses peuvent être affaiblissantes sans être des hypothèses de non perception. Par exemple, considérez l'hypothèse selon laquelle Moore *a tendance* à halluciner des mains, et celle selon laquelle ses expériences visuelles ne sont *généralement pas fiables*. Il est tout à fait compatible avec ces hypothèses que, dans certaines occasions, Moore perçoit ses mains. Elles ne sont donc pas des hypothèses de non perception. Mais si Moore acquerrait une évidence en leur faveur, elles affaibliraient sa justification à croire qu'il a des mains. Peut-être est-ce parce que l'évidence en leur faveur *rend plus probable* le fait que Moore ne soit pas en train de percevoir à ce moment. Quoi qu'il en soit, par souci de simplicité, je restreindrai ma discussion à ces hypothèses affaiblissantes qui sont également des hypothèses de non perception.

<sup>14</sup> Bonjour 1985 et Cohen 2002 en sont de bons exemples. Notez qu'on peut être conservateur à l'égard de la perception sans l'être à tous égards.



épistémiques<sup>15</sup>. Une deuxième difficulté est que je suis présentement attaché à discuter la justification propositionnelle – la justification à croire certaines hypothèses – alors que ce dont Wright se préoccupe souvent est de savoir si vous disposez véritablement de *croyances justifiées* et, si tel est le cas, quels processus ont été impliqués dans l’acquisition de celles-ci. Je souhaite réserver les questions touchant la justification doxastique pour plus tard. La justification doxastique est une affaire complexe. Je m’attacherai d’abord à clarifier la question de la justification propositionnelle. Une troisième difficulté est que Wright se met parfois à considérer des questions d’ordre supérieur : non pas seulement ce qui serait requis pour que vous croyiez P de manière justifiée, mais ce qui serait requis pour croire de manière justifiée que *vous disposez d’une justification* en faveur de P, ou que *vous êtes en train de percevoir* que P. Ces questions d’ordre supérieur sont également difficiles. Une part de notre discussion s’y rattachera (voir note 33 et section 7). Mais je me concentrerai principalement sur les questions concernant votre justification de premier ordre à croire P, et j’interpréterai les conceptions de Wright comme étant également relatives à ces questions<sup>16</sup>. Une dernière difficulté provient du fait que la position de Wright a récemment évolué de manières qui compliquent nos rapports dialectiques (voir son article de 2004). J’ignorerai ces derniers développements pour préserver la possibilité de notre discussion.

Si nous traduisons dans le présent cadre les conceptions de Wright antérieures à 2004, voici ce qu’il dit : pour que les expériences de Moore lui offrent une quelconque justification à croire qu’il a des mains, Moore doit disposer d’une justification antécédente à croire qu’il n’est pas en train d’halluciner, qu’il n’est pas un cerveau dans une cuve, qu’il y a un monde extérieur, et ainsi de suite<sup>17</sup>. Il se trouve que Wright pense que Moore *dispose* d’une telle justification. Moore n’a rien eu de spécial à faire pour l’obtenir. Elle n’a pas requis qu’il s’engage dans une quelconque enquête *a posteriori* (ni *a priori*). Il en dispose par défaut. Nous disposons tous de justifications par défaut et défaisables à croire que nous ne sommes pas en train d’halluciner, qu’il y a un monde extérieur, etc.<sup>18</sup> Nos croyances perceptives touchant les mains ne sont ni *inférées à partir de*, ni basées sur des croyances antérieures selon lesquelles nous ne sommes pas en train d’halluciner, et il n’est pas *requis* qu’elles le soient. Nous pouvons simplement supposer que nous ne sommes pas en train d’halluciner. Mais Wright pense que cette affirmation *requiert* une *justification* antécédente, avant que nos expériences ne justifient ne serait ce que *prima facie* nos croyances perceptives<sup>19</sup>.

---

<sup>15</sup> Burge, Peacocke, Davies et Dretske préfèrent également les termes de « droit » (*entitlement*) et de « garantie » (*warrant*) à celui de « justification ». J’insiste sur la « justification ». Elle ne doit pas avoir les résonnances indésirables qu’ils entendent. De plus, le « droit » a des résonnances malheureuses qui lui sont propres et la « garantie » est déjà utilisée de trop nombreuses manières différentes.

<sup>16</sup> Les questions d’ordre supérieur sont plus importantes dans Wright 2004.

<sup>17</sup> Voir, par exemple, Wright 1985, 435–8 et Wright 2002, 336–8.

<sup>18</sup> Voir Wright’s 1985, 449 et suivantes ; 2000a, 152–3, 156–7 ; 2000b, 212–13 ; 2003, 66, 68 ; et 2004. A comparer avec les articles de Cohen de 1999 et 2000, qui soutiennent que les hypothèses sceptiques sont *a priori* irrationnelles, et qu’on est donc autorisé à les rejeter sans évidence.

<sup>19</sup> Je comprends Martin Davies comme étant un ancien conservateur. Il fut un temps où il exprimait de la sympathie pour une conception semblable à celle de Wright, selon laquelle la justification perceptive de Moore à croire qu’il avait des mains repose sur des « présuppositions d’arrière plan » en faveur desquelles Moore a besoin d’une « autorisation » (cf. Davies 2000, 401). Davies souligne que, normalement, ces présuppositions d’arrière plan ne feront pas l’objet d’une *croyance* ; il suffit simplement de *ne pas en douter*. Mais il semble effectivement qu’une *justification* est requise pour croire une proposition, pour qu’elle joue le rôle de présupposition d’arrière plan. Davies caractérise les présuppositions d’arrière plan comme des propositions B où la probabilité épistémique de H pour vous, étant donnée une évidence E, est  $p(H|E\&B)$  ( $p$ .

Selon ma propre conception, lorsque les expériences de Moore lui représentent qu'il y a là des mains, cela suffit à *soi seul* à le rendre *prima facie* justifié dans sa croyance qu'il a des mains. Cette justification ne repose sur aucune *prémisse touchant* les expériences de Moore : quant à savoir si elles constituent des perceptions, jusqu'à quel point elles sont fiables, ou autres choses semblables. Elle tient aussi longtemps qu'il *jouit simplement* d'expériences lui représentant qu'il y a là des mains. Moore pourrait apprendre certaines choses qui affaibliraient sa justification. Mais, pour disposer de cette justification, il n'est pas requis à titre de condition qu'il dispose *d'abord* d'une justification à croire que ces hypothèses affaiblissant cette justification soient fausses.

Telle est la conception que j'ai défendue dans mon article de 2000. J'y ai insisté sur le fait qu'elle est simple et intuitivement séduisante ; j'ai soutenu que la tâche principale d'une épistémologie systématique devrait être de défendre cette conception à l'encontre de ses mises en question. Je pense avoir été trop modeste. Car l'épistémologie systématique peut faire davantage. Une manière de faire davantage est de souligner à quel point d'autres réponses au scepticisme sont *non* convaincantes. En fait, je crois qu'on ne pourra *pas* espérer éviter le scepticisme à moins qu'on accepte d'être libéral, dans une *certaine* mesure, au sujet de *certain*s genres d'hypothèses. Cela oblige tout non-sceptique à préciser ce qu'il y a d'incorrect dans le *genre particulier* de libéralisme endossé par le dogmatiste perceptuel.

Pour l'épistémologie systématique, une autre manière d'en faire davantage consiste à offrir une conception *positive* de la raison pour laquelle nos expériences perceptuelles devraient avoir les pouvoirs épistémiques que le dogmatiste leur attribue. Ce que j'ai dit jusqu'ici est compatible avec une variété de conceptions de ce type. Certains diront que les expériences comme celles de P vous justifient à croire que P parce qu'elles rendent cette croyance *irrésistible*, et il ne saurait être le cas que vous ne deviez pas croire ce que vous ne pouvez vous abstenir de croire<sup>20</sup>. D'autres diront que *les concepts* que nous employons dans nos croyances perceptuelles ont une particularité qui fait de ces croyances des réponses épistémologiquement appropriées à nos expériences<sup>21</sup>. Je ne souscris à aucune de ces deux approches. Ma conception est que nos expériences perceptuelles ont les pouvoirs épistémiques que le dogmatiste leur reconnaît en raison de la *phénoménologie* de l'expérience perceptive.

Je crois que cette phénoménologie a quelque chose de distinctif : à savoir, l'impression qu'elle *semble vérifier* (*the feeling of seeming to ascertain*) qu'une certaine proposition est vraie. Elle est présente lorsque la manière dont un épisode mental représente son contenu donne l'impression, *par* l'épreuve même de cet épisode, que vous pouvez en conséquence tout simplement affirmer que ce contenu a lieu. Telle est la phénoménologie de la perception et de la mémoire. Lorsque vous jouissez d'une expérience perceptuelle de vos mains, cette expérience donne l'impression que vous *pouvez tout simplement voir* que des

---

396). B ne peut jouer ce rôle que lorsqu'elle jouit elle-même d'une probabilité épistémique pour vous. Dans son article le plus récent (Davies 2004), Davies abandonne la close selon laquelle Moore a une « autorisation positive » pour toute présupposition d'arrière plan. Sa conception est proche de ou identique à celle je favorise.

<sup>20</sup> Voir, par exemple, le *Traité de la nature humaine* de Hume, I, iv, 2, les *Recherches* de Reid, V, 7 et VI, 20 ; Strawson 1985 et Dretske 2000.

