

Intuitions naïves et l'argument de l'expertise

Julie Fontaine

(Institut Jean Nicod, EHESS/CNRS/ENS)

Introduction

Il n'est pas si rare que certaines des données issues de la pratique expérimentale nous conduisent à justifier nos méthodes de pensée. Le récent débat initié en philosophie expérimentale en est un exemple. En soumettant des sujets naïfs à certaines des expériences de pensée qui ont été le moteur de profonds débats en philosophie, certains philosophes expérimentaux ont montré que les intuitions du sens commun sont sensibles à des facteurs de distorsion systématiques¹. Le problème est sérieux, puisque les intuitions en question présentent une inconstance tout à fait étrangère à ce que l'on devrait exiger d'une bonne éthique de philosophie. Le recours aux intuitions en philosophie, pourtant, est non seulement répandu² mais il est indispensable. Si bien que même le sceptique de l'intuition ne pourrait d'ailleurs s'en passer³. Et s'il faut douter de nos intuitions, alors il faut douter de toutes les sources d'évidence dont nous disposons⁴. De toutes ces objections, la plus controversée paraît bien être le recours à l'expertise: l'idée selon laquelle ce qui est vrai des intuitions de sujets naïfs ne l'est pas des intuitions de philosophes de métier. Si c'est l'une des positions les plus controversées, c'est aussi l'une des plus intéressantes. Elle pose, en effet, un problème fondamental: la nature des différences, s'il en est, entre intuitions naïves et intuitions expertes. Sans trop de raison apparente, l'attention s'est

¹ Consulter, par exemple, l'article de J. M. Weinberg, S. Nichols et S. Stich, « Normativity and Epistemic Intuitions », in *Experimental Philosophy*, Oxford University Press, 2011, pp. 17-58 ou celui de S. Swain, J. Alexander & J.M. Weinberg, « The Instability of Philosophical Intuitions: Running Hot and Cold on Truetemp », in *Philosophical and Phenomenological Research*, 76/1, 2008, pp. 138-155.

² E. Sosa, « Experimental Philosophy and Philosophical Intuitions », in *Philosophical Studies*, 132, 2007, pp. 99-107. Et « Intuitions: Their Nature and Epistemic Efficacy », in *Grazer Philosophische Studien* 74/1, 2007, pp. 51-67.

³ C'est l'argument de L. Bonjour, *In Defense of Pure Reason*, Cambridge University Press, 1998.

⁴ Cf. E. Sosa, « A Defense of the Use of Intuitions in Philosophy », in *Stich and His Critics*, Wiley-Blackwell, 2009, pp. 101-112. Et T. Williamson, « Philosophical Intuitions and Scepticism about Judgment », in *Dialectica*, 58, 1, 2004, pp. 109-153.

principalement portée sur les intuitions de philosophes de métier. De sorte que la littérature a quelque peu négligé ce qui, pourtant, reste l'objet premier de ces études : les intuitions du sens commun. Comment expliquer l'inconstance de nos intuitions naïves? Faut-il en déduire une règle générale? Cette inconstance est-elle bien manifeste de *toute espèce d'intuition*?

A quel type d'intuitions font référence les données expérimentales dont il est question ici? Ce que l'on entend par intuition peut désigner une pluralité de phénomènes. Je retiendrai ici la seule vraie définition qui en soit donnée : celle de l'intuition épistémique comme d'« un jugement spontané sur les propriétés épistémiques d'un cas spécifique – un jugement pour lequel la personne qui forme le jugement peut être capable de n'offrir aucune explication plausible »⁵. Quant à la psychologie de nos intuitions, la question fait figure d'enjeu. Ce qui paraît probable, au demeurant, c'est que nos intuitions, comme n'importe quel type de jugement, sont dépendantes de nos concepts et connaissances d'arrière-plan. Si la défense des intuitions en philosophie fait appel à la notion d'expertise, c'est aussi en vertu de cette relation, entre nos acquis et nos intuitions.

Aussi, l'hypothèse que je défendrai pourrait se résumer ainsi: étant donné qu'une expérience de pensée requiert un certain nombre de connaissances, les sujets naïfs ne sont pas nécessairement en mesure de comprendre l'enjeu de la tâche qui leur est proposée. De sorte que, si les intuitions de sujets naïfs sont sensibles à des facteurs qui ne sont pas pertinents, c'est peut-être bien à cause de leur manque d'expertise. Le cas des intuitions épistémiques constituera le cas exemplaire pour étayer cette hypothèse. Mais ce qu'il en sera dit doit s'appliquer *mutatis, mutandis*, à d'autres types d'intuitions. Et ce, en vertu de cette autre hypothèse, selon laquelle nos intuitions (en général) dépendent de nos théories et habitudes conceptuelles. Dans la mesure où l'acquisition d'une expertise, en philosophie, conduit à réviser certains de nos concepts et certaines de nos théories, il n'est pas étonnant que les sujets naïfs aient des intuitions différentes. D'abord, parce que nos intuitions dépendent de nos connaissances et croyances d'arrière-plan, la possession de concepts et théories appropriés est une condition nécessaire. Or rien ne permet de

⁵ J. M. Weinberg, S. Nichols et S. Stich, « Normativity and Epistemic Intuitions », in *Experimental Philosophy*, Oxford University Press, 2011, pp. 17-58: « a spontaneous judgment about the epistemic properties of some specific case – a judgment for which the person making the judgment may be able to offer no plausible explanation », p. 19. Nous traduisons.

garantir que les sujets naïfs possèdent ce type de matériel. C'est-à-dire que les sujets naïfs n'ont peut-être tout simplement pas les acquis requis pour le type de performance que sont les expériences de pensée. Et si cette hypothèse est juste, alors ce ne sont pas nos intuitions qui sont en cause. En premier lieu, il est question des conditions requises pour que nos intuitions soient du type exigé. Aussi, des données dont nous disposons, on ne peut pas conclure que les intuitions ne sont pas une source valable d'évidence. Au contraire. Au travers de nos intuitions, ce sont de nos théories et concepts dont il est question. Et si c'est bien en ce sens que nos intuitions dépendent de nos acquis, alors elles constituent bel et bien une source de données: nos intuitions nous permettent de déterminer la nature de nos concepts. Plus encore, si nos intuitions nous permettent de déterminer la nature de nos concepts, c'est au travers de nos concepts que nous élaborons des théories. Et c'est au travers de nos théories que nous révisons certains de nos concepts. Si donc nos intuitions dépendent de nos concepts, elles dépendent aussi de nos théories. Si ce sont bien là des conditions nécessaires, en somme, les intuitions de sujets naïfs ne nous apprennent rien des intuitions de spécialistes. Elles nous renseignent sur toute autre chose, et non moindre: au travers des intuitions, ce sont de nos concepts et de nos théories naïves dont il est question.