<sup>21</sup> Cela inclut Pollock 1986, 142-8 ; Brewer 1999 ; et Peacocke 2004. Les détails de leurs conceptions sont très différents.

maines sont présentes. Vous avez l'impression que des mains vous sont montrées ou révélées. Cette phénoménologie peut également accompagner d'autres épisodes mentaux. Mais elle n'accompagne pas *tout* épisode mental. Lorsque vous rêvez ou exercez votre imagination visuelle, vous vous représentez des propositions (les mêmes que celles que vous vous représentez lorsque vous percevez), mais sans avoir l'impression que vous pouvez par là tout simplement affirmer que ces propositions sont vraies<sup>22</sup>.

Ma conception est que notre justification perceptive provient de cette phénoménologie. Disposer de la phénoménologie qui semble vérifier P est ce qui nous offre une justification *prima facie* à croire P. (Il vous faut réellement avoir cette phénoménologie. Ce n'est pas assez que de croire que vous l'avez).

Souvent, nos expériences perceptives nous conduisent à croire *davantage* que ce qui est présenté de la manière phénoménologiquement distinctive que j'ai décrite. Par exemple, vous pouvez jouir de la phénoménologie qui semble vérifier qu'il y a un homme en uniforme bleu et, en réponse à cela, croire de manière non réflexive que la police est arrivée. Selon ma manière d'imaginer la chose, vous ne jouissez *pas* de la phénoménologie de l'impression vérifiant le fait que la police est arrivée<sup>23</sup>. Dans un tel cas, vous ne pensez pas vos expériences comme suffisant *par elles-mêmes* à vous offrir une justification *prima facie* à croire que la police est arrivée. Elles vous justifient seulement à croire les propositions dont elles vous donnent la phénoménologie qui semble vérifier<sup>24</sup>. Pour disposer effectivement de la justification à croire que la police est arrivée, il vous faudrait en sus disposer d'une justification à croire que les hommes en uniforme bleu sont susceptibles d'être des membres de la police.

Distinguer les propositions qui nous « semblent établies » des propositions que nous inférons seulement de manière non réflexive n'est pas chose aisée. Le discours *rapportant nos expériences perceptives* ne marque pas la différence de manière précise. Si vous disposez des genres appropriés d'évidence d'arrière plan, vous *direz* sans hésiter : « on dirait que la police est arrivée » et « je vois que les Smiths sont déjà partis en Australie ». Mais je pense qu'il y a une réelle différence. Et ma théorie est que ce [qu'une certaine expérience] nous semble vérifier, nous disposons par là même d'une justification *prima facie* immédiate à le croire. Nous n'avons pas besoin d'une justification antécédente à croire que nous ne sommes pas en train d'halluciner, etc.

#### 4. Différents types de dépendance épistémique

J'ai décrit deux épistémologies de la perception : la conservatrice et la dogmatiste. Elles sont en désaccord au sujet de la justification de Moore à croire (1). Selon la conservatrice, les expériences de Moore ne lui offrent une justification à croire (1) qu'à condition qu'il dispose d'une justification antécédente à croire (3). Selon le dogmatiste, les expériences

---

<sup>22</sup> Dans Pryor 2000, note 37, j'ai appelé cela la « force phénoménale » de l'expérience perceptive, en y pensant par analogie à la force assertorique d'une déclaration publique. Voir également Heck 2000, 508-9 ; Thau 2002, § 2.3 ; and Burge 2003, 543.

<sup>23</sup> J'imagine qu'il *pourrait* y avoir des sujets qui se représentent que la police est arrivée de la manière phénoménologiquement distinctive que j'ai décrite. Mais ce n'est pas votre cas dans mon exemple.

<sup>24</sup> C'est un peu exagéré. Je crois que vos expériences vous justifient également à croire que vous *êtes en train de vérifier* ces propositions et que vous *jouissez présentement* de ces expériences. Cf. la note 33 ci-dessous.

de Moore lui offrent une justification immédiate à croire (1) sans qu'aucune justification antécédente à croire quoi que ce soit d'autre ne soit requise.

Dans des cas particuliers, un conservateur comme Wright s'accordera largement avec moi sur la question de savoir *quels* sujets disposent d'une justification. Wright dit que les sujets ont besoin d'une justification antécédente à l'encontre de certaines hypothèses affaiblissantes, mais qu'ils l'obtiennent par défaut. Quant à moi, je dis qu'ils n'en ont pas besoin. Nos désaccords porteront sur des détails. Par exemple, nous serons en désaccord touchant la question de savoir à quel moment des sujets disposent d'une justification à croire que des hypothèses affaiblissantes sont fausses. Mais notre désaccord central ne porte pas sur la question de savoir *qui dispose* d'une justification ; il porte sur *la structure* de leur justification. (Par comparaison : le désaccord central des réalistes modaux et des ersatz-istes ne porte pas sur la question de savoir *quelles* propositions sont possibles ; mais sur ce en quoi consiste leur possibilité). Comme on va le voir tout de suite, ce désaccord touchant la structure de la justification engendre d'autres désaccords touchant la question de savoir à quels arguments on peut objecter qu'ils sont circulaires.

On dit souvent que la justification de Moore en faveur de (1) « présume » ou « dépend épistémiquement » déjà en quelque façon de sa conclusion (3). Ainsi pense-t-on que cela empêche sa justification en faveur de (1) d'accroître d'une quelconque manière la crédibilité de (3). Il *ne* peut tirer aucune justification à croire (3) de sa justification perceptive à croire (1). Selon la terminologie de Wright et de Davies, la justification de Moore en faveur de (1) ne se **transmet** pas à sa conclusion (3).

Tâchons donc de tirer au clair le genre de « dépendance épistémique » que l'argument de Moore présente vraiment et demandons-nous si cette dépendance a vraiment l'effet qu'on a dit.

**Type 1.** Une manière, pour la prémisse d'un argument, de dépendre épistémiquement de sa conclusion réside dans le fait que, pour que la prémisse soit vraie, il est nécessaire que la conclusion le soit également. Mais il n'y a rien à objecter d'un point de vue épistémologique à *cela* ; si tel était le cas, les arguments déductifs ne seraient jamais légitimes.

**Type 2.** Une autre manière, pour la prémisse d'un argument, de dépendre épistémiquement de sa conclusion réside dans le fait que, pour que vous *disposiez d'une justification à croire* la prémisse, il est nécessaire que la conclusion soit vraie<sup>25</sup>. Là encore, le problème est qu'il n'est pas évident qu'il y ait quoi que ce soit à y objecter d'un point de vue épistémologique. Supposons que vous vous demandiez si les gens disposent d'une justification à croire *quoi que ce soit*. Vous vous persuadez que s'ils ne sont justifiés à croire rien d'autre, les jugements du type du *cogito* sont, eux au moins, justifiés.

Autrement dit, vous raisonnez de la façon suivante :

---

<sup>25</sup> A comparer avec le critère de la circularité (*question-beggingness*) de McLaughlin (McLaughlin 2000, 104–5). Ce critère devrait probablement être amendé pour requérir que le sujet *reconnaisse* qu'il a une justification en faveur de la prémisse seulement si la conclusion est vraie. Cependant, même amendée de cette manière, le critère de McLaughlin continuerait à considérer l'argument (4)-(7), et l'argument de note suivante, comme circulaire (*question-begging*).

(4) Quiconque croit qu'il existe est justifié dans sa croyance dans la mesure où sa croyance doit être vraie.

(5) Je crois que j'existe.

(6) Je suis donc justifié à croire que j'existe.

(7) Par conséquent, dans certains cas au moins, les gens disposent d'une justification.

Cet argument présente le genre de dépendance que nous considérons. Pour que vous disposiez d'une justification à croire *l'une quelconque* de ses prémisses, il est nécessaire que sa conclusion soit vraie. Mais – en laissant de côté les débats quant à la question de savoir pourquoi la prémisse (4) devrait être vraie – cet argument semble parfaitement respectable. La manière dont il argue que certaines croyances au moins sont justifiées semble parfaitement bonne<sup>26</sup>.

De plus, il n'est pas même évident que ce soit le genre de dépendance épistémique que l'argument de Moore *présente*. Bien des épistémologues accorderaient à Moore qu'il est justifié à croire qu'il a des mains même *s'il était* un esprit immatériel et le monde extérieur une simple hallucination. Et il pourrait donc disposer d'une justification en faveur de ses prémisses même si sa conclusion était fausse.

Poursuivons donc notre recherche.

**Type 3.** Qu'en est-il des arguments dans lesquels, pour que vous disposiez d'une justification à croire la prémisse, il est nécessaire que vous *disposiez d'une justification à croire* la conclusion ? Encore une fois, voilà qui semble recouvrir des arguments parfaitement respectables. Cela inclut les arguments dans lesquels la liaison entre la prémisse et la conclusion est *si évidente* que le fait de comprendre la prémisse suffisamment bien pour être justifié à la croire *exige* que vous considériez toute justification en faveur de la prémisse comme vous justifiant également à croire la conclusion.

Une difficulté commune aux différentes suggestions que nous avons faites est qu'elles caractérisent la dépendance de la prémisse à l'égard de la conclusion comme un genre de **condition nécessaire**. Mais il ne semble pas que ce soit ce dont nous avons besoin. Essayons donc une approche différente.

**Type 4.** Un autre genre de dépendance entre la prémisse et la conclusion consiste en ceci que la conclusion est telle que l'évidence *à son encontre* affaiblirait (au moins jusqu'à un certain point) le genre de justification dont vous prétendez disposer en faveur de la prémisse<sup>27</sup>. Il est clair que l'argument de Moore présente *effectivement* ce type de

---

<sup>26</sup> Davies 2998 soutient également cela.