Après avoir rappelé brièvement ce en quoi consiste le recours aux intuitions en philosophie, je m'intéresserai au cadre qui en est ici condition: celui des expériences de pensée. Je résumerai quelques unes des positions qui ont été défendues, quant à la validité ou non du recours aux intuitions. Puis je m'intéresserai plus particulièrement à l'une de ces positions; celle qui consiste à interpréter les résultats de ces études en termes de différents niveaux d'expertise. Avant de proposer un argument assez proche, je défendrai l'idée que les expériences de pensée ne sont pertinentes que sous certaines conditions. Partant, je soutiendrai que si les compétences requises pour ce type de tâche ne nécessitent ni expertise ni spécialisation, il est néanmoins nécessaire que le sujet dispose d'un certain nombre de connaissances. Parce que rien ne garantit que des sujets naïfs – et en tant que tels, novices – possèdent bel et bien ce type de connaissances, la tâche qui leur est proposée n'est pas pertinente. Ou plutôt, elle n'est pas pertinente au sens où les philosophes expérimentaux l'entendent. Je conclurai par examiner la possibilité d'une expertise en philosophie, ses bénéfices et limites. Alors, je soutiendrai que non seulement le recours aux intuitions en philosophie est une pratique justifiée mais ce n'est pas des intuitions de sujets naïfs dont il doit dépendre.

I. Le recours aux expériences de pensée

I. 1. Les expériences de pensée : une mise en situation défavorable?

Le recours aux expériences de pensée en philosophie est une pratique courante, mais l'a-t-on vraiment questionnée? En étudiant les intuitions de sujets naïfs lors d'expériences de pensée, les philosophes expérimentaux n'ont pas seulement interrogé le recours aux intuitions *per se*. Ils ont aussi donné un aperçu des difficultés rencontrées en pareil cas. Ou plutôt: ils ont donné un aperçu des difficultés que pourrait rencontrer tout individu non-initié, lors d'expériences de pensée. Pour certains des auteurs qui ont conduit ces expériences, c'en est assez pour se demander si le recours aux intuitions en philosophie ne serait pas trop optimiste. De ces études, la conclusion qui paraît s'imposer tient en peu de mots : nos intuitions ne sont pas aussi fiables que nous le supposons⁶.

Certes, le recours aux intuitions en philosophie analytique n'est peut-être pas aussi critique que les philosophes expérimentaux semblent le penser. D'une part, le fait que nos évidences n'en soient pas nécessairement est une idée qui n'est pas tout à fait inédite. Et si nos intuitions ont statut d'évidence, elles ne font pas figure d'autorité pour autant. Selon Earlenbaugh et Molyneux, les intuitions n'ont d'ailleurs pas même fonction d'évidence. Ont fonction d'évidence les états mentaux qui sont susceptibles de servir d'inférence quant à la vérité ou non d'une proposition. Ainsi, pour tout état mental ψ , et un sujet S, ψ a fonction d'évidence si tant est qu'il puisse, au sein d'une communauté, servir aux inférences du type: « S ψ que P. Donc P »⁷. Est-ce bien là la façon dont les philosophes analytiques ont

⁶ C'est du moins la conclusion du programme « positif » de la philosophie expérimentale. La conclusion du programme dit « négatif » étant bien plus pessimiste, puisqu'il s'agit de réformer toute la pratique de la philosophie analytique, dont le recours aux intuitions est l'un des axes principaux. Cf. J. Alexander, R. Mallon et J.M. Weinberg, « Accentuate the Negative », in *Review of Philosophy and Psychology*, 1/3, 2010.

⁷ J. Earlenbaugh, et B. Molyneux, « Intuitions are inclinations to believe », in *Philosophical Studies*, 145/1, 2009, p. 16. Nous traduisons. L'argument est le suivant: « Intuitions play an evidential-role only if they are treated as reliable indicators of the truth of their contents. But we do not treat them as such, for we do not treat the intuitions of others as an evidential source », p. 22. En conséquence, « intuitions *do not play an evidential-role in philosophy* », p. 4. Il est vrai que nous sommes parfois plus enclins à créditer nos propres intuitions, plutôt que celles d'un tiers. Ce qui ne signifie pourtant pas que nous n'accordons aucun crédit aux intuitions qui ne sont pas nôtres. L'intuition d'un expert, eu égard à un domaine qui nous est étranger, par exemple, sera sans doute considérée comme bien plus fiable que n'importe laquelle de nos intuitions sur le sujet. Quant au domaine qui nous concerne plus

envisagé le rôle des intuitions au sein de leur communauté? Un certain nombre d'auteurs considèrent que certaines de nos intuitions, dites rationnelles, sont aptes à remplir ce type de fonction - sous certaines conditions, minimales cependant⁸. En l'occurrence, sont une source d'évidence fiable, quand bien même faillible, les intuitions intellectuelles, les intuitions au travers desquelles nous nous saisissons une proposition et, par sa seule compréhension, une vérité – nécessaire et *a priori*. Cette position peut sembler quelque peu optimiste. Elle ne l'est pourtant pas. Pour un certain nombre des théoriciens de nos intuitions rationnelles ou intellectuelles, la pratique de la philosophie ne consiste pas tant en une collection d'intuitions qu'en leur examen critique et réfléchi⁹. Ainsi, on peut s'accorder à penser que si nos intuitions (rationnelles) sont une source d'évidence, il est question d'évidence de type *prima facie*. En d'autres termes, nos intuitions ne sont rien de plus que nos hypothèses de travail. Si elles sont faillibles, elles n'en demeurent pas moins d'indispensables préludes à toute entreprise de construction théorique. D'autres auteurs ont considéré, toutefois, que si le recours à nos intuitions est justifié, ce n'est pas tant d'intuitions rationnelles ou intellectuelles dont il s'agit. Ainsi, les évidences qui n'en sont peut-être pas ne seraient rien de plus que nos jugements ordinaires, nos jugements pré-théoriques et ceux enfin du sens commun¹⁰. Si la question de la fonction de nos intuitions en philosophie ne pas fait l'unanimité, celle de sa nature encore moins.