Voici un autre exemple. Je porte mon attention sur ma vie mentale présente et observe :

(i) je suis conscient.

D'où je conclus :

(ii) Donc, il y a quelqu'un qui est conscient.

Ici aussi, la vérité de la conclusion semble être une condition nécessaire pour que j'aie une justification à croire la prémisse. Mais là encore, l'argument à l'air parfaitement respectable.

<sup>27</sup> La référence au le genre de justification dont vous prétendez disposer en faveur de la prémisse est essentielle. Supposez que votre conclusion soit « je n'ai pas ingéré récemment de drogue altérant la mémoire » et que votre prémisse concerne vos activités de ces derniers jours. Si vos fondements à croire ces prémisses consistent dans le témoignage présent d'autres personnes, alors le cas est sans importance.

dépendance. Aussi longtemps que nous maintenons la supposition selon laquelle les mains sont des objets extérieurs, toute évidence tendant à établir *qu'il n'y a pas de monde extérieur* affaiblira (jusqu'à un certain point) la justification perceptive dont Moore dispose pour croire qu'il a des mains.

Mais, ce type de justification est-il en lui-même une mauvaise chose ?

La question est difficile car bien des arguments qu'il caractérise présentent également un autre type de dépendance épistémique.

**Type 5.** Nous avons affaire à ce genre de dépendance lorsque le fait de disposer d'une justification à croire la conclusion *fait partie des conditions qui vous font* disposer de la justification que vous prétendez avoir en faveur de la prémisse. C'est-à-dire, chaque fois qu'une justification *antécédente* pour croire la conclusion est requise à titre de condition pour que vous soyez justifié à croire la prémisse.

La dépendance de type 5 semble clairement constituer un vice épistémique. Considérons l'exemple discuté plus haut :

- (8) J'ai l'intention de marcher jusqu'à l'emplacement n°15 et de conduire jusque chez moi.  
(9) Donc, je marcherai jusqu'à l'emplacement n°15 et de conduirai jusque chez moi.  
(10) Donc, ma voiture sera toujours à l'emplacement n°15 lorsque je m'y rendrai.

Cet argument semble mauvais parce que votre intention ne suffit pas par elle-même à vous justifier à croire que vous parviendrez effectivement à conduire votre voiture depuis l'emplacement. Nous pensons qu'il vous faut une justification antécédente à croire que votre voiture est toujours garée *sur* l'emplacement. Wright et Davies arguent que toute dépendance de type 5 **échoue à transmettre** le genre de justification dont vous disposez en faveur de la prémisse à la conclusion<sup>28</sup>. Votre justification en faveur de (9) *repose sur* une justification antécédente à croire (10) ; et c'est pour cette raison qu'elle ne peut vous *rendre* (10) davantage crédible.

Je reconnais que la dépendance de type 5 ruine l'argument. Mais qu'en est-il de la dépendance de type 4 ?

Plusieurs questions sont à poser :

Q1 : Est-il *possible* qu'un argument présente la dépendance de type 4 sans présenter également la dépendance de type 5 ?

---

L'évidence que vous *avez* ingéré des drogues altérant la mémoire peut s'y opposer, mais elle n'affaiblirait pas vos fondements à croire les prémisses. En revanche, si vos fondements consistent dans *vos souvenirs* de ces derniers jours, alors vos fondements seraient affaiblis par l'évidence selon laquelle vous avez récemment ingéré des drogues altérant la mémoire. Il y a, dans ce second cas, un exemple du type de dépendance épistémique que nous considérons.

<sup>28</sup> Comme dans les arguments de Type 4, la référence au genre de *justification* en faveur de la prémisse est essentielle. Les arguments peuvent transmettre certains genres de justification en faveur de leurs prémisses mais échouer à une transmettre d'autres. Cf. Wright 2000a, p. 141 et Wright 2003, p. 58.

Q2 : Si tel est le cas, y a-t-il quelque chose à objecter du point de vue épistémique aux arguments présentant *seulement* la dépendance de type 4 ?

Q3 : Dans quel groupe d'arguments tombe celui de Moore ?

Traitons d'abord de Q1. Tant que vous persistez à traiter toutes les hypothèses affaiblissantes de manière conservatrice vous pouvez alors soutenir que les deux types de dépendance coïncident. Chaque fois qu'une évidence antagoniste à une conclusion affaiblirait votre justification à croire sa prémisse, vous penserez que votre justification doit déjà reposer sur, et requiert une justification antécédente en faveur de, la supposition que la conclusion est vraie.

Mais si vous êtes disposé à être libéral avec *toute* hypothèse affaiblissante, vous pensez alors qu'il peut y avoir des hypothèses affaiblissantes dont il n'est pas nécessaire que vous soyez antécédemment capable de les éliminer. Ceci rend possible que des arguments présentent la dépendance de type 4 sans la dépendance de type 5.

La question de savoir quels arguments *présentent* cette dépendance dépendra de celle de savoir quelles hypothèses vous êtes prêt à traiter de manière libérale. Mais voici un exemple plausible. Vos croyances introspectives touchant les sensations que vous éprouvez sont faillibles. Vous pouvez vous préparer initialement à éprouver des sensations de froid et vous voir finalement affecté de sensations de chaud. Dans ce cas, vous croirez que vous avez des sensations que vous n'avez pas<sup>29</sup>. Par conséquent, l'hypothèse selon laquelle vous avez fait une erreur initiale (*priming mistake*) apparaît comme un facteur affaiblissant (*underminer*) de votre justification introspective à croire que vous éprouvez du froid. L'évidence selon laquelle vous *êtes en train* de faire une erreur initiale devrait diminuer la crédibilité de votre croyance introspective, au moins *jusqu'à un certain point*. En même temps, il n'est pas plausible que votre justification à croire que vous éprouvez actuellement une certaine sensation exige que vous disposiez d'une justification antécédente à croire que vous n'êtes pas en train de commettre une erreur initiale. Des sujets *sophistiqués* peuvent savoir que leurs sensations sont fiables. Mais je crois que vous pouvez disposer de croyances justifiées touchant vos sensations bien avant d'atteindre ce degré de sophistication épistémique. Ainsi, l'hypothèse selon laquelle vous êtes en train de commettre une erreur initiale n'est pas telle qu'une justification antécédente vous est nécessaire pour l'éliminer.

Supposons que toute cela soit correct. Considérons maintenant le cas où vous *éprouvez véritablement* une sensation de froid, en êtes conscient, et croyez que vous l'éprouvez. En vous fondant sur la conscience introspective de vos sensations, vous jugez que vous éprouvez réellement la sensation que vous éprouvez, et donc que vous ne faites pas actuellement une erreur initiale<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> Certains soutiendront que vous sentez véritablement du froid, mais seulement pendant une seconde. Je pense que c'est faux. Il y a bien évidemment une *certaine* différence qualitative dans votre phénoménologie d'ensemble lorsque vous pensez que vous êtes en train d'éprouver une sensation de froid, et lorsque vous *réalisez* que vous êtes en train d'éprouver une sensation de chaud. Mais cette différence réside dans la manière dont vous *reconnaissez* ou classifiez votre sensation. Lorsque vous décidez que votre classification initiale était fautive, il ne semble pas que vous soyez en train d'essayer de rester au contact d'une sensation dont la qualité intrinsèque est changeante. Il semble que vous êtes en train de reconnaître le véritable caractère d'une sensation qui demeure la même. Cf. Feldman 2003, 55-6.

<sup>30</sup> Je remercie Jonathan Vogel pour son aide dans la construction de cet exemple.

Cette séquence de raisonnement semble présenter la dépendance de type 4, sans présenter la dépendance de type 5. Elle me semble également tout à fait *respectable du point de vue épistémologique*. Je crois que la conscience introspective de votre sensation accroît *suffisamment* la crédibilité de l'hypothèse selon laquelle vous ne faites pas d'erreur initiale. Il n'est pas nécessaire d'être un dogmatiste au sujet de la perception pour l'accepter. Il suffit d'être prêt à traiter de manière libérale cette hypothèse affaiblissante touchant la justification introspective.

Partant, en réponse à Q1, je pense en effet qu'il peut y avoir des arguments qui présentent la dépendance de type 4 sans présenter la dépendance de type 5. Je crois que tout libéral doit reconnaître cette possibilité. Je crois également que de tels arguments peuvent être respectables épistémologiquement parlant<sup>31</sup>. J'espère que le raisonnement décrit ci-

---

<sup>31</sup> Je ne saisis pas clairement comment Wright conçoit les choses. Il est clair qu'il pense que la dépendance de type 5 suffit à faire échouer la transmission. Selon la lecture la plus simple, il pense que l'échec de transmission *coïncide avec* la dépendance de type 5. Mais les choses se compliquent de différentes manières. (1) Wright semble parfois dire que la dépendance de type 4 suffit également à faire échouer la transmission. (Dans certains passages des pages 342-3 de son article de 2002, par exemple. Ces passages apparaissent également dans 2000a et 2003). Toutefois, lorsqu'il dit cela, il *semble* également penser que la dépendance de type 4 implique la dépendance de type 5. J'hésite car, dans les passages cruciaux, il passe à la considération de la justification d'ordre supérieur. Il *pourrait* penser que ce avec quoi coïncide l'échec de transmission est le fait que vous ayez besoin d'une justification antécédente en faveur de la conclusion pour pouvoir disposer d'une justification à croire *que vous disposez d'une justification* en faveur de la prémisse. (2) Wright parle de « dépendance à l'égard de l'information » et de garanties « inférentielles », et la caractérisation qu'il en donne semble désigner la justification qui repose sur une justification antécédente à croire quelque chose d'autre. Wright pense *assurément* que des arguments peuvent échouer dans la transmission [de la justification] même lorsque votre justification à croire leurs prémisses n'est pas « dépendante à l'égard de l'information » (*information-dependent*) (voir son article de 2002, 344 et ss., et son article de 2003, 60-63). Cela suggère que nous pouvons avoir affaire à un échec de transmission (*transmission-failure*) même lorsque votre justification à croire la prémisse ne requiert pas de justification antécédente à croire la conclusion (ni quoi que ce soit d'autre). Mais d'autres passages montrent également que Wright comprend la « dépendance à l'égard de l'information » de manière plus étroite que ma relation de requérir une justification antécédente à croire quelque chose d'autre, et qu'il pense que tous les cas d'échec de transmission impliquent ce que j'appellerais la dépendance de type 5 (cf., par exemple, Wright 2002, p. 346 et 2000b, 212-13).