Si nos intuitions sont généralement considérées comme une source d'évidence fiable, quand bien même faillible, il n'en va pas de même des intuitions auxquelles se sont intéressés les philosophes expérimentaux. Les données non seulement indiquent que ces intuitions sont sensibles à des facteurs problématiques, mais elles le sont de façon systématique. Faut-il en déduire que les intuitions auxquelles les philosophes font appel sont tout simplement erronées? Si oui, alors il faut douter non seulement de nos

directement, c'est peut-être bien, précisément, lorsque certaines de nos intuitions entrent en conflit avec celles des spécialistes de notre communauté (intellectuelle, faut-il préciser) que les intuitions ont fonction d'évidence. En ce sens, nos intuitions sont aussi l'occasion de confronter différents potentiels de vérité au sein d'une même communauté.

⁸ L. Bonjour, *op. cit.* ; G. Bealer, « A Theory of the A Priori », in *Pacific Philosophical Quarterly*, 81, 2000, pp. 1-30. Et J. Pust, *Intuitions as Evidence*, Garland Publishing Inc., 2000.

⁹ Cf. E. Sosa, *op. cit.* et G. Bealer, « A priori Knowledge and the Scope of Philosophy », in *Philosophical Studies*, 81, 1996, pp. 121-142.

¹⁰ T. Williamson, *op. cit.*, et P. Engel, « Des avantages et des inconvénients de faire de la philosophie analytique en fauteuil », in *La philosophie analytique dans tous ses états*, Université de Tunis, 2007.

intuitions mais bien aussi de la pratique qui en fournit le cadre. C'est au travers des expériences de pensée que nos intuitions se manifestent. Si donc nos intuitions posent problème, ce type d'expérience en pose aussi. Le doute, alors, prend une toute autre tournure. Car ce n'est peut-être pas tant de nos intuitions dont il faille douter mais de la méthode en tant que telle. L'inquiétude, en d'autres termes, tient au paradigme des études expérimentales : celui des expériences de pensée. Ce type de pratique est-il justifié ? Ou bien est-ce bien la méthode elle-même qu'il faille interroger ?

1. 2. L'argument de l'expertise

A ce problème, certains auteurs ont répliqué que la question ne se pose tout simplement pas. Elle ne se pose pas, du moins, si on considère que nos expériences de pensée sont censées solliciter les intuitions des experts, plutôt que des naïfs, sur le sujet. Auquel cas, qu'importe si les intuitions des naïfs sont susceptibles de biais ? Un certain nombre d'auteurs ont ainsi plaidé en faveur de ce que je désignerai par l'argument de l'expertise. L'argument principal tient à ce que, du fait de leur expertise, il se pourrait bien que les experts ne soient pas sensibles aux mêmes facteurs que les sujets naïfs. L'idée est simple : si tant est que les experts sont des experts, ils ne sont pas censés commettre les mêmes erreurs. Comme l'ont récemment souligné Weinberg, Gonnerman, Buckner et Alexander¹¹ cependant, il s'agit d'une proposition forte, qui doit être confirmée. Et les quelques études qui ont abordé la question montrent que les intuitions des experts ne sont pas plus immunisées.

Selon Jonathan M. Weinberg et ses collègues, il y a plusieurs recours possibles à l'expertise, qui constituent tous autant d'hypothèses à confirmer (empiriquement) : (i) les experts ont de meilleurs schémas conceptuels, (ii) les experts possèdent de meilleures connaissances d'arrière-plan et (iii) les experts peuvent exercer de meilleures compétences cognitives. Je ne m'intéresserai, dans ce qui suit, qu'aux deux premières hypothèses. En fait, je défendrai l'idée que l'acquisition d'une expertise ne requiert pas de meilleures compétences cognitives.

¹¹ J. M. Weinberg, C. Gonnerman, C. Buckner et J. Alexander, « Are philosophers Expert Intuiters? », in *Philosophical Psychology*, Vol. 23, 3, 2010, pp. 331-355.

Weinberg et ses collègues, d'autre part, estiment que les auteurs ayant exploité cette ligne de défense font appel à des arguments qui tiennent plus d'une théorie naïve de l'expertise que d'une théorie informée. Ce point est discutable. En fait, en l'absence de données empiriques, rien ne permet de dire qu'il s'agit bien d'une théorie naïve. Le fait que certaines hypothèses n'aient jamais été soumises au protocole expérimental, en soi, n'a jamais été un argument décisif. Après tout, s'il faut confirmer, empiriquement, que les experts ont de meilleures connaissances et schèmes conceptuels que le novice, c'est qu'il faut confirmer, empiriquement, que ce ne soit pas le cas. Car en l'absence de données du contraire, ce ne sont pas là des hypothèses si incongrues. Elles ne le sont pas plus, disons, que l'idée qu'il s'agit là d'une théorie naïve.

Il serait tout de même assez difficile, en effet, de nier que l'acquisition d'une expertise implique l'acquisition de connaissances et concepts spécialisés. En fait, ce n'est pas que l'acquisition d'une expertise soit condition de l'acquisition, en retour, de connaissances spécialisées. Mais c'est l'acquisition de ce type d'information qui est condition d'une expertise. Nul n'est spécialiste en un domaine sans avoir acquis les connaissances nécessaires. Je doute qu'il y ait besoin d'une confirmation empirique pour ce type de truisme. Mais puisque la question est, en fait, beaucoup plus débattue que ne l'est un truisme, j'y reviendrai. Toujours selon Weinberg et ses collègues, en effet, quand bien même l'acquisition d'une expertise impliquerait (i)-(iii), cela n'y change rien. D'abord, car aucun de ces acquis ne permet à l'expert d'éviter les biais affectant les intuitions naïves. Ensuite, parce qu'il n'est pas sûr que l'acquisition d'une expertise en philosophie soit possible. Enfin, parce que nous ne disposons pour le moment d'aucune confirmation empirique. Comme je pense avoir l'occasion de le montrer, cependant, l'acquisition d'une expertise en philosophie n'est pas le principal enjeu. La question qui doit d'abord se poser, c'est la celle des conditions requises lors d'expériences de pensée. C'est la question, autrement dit, des conditions requises pour que ce type d'expérience sollicite les intuitions que nous pensons être pertinentes. Or, il semble bien que l'une de ces conditions est que le sujet possède un certain nombre de théories et concepts. Et si c'est bien là une condition nécessaire, alors il faut douter que les sujets naïfs - parce qu'ils sont novices - puissent la satisfaire. Non pas que les sujets naïfs n'aient pas les compétences nécessaires. Dans ce qui suit, je défendrai, au contraire, que les expériences de pensée ne mobilisent aucune compétence qui ne soit pas naïve. Ce qu'elles requièrent, en revanche, c'est un ensemble de connaissances, que

seule l'acquisition d'une expertise peut vraiment garantir. Mais commençons par dire quelques mots des compétences requises, lors d'expériences de pensée.

II. Des conditions d'une expérience de pensée

II. 1. Abstraction et raisonnement contre-factuel

Certains auteurs ont soutenu que les intuitions des philosophes en situation d'expériences de pensée sont le produits d'aptitudes spécifiques - telles que la capacité à envisager un scénario donné de la façon la plus impartiale possible¹². D'autres ont considéré que de telles expériences n'engagent rien de plus que notre capacité à raisonner de façon contre-factuelle¹³. On doit songer, pourtant, que de telles expériences exigent des sujets une autre aptitude encore – à savoir, la capacité à extraire d'une mise en contexte une idée plus abstraite. Que sont censées démontrer nos expériences de pensée? Dans le cadre de l'analyse conceptuelle, il s'agit de montrer que tel ou tel concept résiste ou correspond à certaines des définitions (en termes de conditions nécessaires et suffisantes) qui en ont été proposées. Dans le cadre du programme naturaliste, il s'agit de montrer que tel ou tel phénomène résiste ou correspond bel et bien à certaines des descriptions qui en ont été faites. Dans tous les cas, il est question d'une mise en contexte censée exemplifier les propriétés pertinentes, eu égard à l'évaluation d'une situation donnée.

Car toute expérience de pensée implique une mise en situation – la fiction, le cas, la vignette, le scénario. Aussi, s'il est bien une compétence qui doit pouvoir rendre possible nos expériences de pensée, ce doit être la capacité à se mettre en situation, d'abord, pour ensuite s'en détacher et saisir au travers du concret un abstrait. Cette compétence est-elle naturelle? Ou doit-elle s'acquérir ? S'il est bien question d'opérations de simulation et d'abstraction, alors il est question de processus qui ne requièrent ni expertise, ni spécialisation. S'il est bien question, en effet, d'opérations de simulation et d'abstraction. Je crois que personne ne songerait à remettre en question la condition de raisonnement contre-factuel. S'engager dans une

¹² E. Sosa, « A Defense of the Use of Intuitions in Philosophy », in *Stich and His Critics*, Wiley-Blackwell, 2009: « When we read fiction we import a great deal that is not explicit in the text », pp. 107-108.

¹³ P. Engel, *op. cit.*, et T. Williamson, « Armchair Philosophy, Metaphysical Modality and Counterfactual Thinking », in *Proceedings of the Aristotelian Society*, 105, 2005, pp. 1-23.

expérience de pensée, c'est engager son aptitude à penser de façon hypothétique. Si c'est bien ce type d'aptitude qui est en jeu, rien n'est requis de plus qu'une compétence naïve. Et si c'est bien là une condition de nos expériences de pensée, alors ce type d'expérience est à la portée du premier venu.

Ce ne sont peut-être pas les seules compétences qui soient requises, pourtant. S'il faut en envisager d'autres, du reste, je crois bien que ces compétences ne sont jamais rien de plus qu'une forme sophistiquée d'aptitudes tout à fait élémentaires. Kenneth Boyd et Jennifer Nagel¹⁴ ont récemment défendu l'idée d'une relation primordiale entre nos intuitions et notre capacité de théorie de l'esprit - une capacité naïve donc largement partagée. S'inspirant du cas qui est nôtre, celui des intuitions épistémiques, les auteurs les interprètent comme des attributions, spontanées, d'états mentaux. Auquel cas il se pourrait tout aussi bien que ce soit une compétence bel et bien naïve qui détermine nos intuitions lors d'expériences de pensée.

Du reste, puisque nous ne disposons d'aucune donnée sur la question – dispose-t-on d'une psychologie des expériences de pensée ? - il est vain d'attribuer à l'expert des compétences qui pourraient tout aussi bien être naïves.

II. 2. De la capacité à faire des distinctions

Comme le rappellent Weinberg et ses collègues, l'argument de l'expertise a largement fait appel à l'idée que les experts doivent posséder une plus grande maîtrise conceptuelle que les novices. Les auteurs reconnaissent ainsi qu'il est possible que « les experts manifestent bel et bien certaines vertus épistémiques qui ne sont typiquement pas présentes chez les novices – tels que le fait de penser en termes de distinctions subtiles et de catégories nouvelles, et le fait de posséder une mémoire spécifique-au-domaine accrue et une meilleure compétence quant à générer de nouvelles hypothèses et mesurer les variables »¹⁵. Que les experts soient capables de distinctions conceptuelles plus fines que le novice, en particulier, paraît bien

¹⁴ K. Boyd et J. Nagel, « The Reliability of Epistemic Intuitions », à paraître in E. Machery, *Current controversies in experimental philosophy*, New York, Routledge.

¹⁵ Weinberg, Gonnerman, Buckner et Alexander, *op.cit.*, « experts do exhibit some epistemic virtues not typically found in novices—such as thinking in terms of subtle distinctions and novel categories, and possessing an increased domain-specific memory and better skill at generating new hypotheses and measuring variables », p. 340. Nous traduisons.