Davies est également difficile à interpréter. Il dit d'abord que nous sommes en présence d'un échec de transmission lorsque votre justification en faveur des prémisses d'un argument « présuppose » ou requiert un « engagement antécédent » (*prior commitment*) en faveur de la conclusion de l'argument, ou lorsque la vérité de la conclusion est une « pré-condition » de votre justification en faveur des prémisses (cf. son article de 1998, 350-1 et 354). Il ne précise pas ce à quoi reviennent ces relations. Selon une certaine interprétation, lui aussi devrait être lu comme affirmant que l'échec de transmission coïncide avec la dépendance de type 5. Mais d'autres interprétations sont également possibles.

Plus tard, Davies dit que nous sommes en présence d'un échec de transmission lorsque votre justification en faveur des prémisses comporte des « présuppositions d'arrière-plan » que vous ne pourriez pas rationnellement accepter au moment même où vous doutez de la conclusion (Davies 2000, p. 402 et ss). Nous discuterons ci-dessous certaines questions concernant ce que vous pouvez rationnellement accepter au moment où vous doutez.

La conception la plus récente de Davies (2004) se rapproche de la mienne. Il accorde désormais que l'argument de Moore *réussit* à transmettre la justification à la conclusion. Il pense seulement qu'il ne saurait « régler la question » (*settle the question*) de savoir si la conclusion est vraie. « Régler la question » est supposé être analogue au fait de convaincre quelqu'un qui doute (cf. Davies 2003, 41-3). De sorte que l'échec de Moore à régler la question serait seulement d'ordre dialectique ou relatif à la persuasion.

Alston 1986 et Bergmann (2004) pensent également que les arguments de type 4 peuvent nous offrir une justification à croire leur conclusion. Ils les considèrent comme des arguments « épistémiquement circulaires » mais affirment que dans ce cas la circularité est bénigne. La faiblesse d'un argument de type 4



dessus offre un exemple utile ; mais j'ai à faire bien davantage pour rendre l'affirmation tout à fait plausible. Les trois sections suivantes s'y attacheront.

Etant un dogmatiste au sujet de la perception, je crois que l'argument de Moore est un autre cas d'argument présentant la dépendance de type 4 sans celle de type 5. En voici quelques autres. Supposons que vous voyez un chat traquant une souris. Votre expérience visuelle vous justifie à croire ceci :

(11) Le chat voit la souris.

Vous raisonnez comme suit :

(12) Si le chat voit la souris, il y a alors des cas de perception visuelle.

(13) Il y a donc des cas de perception visuelle.

Une évidence antagoniste à (13) affaiblirait votre justification visuelle à croire (11) ; mais je ne pense pas qu'une justification antérieure à croire (13) vous soit nécessaire, avant que vos expériences puissent vous offrir une justification à croire (11). Je pense *également* qu'il est plausible que votre justification perceptive à croire (11) contribue à la crédibilité de (13).

Supposons que vous regardez un mur qui a été peint en rouge. Vos expériences visuelles vous justifient à croire que :

(14) Le mur est rouge.

Vous raisonnez comme suit :

(15) Si le mur est rouge, il n'est pas blanc et éclairé par un dispositif trompeur de lumières rouges qui le font apparaître rouge.

(16) Le mur n'est donc pas blanc et éclairé par un dispositif trompeur de lumières rouges.

Ici aussi, je crois que votre justification perceptive à croire la prémisse vous rend la conclusion plus crédible. Votre justification à croire que le mur est rouge contribue à la crédibilité de la l'affirmation selon laquelle le mur n'est pas blanc et éclairé par un dispositif trompeur de lumières rouges<sup>32</sup>.

Je crois que tous ces arguments sont respectables *épistémologiquement* parlant ; c'est-à-dire qu'ils articulent des structures que votre justification peut véritablement avoir.

---

consiste seulement dans le fait qu'il échoue à persuader ceux qui doutent.

<sup>32</sup> Comme je l'ai mentionné dans la note 25 ci-dessus, je pense que vos expériences vous justifient *également* dans votre croyance selon laquelle *vous voyez présentement* le mur comme étant rouge. Vous êtes en train de vérifier visuellement qu'*il est* rouge. A partir de cette prémisse, vous pouvez inférer la conclusion plus simple selon laquelle le mur n'est pas éclairé par un dispositif trompeur de lumières rouges. (S'il était éclairé de la sorte, alors, même s'il était rouge, vous ne seriez pas en train de vérifier sa rougeur). Je crois que cette inférence-ci est tout aussi correcte que celle citée dans le texte.

Lorsque les gens comprennent que c'est là ma position, ils se plaignent de ce que j'accepte avec trop de légèreté la justification à croire que nous ne nous trouvons pas dans des scénarios affaiblissants (*undermining scenarios*). Stewart Cohen l'a défendu avec force dans son article de 2002. L'un de ses arguments fait référence à un dialogue avec son fils. Son fils lui demande si une table donnée est rouge et Cohen répond : « Oui, je peux voir qu'elle est rouge ». Le fils demande si Cohen sait qu'elle n'est pas blanche et éclairé par un dispositif trompeur de lumière rouge et Cohen s'imagine répondre par un argument qui ressemble à mon argument du mur rouge (14)-(16). Et Cohen de souligner : « [Mon fils] ne se satisfera certainement pas de cette réponse<sup>33</sup> ».

J'accorde que ces arguments sont, à *certain*s égards, assez évidemment insuffisants et qu'ils ne peuvent donc apporter satisfaction. Dans les sections restantes, j'essaierai de préciser à quels égards ils le sont. Cependant, pour ce qui touche à la structure de la justification, je crois que ces arguments ne sont pas défallants.

## 5. Raisonnement et doute

J'ai soutenu qu'il n'y a rien de problématique dans la structure de la justification de l'argument formulé par Moore. Il s'agit d'une structure que votre justification peut véritablement avoir.

Attachons-nous maintenant à un nouvel objet d'évaluation : le **raisonnement** dans lequel Moore s'est engagé.

Nous disposons d'une justification à croire bien des choses que nous ne croyons pas encore. Le raisonnement est l'activité par laquelle nous tâchons d'en prendre conscience. Nous essayons de croire ce que nous sommes justifiés à croire. Souvent, cela consiste en la reconnaissance du fait que certaines croyances qui sont déjà les vôtres rendent une certaine conclusion probablement vraie, et en l'adoption de cette croyance en conséquence.

Que signifie croire une conclusion « en conséquence » ? Cela dépend. Parfois, le raisonnement s'efforce seulement de mettre au jour les implications de choses que vous croyez déjà<sup>34</sup> et ne présuppose rien touchant la priorité épistémique des prémisses et des conclusions. Par exemple, supposons que vous voyez Joey sortir de la salle de classe avec un large sourire. Vous croyez alors qu'il a bien réussi son examen de latin. *Votre justification* pour le croire proviendra en partie de votre justification à croire qu'*il avait* un examen de latin aujourd'hui. Mais *votre première reconnaissance explicite* du fait que Joey avait un examen de latin aujourd'hui pourrait survenir par l'inférence que vous faites à partir de votre croyance qu'il l'a bien réussi. Vous pouvez penser : « Joey à l'air content. Il doit avoir réussi l'examen de latin dont je le vois sortir. Mais alors, si Joey *vient juste* de réussir l'examen de latin, cela signifie qu'il *vient juste* de le passer ! Mince, je croyais qu'il aurait lieu jeudi... ! »

---

<sup>33</sup> Cohen 2002, p. 314. Cf. également right 2002, p. 342. Les sections suivantes offrent un début de réponse à l'argument de Cohen. Ma réponse complète requiert le système non classique de probabilité épistémique que j'expose dans mon article à paraître. Cohen offre également un second argument touchant l'« amorce » (*bootstrapping*). J'aurai à y répondre ailleurs.

<sup>34</sup> Comparer à Jackson 1987, chap. 6, sur le rôle « explicitant » (*teasing out role*) de l'argument.