être une compétence que le novice ne puisse satisfaire. C'est du moins la seule aptitude, en réalité, que Weinberg et ses collègues soient disposés à admettre¹⁶. Le problème, pour ces auteurs, c'est que quand bien même les experts auraient des habitudes conceptuelles plus efficaces, « leur jugements *aussi*, du reste, sont souvent en proie à bien des erreurs identiques à celles des novices »¹⁷.

Mais d'où proviennent, justement, les erreurs que sont supposés commettre les novices? Dire des experts qu'ils sont capables d'opérer suivant des critères de distinction plus précis ne signifie pas que les novices ne sont pas capables de distinctions précises. C'est bien plutôt affirmer que les experts ont acquis des concepts plus précis que le novice. Il se pourrait tout aussi bien, autrement dit, que les novices soient tout aussi compétents que les experts mais qu'ils ne disposent pas du matériel pertinent. Si nos pratiques conceptuelles, nos règles d'inférence et d'application sont, elles aussi, des compétences communes, tout le monde ne dispose pas des mêmes concepts. Notre tendance spontanée à élaborer des théories, elle aussi, est une tendance naïve. Elle est peut-être même, en un sens, instinctive, et en ce sens assez semblable à cet instinct de théorisation que décrit William James. « Personne ne sait si notre capacité à générer des hypothèses sur le monde est véritablement innée. Ce que nous savons, en revanche, c'est qu'elle s'exprime très tôt »¹⁸, note Kathryn Schulz. Du reste, tout le monde ne dispose pas des mêmes théories. Et il n'est pas besoin de confirmation empirique pour cela: il y en a déjà. Si l'expert et le novice ne disposent peut-être pas des mêmes compétences *tout court*, ils disposent tous deux des compétences requises lors d'expériences de pensée. Le problème n'est donc pas là. Le problème, c'est que la compétence ne suffit pas; il faut le matériel. Le sujet naïf dispose-t-il du matériel requis? Je défendrai l'idée que non, le sujet naïf, parce qu'il est novice, ne peut pas disposer du matériel requis, quand bien même il aurait acquis un certain nombre de concepts et théories.

¹⁶ *Ibid.*, « there truly are some key distinctions that philosophers have wrung from their theorizing, and we have ways of explicitly inculcating sensitivity to these distinctions in our students. Use/mention, epistemological/metaphysical, semantic/pragmatic – we certainly think that philosophical training *can* inculcate expert conceptual schemata structured in terms of *these* dimensions », p. 342. Nous traduisons.

¹⁷ *Ibid.*, « their judgments *also* still often fall prey to many of the same errors as novices », p. 340. Ce qui est une hypothèse empirique, à dire vrai, qui n'a pas été encore suffisamment testée.

¹⁸ K. Schulz, *Cherchez l'erreur*, Flammarion, 2012, p. 117.

D'autre part, puisque l'une des conditions requises lors d'expériences de pensée est la possession de concepts et théories appropriés, tout le problème est de déterminer si nos concepts et théories naïves sont bel et bien du type requis. Une défense qui a recours à l'argument de l'expertise est peut-être l'une des stratégies les plus pertinentes, si l'enjeu est de montrer que les intuitions des experts ne sont pas sensibles aux mêmes biais que les intuitions de sujets naïfs. Mais est-ce bien là le seul enjeu ? Qu'il y ait une différence entre les intuitions de sujets naïfs et celles de philosophes de métier ne serait pas franchement étonnant. En fait, c'est la conséquence d'un autre truisme. Après tout, dire d'un expert qu'il est expert, c'est une façon de dire qu'il n'est plus novice. Toute la question étant de déterminer ce en quoi, précisément, consiste cette différence. Et partant, si cette différence est à l'avantage de l'expert. A ce problème, deux approches distinctes peuvent se faire valoir. La première consiste à rendre compte des bénéfices de l'acquisition d'une expertise: Qu'est-ce que l'expert a de plus que le novice ? C'est cette approche qui domine assez largement. Mais une toute autre approche, complémentaire sans doute, peut prendre forme. Il s'agit de comprendre quelles peuvent être les failles associées à un manque d'expertise: Qu'est-ce que le novice a de moins que l'expert ? C'est cette seconde approche que je vais exploiter.

III. Des intuitions naïves

III. 1. Intuitions et théories naïves

Que savons-nous de la psychologie naïve ? Que savons-nous, plus précisément, des intuitions naïves ? Et qu'entend-on, de prime abord, par intuitions naïves ? Par intuitions naïves, l'on peut signifier plusieurs choses: d'abord, les intuitions de sujets naïfs. Ensuite, les intuitions pré-théoriques. Enfin, les intuitions pré-théoriques de sujets naïfs. Il y a là une première difficulté: les intuitions de sujets naïfs sont-elles théoriques ou pré-théoriques ? Si le naïf est expert, ses intuitions sont théoriques, et la question ne se pose pas. Mais elle ne se pose pas davantage, en fait, si le naïf est novice. Car rien ne permet de dire que ses intuitions sont pré-théoriques. Si le sujet dispose d'une théorie naïve, quant au domaine concerné, alors ses intuitions ne sont pas moins influencées par cette théorie que le sont celles d'un expert. La différence ne tient donc pas de l'absence ou non d'une théorie d'arrière-plan mais du type de théorie impliquée.

Pour un certain nombre d'auteurs, en effet, si nos intuitions peuvent être sensibles à des facteurs non pertinents, du reste, si elles sont sensibles, elles doivent l'être tout autant à des facteurs pertinents. Les théories que nous élaborons au cours de nos investigations en sont un. C'est ce que suggère Hilary Kornblith, avocat d'une approche naturaliste du recours aux intuitions. Si nos intuitions « initiales » ou « naïves » sont une source indispensable d'hypothèses de travail, nos intuitions « médiatisées par la théorie » le sont encore davantage, puisqu'elles sont sensibles aux progrès réalisés entre temps¹⁹. C'est aussi ce que soutient Michael Devitt, qui conçoit le recours aux intuitions en philosophie comme une démarche progressive, à deux temps. Et distingue, partant, les intuitions « basiques », au stage de la « proto-science » des intuitions « plus riches », celles que permettent les progrès réalisés au cours de la construction d'une théorie : « Nous devrions nous fier aux intuitions d'une personne, qu'elles soient basiques ou plus riches, dans la mesure où nous avons confiance en son expertise empirique », soutient Devitt. Or, bien que « parfois le sens commun peut être aussi bien expert que n'importe qui d'autre », le plus souvent l'expert, du fait qu'il soit imprégné d'une théorie établie, scientifique, est bien plus fiable²⁰. L'influence de nos théories sur nos intuitions est une proposition paradigmatique de l'argument de l'expertise. C'est parce que les intuitions des experts sont mieux informées qu'elles ne peuvent être comprises à partir des intuitions de sujets naïfs.

Qu'une relation entre nos acquis et nos intuitions soit substantielle ne paraît donc pas poser problème. C'est ce que cette relation implique qui pose problème. La question, en fait, n'est plus vraiment de savoir si le novice dispose ou non de connaissances, concepts et théories naïves. Il en dispose. La question est de savoir si nos théories naïves ont le même type d'influence que les théories de spécialistes. Déterminer la différence qui peut y avoir entre intuitions naïves et intuitions expertes, c'est aussi

¹⁹ C'est aussi ce qui lui fait dire que « les intuitions auxquelles font appel les philosophes ne sont pas idiosyncratiques – elles sont largement partagées ». H. Kornblith, « The Role of Intuition in Philosophical Inquiry: An Account with No Unnatural Ingredients », in *Rethinking Intuition. The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*, Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1998, chap. 8, pp. 129-141.

²⁰ M. Devitt, « Intuitions in Linguistics », in *British Journal for the Philosophy of Science*, 57, 2006, pp. 481-513: « we should trust a person's intuitions, whether basic or richer ones, to the degree that we have confidence in her empirically based expertise. Sometimes, the folk may be as expert as anyone: intuitions laden with « folk theory are the best we have to go on. Perhaps this is the case for a range of psychological kinds. For most kinds; it clearly is not: we should trust intuitions laden with established scientific theories », p. 491. Nous traduisons.

déterminer la différence qu'il peut y avoir entre théories naïves et expertes. En fait, la question reste toujours la même. Il s'agit de déterminer la façon dont nos acquis influencent nos intuitions, et ce que cela implique, surtout.

J'ai dit qu'il y avait deux approches possibles pour répondre à ce problème. La première approche se sert de l'influence de nos théories sur nos intuitions pour affirmer que nos intuitions expertes sont plus fiables que nos intuitions naïves. Je crois que cette approche, en l'état, est vouée à l'échec. Dire que les experts disposent de théories plus informées que le novice est une chose. Affirmer que, de ce fait, les intuitions des experts sont plus fiables en est une autre. Dans la mesure où le novice dispose lui aussi de théories, il faut d'abord montrer que les théories dont dispose le novice ne sont pas aussi pertinentes que les théories dont dispose l'expert. En fait, de prime abord, la chose paraît évidente. Les théories élaborées aux cours de nos investigations constituent tout autant de progrès. Et il serait étonnant que nos activités de construction théorique ne soient d'aucun bénéfice. Si c'est le cas, pourtant, alors le problème n'est plus vraiment de savoir ce que l'expert peut avoir de plus. Il s'agit, surtout, de ce que l'expert pourrait bien avoir que le novice n'ait pas. D'abord, parce que le novice dispose des mêmes compétences que l'expert. Ensuite, parce qu'il dispose lui aussi de concepts et théories. Le problème ne tient donc pas d'un manque de connaissances *per se*, mais peut-être bien d'un manque de connaissances pertinentes. En somme, la différence entre le novice et l'expert ne paraît pas tant être quantitative que qualitative. Si le novice possède bel et bien des concepts et théories, ces théories ne sont nécessairement pas celles reconnues par les experts. Et c'est sur ce point qu'il faut insister. Car si c'est bien en ces termes que l'on doit poser ce problème, alors c'est une tout autre approche qu'il faut adopter. En l'occurrence, il ne s'agit pas vraiment de savoir si le novice partage bien les intuitions des experts. Puisque, d'après les données qui nous intéressent, ce n'est pas toujours le cas. Mais il s'agit de comprendre pourquoi. Or, si ce que j'ai dit est juste, ses intuitions ne sont pas en cause. Ce qui est en cause, c'est ce qui détermine ces intuitions²¹. Et

²¹ Une précision, sur ce point: affirmer que nos intuitions ne sont pas fiables (ou ne le sont pas toujours) ne permet pas, en tant que tel, d'en déduire que leur source ne l'est pas. Le fait, par exemple, que nous soyons sujets à certaines illusions perceptives ne signifie pas que les processus perceptifs ne sont généralement pas fiables. De même, le fait que nous soyons susceptibles d'illusions cognitives ne suffit pas à montrer que la cognition est toujours source d'illusions. Les systèmes les plus performants sont les plus fiables; ils ne sont pas infaillibles pour autant. S'il est nécessaire de remonter à la source de nos intuitions et partant, d'en saisir l'étiologie, c'est précisément parce que l'on ne peut pas s'autoriser des conclusions aussi hâtives.

ce qui est condition de nos intuitions, ce sont nos théories, d'une part, et d'autre part, les concepts et réseaux conceptuels au travers desquels nos théories prennent forme. Or, rien ne permet de dire que le sujet naïf ait bien les concepts requis. Puisque nos théories dépendent, elles aussi, de nos concepts, c'est cette question qu'il faut considérer maintenant. Et comme je crois avoir l'occasion de le montrer, non seulement rien ne permet de dire que le sujet naïf ait bien les concepts requis, mais surtout rien ne permet de dire, plus généralement, qu'il possède les concepts appropriés.