Nous raisonnons parfois de cette manière « explicitante » (*teasing out way*). Mais je crois que notre raisonnement cherche souvent à faire davantage : il cherche à reconstruire *la structure* de notre justification. Il cherche à expliciter les relations de justification *en vertu desquelles* nous disposons d'une justification à croire une conclusion. Lorsque vous raisonnez de P vers Q de *cette manière*, votre croyance résultante en Q sera (au moins en partie) fondée sur votre croyance en P et en votre reconnaissance du fait que P soutient Q<sup>35</sup>. Dans le reste de notre discussion, j'entendrai par « raisonnement » le raisonnement qui se donne cette fin.

J'ai soutenu que la justification de Moore *peut avoir la structure* dont il indique qu'elle l'a. Posons maintenant la question de savoir si la séquence de raisonnement dans laquelle Moore s'est engagé peut être également légitime d'un point de vue épistémologique.

A l'endroit de l'argument de Moore – et de mon argument du mur rouge – on se plaint souvent du fait que quiconque nourrit des doutes touchant sa conclusion ne saurait *user* de l'argument pour les dépasser par la raison. Je crois que ce reproche est juste. Voyons si nous pouvons le prendre en compte tout en maintenant que votre justification possède la structure que le dogmatiste lui reconnaît.

Nous devons clarifier ce qu'implique le fait de « douter » de la conclusion d'un argument. Le dogmatiste accordera que *disposer d'une évidence contraire* à la conclusion de l'argument de Moore affaiblit votre justification perceptive à croire la prémisse. Pour obtenir un cas litigieux, il nous faut considérer des exemples dans lesquels cette évidence fait défaut. Une possibilité est que vous commenciez par croire – ou au moins à suspecter – que la conclusion est fautive, sans y être justifié. (On peut aussi entendre « douter » en un d'autres sens. Nous les considérerons plus tard).

Si vous *reconnaissez* que votre croyance ou votre suspicion touchant la conclusion de l'argument est injustifiée, mais que vous ne pouvez vous empêcher de l'avoir, je dirai que vous souffrez d'un « doute pathologique ». Sinon votre doute est non-pathologique. Laissons les doutes pathologiques de côté pour le moment. Je suppose que vous pouvez avoir des doutes qui ne sont pas justifiés sans être pathologiques pour autant. De tels doutes peuvent-ils affecter ce que vous êtes justifié à croire ? Par exemple, si vous *croyez* sans évidence qu'il n'y a pas de monde extérieur, cette croyance affaiblit-elle la justification que l'expérience vous donne pour croire que vous avez des mains ? Si vous *croyez* sans évidence que le mur est éclairé par un dispositif trompeur de lumière rouge, cela affaiblit-il votre justification à croire que le mur est rouge ?

Pour répondre à ces questions, il nous faut bien garder à l'esprit deux distinctions épistémologiques.

La première est entre ce pour quoi nous disposons d'une justification à croire et ce qu'on est **rationnellement engagé** à croire par des croyances que nous avons déjà. Un

---

<sup>35</sup> Lorsque je parle d'un sujet qui « cherche » à croire ce qu'il est justifié à croire, ou qu'il « reconnaît » que certaines prémisses fondent sa conclusion, je ne l'imagine pas comme ayant des attitudes explicites. Dans des cas normaux, il s'agira là d'engagements tacites de son raisonnement, des engagements qui sont manifestés dans la manière dont il se montrera prêt à réviser ou à rétracter ce raisonnement en réponse à différentes sortes d'évidences défaisantes. Des problèmes difficiles et importants se posent ici, mais nous ne pouvons les développer pour le moment.

engagement rationnel est une relation hypothétique entre vos croyances ; il ne s'en « détache » pas. C'est-à-dire que vous pouvez croire en P, et cette croyance peut vous engager rationnellement à croire Q, mais vous n'êtes cependant sujet à aucune obligation catégorique de croire Q. Supposons que vous croyiez que Johnny peut voler. Cette croyance vous engage rationnellement à croire que quelqu'un peut voler. Si vous n'êtes pas *justifié* à croire que Johnny peut voler, aucune *justification* ne vous est alors nécessaire en faveur de l'autre croyance. Vous pouvez même disposer de davantage d'évidence que nécessaire et être pleinement justifié à croire que *personne* ne peut voler. Mais votre croyance selon laquelle Johnny peut voler continue de vous engager rationnellement à croire que quelqu'un peut voler. Etant donnée votre croyance au sujet de Johnny, si vous vous retenez de croire que quelqu'un peut voler, vous présenterez alors un défaut de rationalité<sup>36</sup>.

Je crois que nous pouvons comprendre les engagements rationnels comme suit. Prenons une croyance qu'un sujet se trouve avoir, par exemple sa croyance en P. Considérons quels seraient les effets épistémiques du fait de *disposer d'une justification (décisive)* en faveur de cette croyance. (La question de savoir quelles *autres* parties de l'évidence dont le sujet dispose sont également changées importera également ; mais je ne m'y attacherai pas ici). Si l'un des effets est que le sujet dispose d'une justification décisive à croire Q, alors sa croyance en P compte comme l'engageant rationnellement à croire en Q – indépendamment de la question de savoir s'il *dispose réellement* d'une quelconque justification à croire P. (Remarquons ceci : bien qu'à partir du fait que vous croyez P et que cette croyance vous engage à croire Q, nous ne pouvons inférer que vous disposez d'une quelconque justification à croire Q, nous *pouvons* l'inférer lorsqu'on ajoute la prémisse supplémentaire selon laquelle vous disposez d'une justification à croire P).

Compte tenu de nos objectifs, il nous sera utile d'assouplir et de généraliser cette notion. C'est ce que nous pouvons faire en considérant quels sont les effets du fait de disposer de *degrés* de justification à croire P, et en considérant *une variété plus large* de ces effets. Cela nous permet d'introduire les relations normatives suivantes. Nous pouvons dire que la croyance d'un sujet en P **soutient rationnellement** (*rationally supports*) les croyances auxquelles la *justification* en faveur de P conférerait une crédibilité (même si elle n'engage pas décisivement le sujet à les croire). Nous pouvons dire que la croyance d'un sujet en P **s'oppose rationnellement** (*rationally opposes*) à ces croyances à l'encontre desquelles la justification en faveur de P s'inscrirait. De manière plus intéressante, nous pouvons dire

---

<sup>36</sup> Il peut parfois être *rationnel en pratique* de délibérer et d'agir sur la base d'attitudes dont vous n'êtes par parvenu à éliminer tous les défauts de ce type. (cf. Harman 1986, chap. 2). Néanmoins, croire de cette manière constitue toujours un défaut de rationalité.

Les relations telles que celles que j'appelle « engagement rationnel » ont été beaucoup discutées en philosophie morale. Elles jouent un rôle central dans les travaux récent de Broome et Dancy (cf. Broome 1999 ; Dancy 2000, chap. 2 et 3). Broome et Dancy expliquent l'idée en question dans les termes de « devoirs larges » (*wide-scope oughts*) dont la force normative se rattache à une attitude conditionnelle ou disjonctive plutôt qu'à une attitude particulière. Comme Broome le formulerait, vous devez : *croire que johnny peut voler seulement si vous croyez que quelqu'un peut voler*. De cela, et du fait que vous croyez effectivement que johnny peut voler (peut-être sans raison), il ne s'ensuit pas que vous devez croire que quelqu'un peut voler :  $O(Bp \supset Bq)$  et  $Bp$  n'implique pas  $OBq$ . Cette explication est nette formellement et elle rend manifeste le caractère non-détachable du devoir en question. Toutefois, Mark Schroeder m'a persuadé qu'elle charrie des engagements discutables qui ne sont pas requis par l'idée centrale de relation non-détachable entre états (une partie de son argument est exposée dans Schroeder 2004). Parmi eux figure une sémantique discutable de l'auxiliaire « doit » (*ought*) et des prédictions de symétries plus nombreuses que celles que nos intuitions valident. L'explication que j'offre dans le texte évite certains de ces autres engagements.

que la croyance d'un sujet en P l'**empêche rationnellement** (*rationally obstructs*) de croire Q sur certains fondements, lorsque la justification en faveur de P affaiblirait la justification que ces fondements lui donnent pour croire Q. Par exemple, le simple fait de croire que votre vision des couleurs est déficiente – que cette croyance soit justifiée ou non – vous empêcherait rationnellement de croire que le mur est rouge sur le fondement de vos expériences de la couleur. Elle vous contraindrait rationnellement à modérer votre confiance en ces fondements, sur cette question.

Les effets épistémiques que nous considérons ne sont pas monotones mais présentent des degrés ; il en ira donc de même des relations d'empêchement rationnel, de soutien rationnel et d'opposition rationnelle. Mais, pour que la discussion reste simple, je ferai fi des complications que cela introduit. Je me permettrai cependant de parler d'attitudes doxastiques partielles – les attitudes comme le doute, la suspicion et l'incrédulité – eu égard à ces relations.

Je considère une croyance comme étant **rationnelle** lorsqu'aucune de vos autres croyances ni aucun de vos autres doutes ne s'oppose rationnellement ou n'empêche rationnellement à ce que vous la croyiez. En ce sens, « être rationnel » est une qualité différente du fait d'avoir une justification. Un sujet peut *disposer d'une certaine justification* à croire P mais être incapable de croire *rationnellement* sur la base de cette justification, en raison de certaines croyances et de certains doutes (non justifiés) qu'il a par ailleurs. Considérons à nouveau votre croyance au caractère déficient de votre vision des couleurs. Supposons que cette croyance soit non justifiée (mais que vous ne le réalisiez pas). Parce que vous ne disposez pas d'une *justification* à douter de votre vision des couleurs, je ne crois pas que la justification que vous tirez de vos expériences de couleurs sera *affaiblie*. Vous continuerez à *disposer d'une justification* à croire que le mur est rouge. Mais votre doute actuel *vous empêchera rationnellement* de vous fier à vos expériences de couleurs. Il vous empêchera d'accepter rationnellement cette justification.

J'ai dit que nous devons garder deux distinctions bien présentes à l'esprit. La seconde est celle entre disposer d'une *justification à croire* quelque chose, d'une part, et avoir *une croyance* qui est justifiée ou bien fondée, d'autre part. Des croyances et des doutes non justifiés peuvent ne pas avoir d'effet affaiblissant sur les propositions en faveur desquelles vous disposez d'une justification à croire. Elles doivent également être *fondées sur* cette justification, et elles doivent être des croyances *rationnelles*. Supposez que vous croyez P sur le fondement de ce qui se trouve être de bonnes raisons de croire P. Mais vous avez également des doutes qui s'opposent rationnellement à P, ou qui vous empêchent rationnellement de croire P pour les raisons dont vous disposez. Ces doutes rendront votre croyance en P *irrationnelle* même s'ils n'affectent pas votre justification à le croire. Et si votre croyance en P *est* irrationnelle, alors elle ne peut être une croyance justifiée ou bien fondée. Et ainsi, par conséquent, même des doutes non justifiés peuvent affecter les croyances justifiées que vous êtes à même d'avoir<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> Les doutes *pathologiques* n'auraient peut-être pas ce pouvoir. Supposons que vous ayez la croyance persistante que vous êtes un cerveau dans une cuve – croyance dont vous reconnaissez le caractère non justifié mais dont vous ne parvenez pas à vous débarrasser. Cependant, vous allez de l'avant et formez des croyances perceptives sur la base de vos expériences, comme tout le monde le fait. Vous présenteriez alors un genre d'irrationalité. Mais dans ce cas, il n'est pas évident que nous devons attribuer une quelconque irrationalité à vos croyances perceptives. Elles pourraient être probablement considérées comme étant bien fondées.

Supposons que vous doutiez de la vérité de certaines prémisses d'un argument. Ou bien vous doutez du fait que l'argument vous justifie réellement à croire la conclusion. Ou bien peut-être avez-vous une croyance qui vous engage rationnellement à douter de ces choses. Dans tous ces cas, il *ne sera pas rationnel* pour vous d'accepter la conclusion de l'argument. (Du moins, pas sur la base de cet argument. Vous pouvez disposer de raisons autres, indépendantes, de la croire). Peu importe que vos doutes soient justifiés. Même des doutes non justifiés vous rendront irrationnelle l'acceptation de cette conclusion. Ces doutes empêcheront l'argument de vous persuader rationnellement, jusqu'à ce que vous les abandonniez.

Mais rien de tout cela ne jette de discrédit sur *l'argument*. Dans tout ce que j'ai dit là, l'argument en question pourrait être une preuve standard du théorème de Pythagore. Vous pouvez *effectivement disposer* d'une justification à croire ses prémisses et cependant avoir des doutes non justifiés à leur sujet. Dans ce cas, la preuve *continuerait à vous offrir* une justification à croire la conclusion. Vos doutes vous empêcheraient d'*accepter rationnellement* la conclusion, jusqu'à ce que vous les abandonniez. Mais ce ne serait pas de la faute de la preuve. La faute réside en vous, dans le fait d'avoir des doutes que vous n'avez pas de bonnes raisons d'entretenir.

La même chose vaut pour tout argument présentant la dépendance de type 4. Un sujet n'a pas besoin de justification antécédente en faveur de la conclusion ; mais *s'il acquiert une raison de douter* de la conclusion, cela affaiblira la justification dont il dispose en faveur des prémisses. Il s'ensuit que *s'il s'avère* que le sujet doute de la conclusion, sans avoir de raison pour le faire, son doute l'empêchera rationnellement de croire les prémisses de l'argument. Partant, son doute rendra irrationnel pour lui le fait d'accepter la conclusion de l'argument (du moins, sur la base de cet argument). L'argument ne peut donc « dépasser rationnellement » son doute. Il ne lui offre pas de séquence de raisonnement qu'il puisse *rationnellement* accepter en partant de la position consistant à entretenir ce doute. Il s'agit certes là d'un genre d'échec. Mais il est le fait d'une déficience du pouvoir *persuasif* de l'argument, et non celle de sa structure de la justification. Nous venons juste de voir que des doutes non justifiés peuvent rendre irrationnel pour vous le fait d'accepter les conclusions d'arguments *parfaitement respectables*, tels que les preuves standards du théorème de Pythagore. Ces arguments de type 4 constituent un cas spécial, où vos doutes se trouvent concerner la proposition même qui est la conclusion de l'argument. Mais cela ne fait de différence sur le plan épistémologique. Dans les deux cas, vous pouvez très bien *être justifié* en croyant les prémisses de l'argument, et l'argument peut très bien *vous offrir une justification* à croire ses conclusions. Étant donné vos doutes, il peut ne pas être rationnel pour vous d'accepter les prémisses, ou la conclusion. Mais ce ne sera pas la faute de l'argument. Ce sera votre faute – celle d'avoir des doutes là où aucun n'est justifié<sup>38</sup>.

## 6. Autres variétés de doutes

J'ai jusqu'ici compris le « doute » comme un degré d'*incroyance* (*disbelief*). Mais le doute est parfois affaire de simple *agnosticisme* ou de *suspension du jugement*. Nous pouvons

---

<sup>38</sup> Comme moi, Bergmann, dans son article de 2004, pense également qu'avoir des doutes au sujet de la conclusion de Moore emportera votre justification doxastique à croire sa prémisse. Bergmann ne discute pas de la question de savoir quels sont les effets des doutes sur la justification propositionnelle.

parfois considérer les hypothèses sceptiques comme également susceptibles d'être vraies ou fausses. Cela ne suffit pas à constituer une *croyance* en ces hypothèses.

Dans certains cas, je crois que l'agnosticisme sera compatible avec l'acceptation rationnelle d'un raisonnement du type de celui de Moore. (Si vous acceptez le raisonnement, cela vous engagera rationnellement à abandonner votre agnosticisme : il est irrationnel de croire que vous avez des mains sur la base de vos expériences tout en *maintenant* un agnosticisme quant à la question de savoir si ces expériences valent comme des perceptions). Dans ces cas, je crois que l'agnosticisme aura les mêmes effets que l'incroyance positive (quoiqu'à un degré moindre). J'aurai à défendre cette différence ailleurs<sup>39</sup>.

Il y a encore une autre manière de comprendre le « doute » touchant la conclusion d'un argument. Parfois, nous « entretenons un doute » touchant une hypothèse en un sens qui reste compatible avec le fait de *continuer à croire* cette hypothèse. C'est ce qui se passe lorsqu'on lit la première *Méditation* de Descartes. Nous ne suspendons pas *réellement* nos croyances touchant ce qui nous environne ; simplement, nous *entretiens l'hypothèse* selon laquelle ces croyances sont fausses et nous pensons aux relations épistémiques que nous avons avec cette hypothèse et à ce qui s'ensuit. Appelons cela un **doute hypothétique**. (Dans la conversation, Cohen insiste sur le fait que c'est le seul genre de doute que son fils a lorsqu'il lui demande s'il sait que la table n'est pas blanche et éclairée par un dispositif trompeur de lumière rouge).

Des doutes hypothétiques suffisent-ils à affaiblir ou à emporter notre justification perceptive ? Certains philosophent le disent. Par exemple, Wright dit ceci :

« Une fois sérieusement entretenue l'hypothèse selon laquelle il est aussi probable qu'improbable, pour autant que je sache, qu'il y ait un monde matériel tel qu'il est conçu ordinairement, mon expérience perd toute tendance à corroborer les propositions particulières au sujet du monde extérieur que je considère habituellement comme étant certaines.<sup>40</sup> » (Wright 1985, 347, mes italiques)

Quant à moi, je souhaite plutôt traiter le doute hypothétique selon la caractérisation que j'ai esquissée dans la section précédente.

Je vais en dire un peu plus pour bien établir ma conception. Supposons que vous disposiez effectivement d'une justification *prima facie* à croire P. Puis, une autorité philosophique fiable vous dit que vous *ne disposez pas* de justification (même seulement *prima facie*) à croire P. Vous disposez alors d'une justification négative d'un ordre supérieur : une justification à croire que vous *ne disposez pas* de justification (même *prima facie*) à croire P.

Quel sera l'effet de cette justification d'ordre supérieur sur votre justification *prima facie* de premier ordre ? N'y aura-t-il aucun effet ? Affaiblira-t-elle la croyance de premier ordre (au moins en partie) ? Cela signifiera-t-il que vous ne satisfaites plus les conditions qui

---

<sup>39</sup> Ma conception de l'agnosticisme requiert le système non classique de la probabilité épistémique que j'ai mentionné dans la note 34.

<sup>40</sup> Voir également Davies 1998, p. 351 : et Davies 2000, 404.

*vous font* disposer d'une justification ne serait-ce que *prima facie* à croire P ? J'incline plutôt à soutenir la seconde réponse ; mais j'ai eu de la sympathie pour chacune d'elles.

Mais supposons qu'au lieu d'une *justification* d'un ordre supérieur vous acquerriez simplement une  *croyance* négative d'ordre supérieur. Quel en sera alors l'effet ? Je crois que la réponse la plus plausible est que votre croyance d'ordre supérieur vous empêchera rationnellement de croire P<sup>41</sup>.