III. 2. Intuitions et concepts

Que nos intuitions dépendent de nos concepts, en fait, est une proposition faible²². Antti Kauppinen a d'ailleurs suggéré que l'inconstance des intuitions qui font l'objet des études expérimentales pouvait tout aussi bien relever de désaccords et/ou malentendus conceptuels²³. C'est qu'en effet, « quelqu'un qui n'a pas de connaissance pertinente sur un concept ne peut le manifester »²⁴. Qui plus est, il ne suffit pas de posséder un concept pour que sa possession soit appropriée. Posséder un concept peut admettre plusieurs degrés. C'est du moins ce que soutient Georges Bealer, tandis qu'il souligne la nécessité de posséder un concept « au sens plein » ou de façon « déterminée ». « Un sujet possède un concept au sens plein si et seulement si (i) le sujet possède le concept au moins nominalement et (ii) le sujet ne le possède pas ainsi avec incompréhension ou une compréhension incomplète, ou juste en vertu de satisfaire nos pratiques d'attribution ou de toute autre manière »²⁵. C'est ce qu'il nomme « l'argument du concept ». Si Bealer s'intéresse principalement à nos intuitions modales, l'argument du concept peut avoir une acceptation plus large. Au sens large, il s'agit de défendre la possession de concepts pleine et déterminée comme une condition nécessaire d'intuitions valides. La possession de concepts appropriés, en

²² Elle n'est d'ailleurs pas tout à fait inédite. Bien des auteurs ont souligné l'importance du lien prévalant entre concepts et intuitions. « Posséder un concept tend à donner lieu à des croyances et intuitions qui s'accordent avec les contenus des concepts », remarque Alvin I. Goldman (2007), *op. cit.*: « possessing a concept tends to give rise to beliefs and intuitions that accord with the contents of the concepts », p. 15. Nous traduisons.

²³ A. Kauppinen, « The Rise and Fall of Experimental Philosophy », in *Philosophical Explorations*, 10/2, 2007. C'est ce qu'il nomme « l'argument du désaccord » et qui n'est pas sans rappeler ce que Georges Bealer nomme « l'argument du concept ».

²⁴ *Ibid.*, pp. 95-118: « someone who has no relevant knowledge about the concept cannot manifest it », p. 108. Nous traduisons.

²⁵ G. Bealer, *op. cit.*, p. 11.

effet, est une condition qui peut s'entendre en deux sens²⁶. D'abord, au sens où le sujet ne possède pas les concepts requis pour comprendre le cas qui lui est présenté - ou du moins pas pour le comprendre *pleinement*. Ensuite, au sens où il ne dispose pas des concepts qui lui permettent de juger le cas qui lui est présenté comme il se doit. L'argument du concept consiste, précisément, à soutenir que le second point dépend du premier: pour que le sujet juge correctement le cas qui lui est présenté, il faut qu'il possède les concepts qui lui permettent de comprendre - pleinement - le cas dont il doit juger. Et si ce n'est peut-être pas une condition suffisante, c'est une condition nécessaire. Les novices, donc, ont-ils des concepts suffisamment bien déterminés?

Si nos intuitions dépendent de nos concepts, la question mérite que l'on s'y penche sérieusement. Si l'approche classique a longtemps considéré nos concepts en termes de définitions, décomposables en conditions nécessaires et conjointement suffisantes, plusieurs approches récentes ont proposé un tout autre tableau. Deux perspectives, en particulier, ont émergé: (i) La théorie des prototypes, telle qu'elle fut proposée par Eleanor Rosch, dans les années 80, et selon laquelle nos concepts sont à concevoir en termes de catégories, fonction d'un principe de typicalité assez simple en vertu duquel un individu entre dans une catégorie donnée s'il possède plusieurs des traits propres à la catégorie en jeu. En tant qu'il possède la plupart des traits caractéristiques de la catégorie des oiseaux, un pigeon est un prototype d'oiseau, par exemple. Nos concepts seraient ainsi dépendants de notre capacité à reconnaître une entité comme typique, ou plus ou moins prototypique, d'une catégorie donnée. Ce qui a inspiré une autre version de cette approche, la théorie des exemplaires selon laquelle c'est la proximité d'une entité avec les exemplaires les plus complets d'une catégorie donnée qui détermine son appartenance à cette catégorie. Ces exemplaires sont ceux que le sujet a pu rencontrer le passé. Et ce sont ces exemplaires qui déterminent la ressemblance d'un individu (ou item) à un ensemble d'individus (items) spécifiés. Et (ii) la perspective de la théorie, ou approche de la connaissance²⁷, selon laquelle nos concepts sont liés aux représentations que nous nous faisons de tout ce qui est impliqué par ce concept. Selon cette approche, nous disposons de concepts parce que nous

²⁶ L'auteur remercie l'un des relecteurs d'avoir soulevé cette ambiguïté.

²⁷ Ou encore, la théorie de la théorie ("*theory-theory*"). Consulter G. Murphy, *The Big Book of Concepts*, Cambridge, MIT Press, 2002, pour une revue des différentes approches mentionnées.

disposons d'une théorie permettant de connecter ces concepts avec l'ensemble de leurs extensions, en somme. Les concepts sont ajustés en fonction des théories desquelles ils participent. C'est une approche plus holistique, qui s'inspire de l'idée, issue de la psychologie du développement, selon laquelle nous acquérons nos concepts en élaborant des théories (naïves) adaptées à nos interactions avec le monde, tout autant qu'avec les individus de ce monde. En ce sens, le fait que nous disposions d'une compétence (naïve) de théorie de l'esprit est une illustration particulièrement saillante de notre instinct de théorisation: cette tendance naturelle à élaborer des hypothèses pouvant rendre compte de chacune de nos expériences.

Certains ont considéré de telles approches comme une raison potentielle de rejeter la pratique classique d'analyse conceptuelle. Ce ne sera pas là notre propos. Que la théorie du prototype ou bien la perspective de la théorie soit à même de rendre compte de nos habitudes conceptuelles bien mieux que ne le pourrait la théorie classique n'importe pas ici. D'ailleurs, le fait que nous ne procédions pas, naturellement, à la manière de l'analyse conceptuelle ne signifie pas que cette méthode n'est pas justifiée. Puisque, de notre pratique courante, l'on ne peut en inférer aucune prescription. Que l'approche prototypique, celle des exemplaires et celle de la connaissance soient des approches rivales, d'autre part, n'y change rien non plus. Le fait est que, si nos intuitions dépendent de nos concepts, nos théories en dépendent aussi. De sorte que la théorie des prototypes et l'approche de la connaissance ne s'opposent pas nécessairement. Quelqu'un qui aurait un concept de connaissance comme croyance vraie et justifiée peut difficilement adhérer à une théorie infailibiliste de la connaissance. Un utilitariste a sans doute un concept du bien tout à fait différent de celui d'un Kantien. Que l'une ou l'autre des approches que j'ai mentionnées soit juste n'importe donc pas tant. Ce qui est suffisant, c'est que l'une d'entre elles le soit, au moins. Car nous sommes maintenant en mesure de répondre à la question qui nous préoccupe: les novices possèdent-ils des concepts de façon déterminée? Et disposent-ils des théories appropriées? Répondre à la première question, c'est être en position de répondre à la seconde.