Considérons alors ceci : vous jouissez d'une expérience visuelle de vos mains. Cette expérience vous offre une justification *prima facie* à croire que vous avez des mains. Initialement, vous *inclinez à croire* que vous avez des mains, sur le fondement de vos expériences.

Alors survient le sceptique. Il commence à vous présenter des hypothèses affaiblissantes U1, U2, ... Il argue que, dans la mesure où vous ne disposez pas de justification antécédente allant à *l'encontre* de ces hypothèses, vos expériences ne vous offrent pas réellement de justification – même seulement *prima facie* – pour croire que vous avez des mains. Il argue que si *vous disposiez* d'une justification à croire qu'il y a un monde extérieur, vous devriez être en mesure de le persuader rationnellement qu'il y en a un, mais que vous ne l'êtes pas.

Il se trouve que les arguments du sceptique sont erronés. Avant de le rencontrer, vous *disposiez* d'une justification à croire que vous avez des mains, *etc.*, contrairement à ce qu'il soutient. Mais le sceptique est un dialecticien habile. Ses arguments vous semblent très convaincants. Vous n'en identifiez pas les erreurs. Lorsqu'un argument erroné vous semble convaincant, vous pouvez dire que vous êtes justifié à croire sa conclusion – au moins jusqu'à ce qu'une réflexion supplémentaire vous en révèle les erreurs<sup>42</sup>. Si vous dites effectivement cela, vous serez alors *justifié* à croire ce que le sceptique vous dit. Vous serez justifié à croire que vos expériences ne vous offrent aucune justification perceptive. Selon moi, il en résulte un *affaiblissement* de votre justification perceptuelle de premier ordre. Le fait d'écouter le sceptique aura affaibli une justification perceptive *prima facie* dont vous disposez effectivement<sup>43</sup>.

Ou bien devrions-nous peut-être *nier* que vous êtes justifié à croire les conclusions d'arguments erronés mais séduisants. Les arguments du sceptique ne font que vous

---

<sup>41</sup> Comparer avec le principe d'affaiblissement positif (*Principle of Positive Undermining*) de Harman, dans Harman 1986. Voir également la conception de l'affaiblissement chez Goldman, dans Goldman 1986, chap. 3 et 4.

<sup>42</sup> J'hésite à dire que *l'argument* vous justifie à croire sa conclusion – car, après tout, il est défectueux. Nous devrions peut-être dire que votre *compréhension* actuelle de l'argument vous justifie. Il semble *effectivement* au moins vous justifier dans la croyance d'ordre supérieur selon laquelle l'argument vous offre une justification en faveur de sa conclusion. De la même manière que j'ai reconnu à une justification négative d'ordre supérieur le pouvoir d'*affaiblir* une justification de premier ordre, je suis également tenté de reconnaître aussi à une justification *positive* d'ordre supérieur le pouvoir de *procurer* une justification de premier ordre. (Broome défend un analogue pratique de cela ; cf. ses articles de 1999 et 2001, §4). Notez que si l'on dit cela, nous devons alors supposer une certaine opacité touchant la provenance de la justification dont quelqu'un dispose. Le sujet croira qu'elle provient de l'argument lui-même. Dans la situation que nous considérons, ce n'est pas le cas.

<sup>43</sup> Dans Pryor 2000, je pensais que nous ne devrions pas considérer les arguments sceptiques *a priori* comme introduisant une « évidence défaisante » (p. 354). Selon la présente proposition, cependant, il en introduise une. (Ce *n'est pas* la manière dont le sceptique conçoit ce qu'il fait ; voir ci-dessous).



*persuader*. Ils ne vous persuadent pas que l'une ou l'autre [des hypothèses] U1, U2,... sont vraies ; mais elles vous persuadent de croire, ou du moins confère un certain crédit à l'affirmation négative d'ordre supérieur selon laquelle vos expériences ne vous offrent pas de justification perceptuelle. (Ou bien, peut-être vous persuadent-elles de croire certaines choses qui *vous engagent rationnellement* à souscrire à cette conclusion). Dans ce cas, je crois que le sceptique sera parvenu à vous empêcher rationnellement de croire que vous avez des mains sur la base de vos expériences. De sorte que vous ne serez plus à même de *croire avec justification* au fait que vous avez des mains.

Aucun de ces résultats ne signifie que le sceptique *avait raison*. Le sceptique fait des affirmations qui concernent *tous les sujets*, y compris ceux qui n'ont jamais entendu son argument. D'après ce que je viens de dire, ces affirmations sont fausses. Mais les sujets qui entendent *effectivement* les arguments du sceptique, et qui sont partiellement séduits par eux, se retrouvent alors pris dans certaines des difficultés épistémiques dont le sceptique dit que nous souffrons tous.

Dès lors, le scepticisme n'est pas une vérité qui nous concerne tous. C'est seulement une maladie que certains d'entre nous attrapent. La manière de traiter la maladie est de réaliser que le scepticisme *n'est pas* une vérité qui nous concerne tous. Les arguments du sceptique sont erronés. Donc nos croyances négatives d'ordre supérieur sont fausses. Lorsque que nous les abandonnons, les justifications *prima facie* que nos expériences perceptuelles nous ont toujours données ne sont alors ni défaites ni empêchées.

## 7. Persuader le sceptique

Réexaminons les différents objets d'évaluation identifiés jusqu'ici. Il était clair dès le départ que la **preuve** apportée Moore est parfaitement respectable.

Dans les sections 3 et 4, j'ai soutenu que la **structure justificative** endossée par Moore était authentique. La justification perceptuelle à croire que vous avez des mains ne requiert pas de justification antécédente à croire à qu'il y a un monde extérieur ; et elle peut vous rendre cette dernière hypothèse davantage crédible.

Les sections 5 et 6 nous ont donné les résultats suivants :

- Il y avait déjà accord sur le fait que si vous *disposez d'une évidence* en faveur d'un scénario sceptique, cela affaiblira (dans une certaine mesure) votre justification perceptuelle à croire la prémisse (1) de Moore.
- Si vous *croyez ou suspectez* sans évidence en ce sens que vous vous trouvez dans un scénario sceptique, cela *n'affaiblira pas votre justification* en faveur de la prémisse (1) de Moore. Mais cela *vous empêchera rationnellement* (dans une certaine mesure) de croire la prémisse sur la base de vos expériences. De sorte que vous ne pourrez pas utiliser l'argument de Moore pour dépasser rationnellement vos suspicions<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> La définition de Wright de « l'argument convaincant », dans Wright 2002, 331, fait s'équivaloir :

(i) être un argument qui pourrait conduire quelqu'un à *rationnellement dépasser le doute* touchant sa conclusion

avec :

(ii) être un argument qui pourrait conduire quelqu'un à *la conviction rationnelle* de sa conclusion.

- Je crois que certains cas d'agnosticisme ont le même effet. D'autres non. Je le défendrai ailleurs.

- Dans le cas heureux où vous n'avez pas ni n'avez de raison d'avoir le genre de doute que le sceptique souhaite induire, la justification que vous donnent vos expériences en faveur de la prémisse (1) de Moore ne sera ni défaite ni empêchée. Le fait de disposer de cette justification en faveur de la prémisse vous rendra la prémisse (1) de Moore davantage crédible ; et cette relation de justification est d'un type que vous pouvez rationnellement endosser dans votre raisonnement.

Si la situation psychologique et épistémique dans laquelle se trouvait Moore correspond à la dernière situation envisagée, je soutiens alors que le raisonnement dans lequel il s'est engagé était parfaitement légitime.

Considérons maintenant le quatrième objet d'évaluation. Considérons le **pouvoir dialectique** de l'argument de Moore, plutôt que son propre raisonnement.

Les arguments sont des êtres dialectiques différents des preuves et des raisonnements. Argumenter implique d'*offrir* des raisonnements à des *auditoires*. (Vous pouvez argumenter avec vous-même. Je considère que cela consiste à argumenter avec un auditoire *hypothétique*). Un argument est efficace pour un auditoire donné dans la mesure où il lui présente un argument que ce dernier peut rationnellement accepter. J'appelle arguments **dialectiquement efficaces** ceux qui y parviennent. (Je ne me soucie pas de la question de savoir si l'auditoire accepte *en fait vraiment* l'argument présenté).

Bien sûr, les différents auditoires se présentent avec des engagements et des doutes différents et nous venons de voir que ces attitudes peuvent affecter le genre de raisonnement qu'on peut rationnellement accepter. Ainsi, l'efficacité dialectique d'un argument dépendra-t-elle de *qui* en est l'auditoire. (J'imagine que cela affectera la question de savoir s'il est pragmatiquement approprié de donner l'argument dans des contextes conversationnels différents).

L'argument de Moore s'adresse à un sceptique. Nous nous sommes concentrés sur le cas d'un sceptique qui met en doute le fait que nos expériences perceptives nous offrent une quelconque justification en faveur de nos croyances perceptives. Il est clair que l'argument de Moore n'est pas très efficace dialectiquement à l'encontre de ce sceptique-ci. Mais nous devrions désormais voir clairement pourquoi il en va ainsi. Le sceptique *a des doutes* qui empêchent l'argument de Moore de le persuader rationnellement. Il n'y a rien d'incorrect dans la structure justificative présentée par l'argument, ni dans le raisonnement même de Moore. C'est le fait que le sceptique a des doutes qu'il ne devrait pas avoir qui est incorrect.

---

Voir également Davies 2000, 388, 397 et ss. Notre discussion dans les sections 5 et 6 montre qu'un argument peut avoir la vertu (ii) sans avoir la vertu (i). Davies l'accepte désormais : cf. son article de 2004. Beebe 2001 distingue de manière semblable les arguments qui « échouent à convaincre » au sens où ils ne persuadent pas quelqu'un qui doute de leur conclusion, et les arguments qui « échouent à convaincre » au sens où ils n'offrent pas de justification en faveur de leur conclusion.

Nous venons de discuter du *degré d'efficacité dialectique* que l'argument de Moore aura sur un sceptique. Ce serait encore une autre question, et un cinquième objet d'évaluation, de demander jusqu'à quel point l'argument de Moore constitue une bonne **réponse philosophique au scepticisme**. Moore disposait d'une diversité d'idées anti-sceptiques, dont l'affirmation selon laquelle nous sommes raisonnablement plus assurés du fait d'avoir des mains que des prémisses des arguments du sceptique<sup>45</sup>. Mais considérons l'argument de Moore, depuis (1) et (2) vers (3). Notre question est : jusqu'à quel point *cet argument* constitue-t-il une réponse philosophique au scepticisme ?

De nos jours, on accorde communément qu'une *réponse philosophique* adéquate au sceptique n'implique pas qu'elle puisse le *persuader* rationnellement que le monde extérieur existe, ou que nous disposons d'une justification à croire qu'il existe<sup>46</sup>. Il n'est pas davantage requis qu'elle puisse persuader une personne envahie par des doutes sceptiques. Ce qu'elle doit *effectivement* faire, c'est diagnostiquer et expliquer les erreurs du raisonnement sceptique. Elle doit rendre raison des intuitions sur lesquelles le sceptique se fonde. Ce *n'est pas* le genre de responsabilités qu'on a à titre de croyant ordinaire. Le croyant ordinaire, qui n'a jamais entendu les arguments du sceptique – ou qui les a entendus mais qui croit rationnellement qu'ils doivent comporter une erreur – n'a rien d'autre à faire avant de pouvoir croire en disposant d'une justification que le monde est bien tel qu'il lui apparaît. Mais certaines responsabilités nous reviennent dès lors qu'on fait de la philosophie. C'est l'affaire de la philosophie : diagnostiquer et critiquer les arguments tels que ceux du sceptique.

Il est clair que l'argument de Moore, par lui-même, fait peu pour nous décharger de ces responsabilités. Je crois qu'il nous offre *effectivement* un raisonnement par lequel nous pouvons acquérir une justification à croire que le monde extérieur existe. Mais établir cela requiert une argumentation fort développée – dont une partie seulement a été présentée ici. Si nous devons disposer d'une réponse philosophique satisfaisante au scepticisme, elle consistera dans cette argumentation, et non dans le raisonnement que Moore a formulé.

## Bibliographie

- Alston W. "Epistemic circularity", *Philosophy and Phenomenological Research*, 47, 1986.
- Beebe H., "Transfer of warrant, begging the question, and semantic externalism", *Philosophical Quarterly*, 51, 2001, p. 356–374.
- Bergmann M. "Epistemic Circularity: Malignant and Benign", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 69, n° 3, 2004, p. 709-727.
- BonJour L., *The structure of empirical knowledge*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1985.
- BonJour L., *In defense of pure reason: a rationalist account of a priori justification*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Brewer B., *Perception and Reason*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- Broome J., "Normative requirements", *Ratio*, 12, 1999, p. 398–419.
- Broome J., "Normative practical reasoning", *Aristotelian Society Supplement*, 75, 2001, p. 175–93.

---

<sup>45</sup> Cf. Moore 1909 et Moore 1918/19.

<sup>46</sup> Cf. par exemple, Cohen 1998 ; DeRose 1995, §17 ; Pryor 2000 ; et Byrne 2004.

Broome J., "Practical reasoning", in J. L. Bermúdez & A. Millar (eds.), *Reason and Nature*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

Burge T., "Perceptual entitlement", *Philosophy and Phenomenological Research*, 67, 2003, p. 503–548.

Byrne A., "How hard are the skeptical paradoxes?", *Noûs*, 38, 2004, p. 299–325.

Cohen S., "How to be a fallibilist", *Philosophical Perspectives*, 2, 1988, p. 91–123.

Cohen S., "Contextualism, skepticism, and the structure of reasons", *Philosophical Perspectives*, 13, 1999, p. 57–90.

Cohen S., "Contextualism and skepticism", *Philosophical Issues*, 10, 2000, p. 94–107.

Cohen S., "Basic knowledge and the problem of easy knowledge", *Philosophy and Phenomenological Research*, 65, 2002, p. 309–329.

Dancy J., *Practical Reality*, New York, Oxford University Press, 2000.

Davies M., "Externalism, architecturalism, and epistemic warrant", in C. Wright, M. Smith & C. Macdonald (eds.), *Knowing Our Own Minds: Essays in Self-Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 321–361.

Davies M., "Externalism and armchair knowledge", in P. Boghossian, Paul & C. Peacocke (eds.), *New Essays on the A Priori*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 384–414.

Davies M., "The problem of armchair knowledge", in S. Nuccetelli (ed.), *New Essays on Semantic Externalism and Self-Knowledge*, Cambridge, Mass., MIT Press, 2003, p. 23–55.

Davies M., "Epistemic entitlement, warrant transmission, and easy knowledge", *Aristotelian Society Supplement*, 78, 2004, p. 213–245.

DeRose K., "Solving the skeptical problem", *Philosophical Review*, 104, 1995, 1–52.

Dretske F., "Entitlement: epistemic rights without epistemic duties?", *Philosophy and Phenomenological Research*, 60, 2000, p. 591–606.

Feldman R., "Contextualism and skepticism", *Philosophical Perspectives*, 13, 1999, p. 91–114.

Feldman R., *Epistemology*, Upper Saddle River, Prentice-Hall, 2003.

Goldman A., *Epistemology and Cognition*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1986.

Goldman A., "Strong and weak justification", *Philosophical Perspectives*, 2, 1988, p. 51–69.

Harman G., *Change in View*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1986.

Hawthorne J., *Knowledge and Lotteries*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

Hawthorne J., "The case for closure", in M. Steup & E. Sosa (eds.), *Contemporary Debates in Epistemology*, Oxford, Blackwell, 2005.

Heck R. G. Jr., "Non-conceptual content and the 'space of reasons'", *Philosophical Review*, 109, 2000, p. 483–523.

Jackson F., *Conditionals*, Oxford, Blackwell, 1987.

Klein P., *Certainty: a refutation of skepticism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1981.

Klein P., "Skepticism and closure: why the evil genius argument fails", *Philosophical Topics*, 23, 1995, p. 213–236.

Kornblith H., "The contextualist evasion of epistemology", *Philosophical Issues*, 10, 2000, p. 24–32.

McLaughlin B., "Self-knowledge, externalism, and skepticism", *Aristotelian Society Supplement*, 74, 2000, p. 93–117.

Moore G. E., "Hume's philosophy", *The New Quarterly*, 1909.

Moore G. E., "Some judgments of perception", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 19,

1918/19.

Moore G. E., "Proof of an external world", *Proceedings of the British Academy*, 25, 1939, p. 273–300.

Peacocke C., *The Realm of Reason*, New York, Oxford University Press, 2004.

Plantinga A., *Warrant: The Current Debate*, New York, Oxford University Press, 1993.

Pollock J., *Contemporary Theories of Knowledge*. Totowa, NJ, Rowman & Littlefield, 1986.

Pryor J., "The skeptic and the dogmatist", *Noûs*, 34, 2000, p. 517–49.

Pryor J., "Highlights of recent epistemology", *British Journal for the Philosophy of Science*, 52, 2001, p. 1–30.

Pryor J., "Uncertainty and undermining", forthcoming, available online : <http://www.jimpryor.net/research/papers/Uncertainty.pdf>

Richard M., "Contextualism and relativism", *Philosophical Studies*, 2004, p. 215–242.

Schroeder M., "The Scope of Instrumental Reason", *Philosophical Perspectives*, vol. 18, 2004, p. 337–364.

Sosa E., "Skepticism and contextualism", *Philosophical Issues*, 10, 2000, p. 1–18.

Stanley J., "On the linguistic basis for contextualism", *Philosophical Studies*, 2004, p. 119–146.

Strawson P. F., *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*, New York, Columbia University Press, 1985.

Thau M., *Consciousness and Cognition*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

Williamson T., "Knowledge and skepticism", in F. Jackson & M. Smith (eds.), *The Oxford Handbook of Contemporary Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

Wright C., "Facts and certainty", *Proceedings of the British Academy*, 71, 1985, p. 429–472.

Wright C., "Cogency and question-begging: some reflections on McKinsey's paradox and Putnam's proof", *Philosophical Issues*, 10, 2000a, p. 140–163.

Wright C., "Replies", *Philosophical Issues*, 10, 2000b, p. 201–219.

Wright C., "(Anti-)sceptics simple and subtle: Moore and McDowell", *Philosophy and Phenomenological Research*, 65, 2002, p. 330–348.

Wright C., "Some reflections on the acquisition of warrant by inference", in S. Nuccetelli (ed.), *New Essays on Semantic Externalism and Self-Knowledge*, Cambridge, Mass., MIT Press, 2003, p. 57–77.

Wright C., "Warrant for nothing (and foundations for free)?", *Aristotelian Society Supplement*, 2004.