IV. Des conditions de nos intuitions

IV. 1. L'argument du concept

Si l'une des théories du concept est juste, alors un certain nombre de possibilités, alternatives ou complémentaires, sont à considérer.

D'abord, (i) il y a la possibilité que le sujet n'ait pas en sa possession les concepts requis – au sens où le sujet n'a pas les concepts *appropriés*. Ici, approprié ne signifie pas correct. Qui peut dire quel concept de la connaissance est le bon ? Approprié, ici, veut dire pertinent. Concevoir la connaissance en termes de certitude subjective, par exemple, ce n'est pas pertinent. Pas si l'enjeu est de déterminer la possibilité d'une connaissance d'un point de vue objectif, plutôt que subjectif. Considérons à nouveau les cas Gettier. Si le novice a le concept de croyance vraie et justifiée, si le novice connaît la théorie traditionnelle de la connaissance comme croyance vraie et justifiée, alors le novice peut comprendre l'enjeu d'un cas Gettier. Mais si le sujet ne dispose pas de cette théorie, alors les cas Gettier n'ont absolument aucun sens: ils n'ont pas d'enjeu. Et si le sujet a un concept de connaissance tout à fait différent de ce que la connaissance peut bien signifier, alors le sujet ne peut rien saisir d'un cas Gettier. Si le sujet a un concept de connaissance en termes de certitude ou de conviction, de condition d'assertabilité ou encore de degré de croyance, par exemple, alors ce n'est pas que le sujet manque de matériel, conceptuel ou théorique. Mais il manque du matériel *approprié*. Quand bien même sa définition de la connaissance serait juste, il ne pourrait pas disposer du matériel requis. Ou du moins pas pour comprendre l'enjeu de l'expérience qui lui est proposée.

Si les arguments qui ont été proposés jusqu'à présent sont justes, alors la possession d'un certain nombre de théories et concepts pertinents est une condition primordiale des expériences de pensée. Ce à quoi, peut-être, on pourrait répliquer qu'il ne suffit pas de posséder le matériel requis mais encore faut-il savoir s'en servir. J'ai dit, un peu plus tôt, que la capacité à appliquer un concept est un exercice dont n'importe quel sujet, expert ou novice, est capable. L'un des arguments coups-de-poing des théories du concept que j'ai mentionnées, du reste, est que nos concepts résident dans un réseau de catégories dont les frontières ne sont pas toujours bien délimitées. La capacité à faire des distinctions, sans doute, est une capacité naïve. Elle n'en est pas moins dépendante des outils dont on dispose pour effectuer ces distinctions. Or, si l'approche prototypique ou celle des exemplaires est juste, il y a de bonnes raisons de penser que nos jugements

d'application, lors d'expériences de pensée, requièrent bien plus que ce type de concepts. Que nos concepts soient justes ou non, après tout, pourvu qu'ils soient distincts. Soit (ii) la possibilité que le sujet n'ait pas eu de concepts suffisamment déterminés. L'analyse conceptuelle est censée, précisément, élaborer les distinctions plus fines que celles dont nous nous servons dans nos transactions quotidiennes. Beaucoup considèrent nos concepts comme le résultat d'un processus à la fois d'apprentissage et d'ajustement constant, déterminés pour beaucoup au travers de nos expériences et dont la signification ne peut être comprise si ce n'est comme relative au contexte (social, culturel) dans lequel nos concepts ont d'abord émergé. Pour certains, ce que nos concepts représentent, désignent ou labellisent, ce sont les régularités d'objets ou d'événements, telles qu'elles sont perçues par le sujet. Or, la connaissance, en supposant qu'elle soit plus régulière qu'il y paraît, n'a rien de transparent. C'est une chose difficile de reconnaître un cas de connaissance lorsqu'il se présente. Mais ce peut l'être encore davantage s'il faut discriminer entre un cas de connaissance et un cas qui lui est suffisamment proche pour qu'il y ait ambiguïté – un cas de croyance, vraie et justifiée, pour ne citer que cet exemple. La possibilité que des sujets naïfs aient eu un concept inapproprié de la connaissance est plus que raisonnable. Plus encore, c'est peut-être parce que (ii) les sujets n'ont pas de concepts suffisamment déterminés.

Enfin, les expériences de pensée ne sont pas des expériences très courantes. Si elles requièrent des compétences que nous exerçons, disons, quotidiennement, c'est rarement à ce type de fin. De sorte que l'on puisse aussi envisager que (iii) le sujet ait eu à ré-évaluer certaines des applications possibles d'un concept donné. Après tout, ce ne serait pas un problème. C'est aussi l'enjeu d'une expérience de pensée, de mettre à l'épreuve certains de nos concepts et ce faisant, les applications que nous en faisons. Le problème, c'est que cela implique la possibilité de cas d'incertitude. Les expériences de pensée, pour beaucoup, font appel à des situations à la fois singulières et inédites. Et si le sujet (ii) n'a pas de concepts suffisamment déterminés, alors à la confusion s'ajoute l'incertitude. C'est dire à quel point une expérience de pensée est une tâche difficile. C'est qu'elle ne peut fonctionner que sous certaines conditions. Et il faut douter que ces conditions puissent être remplies si le sujet ne possède pas les connaissances et concepts appropriés.

IV. 2. Des conditions nécessaires

L'analyse conceptuelle est une méthode exigeante. Elle requiert entre autre du sujet qu'il dispose d'un réseau conceptuel suffisamment bien agencé. Or, si les théories du concept sont dans le vrai, la tendance à élaborer des réseaux de concepts précis plutôt que lâches ne paraît pas être une attitude naturelle. Ce qui paraît être une attitude naturelle, c'est la capacité à distinguer entre différentes entités à l'aune de catégories lâches plutôt que restrictives. Ce qui paraît être une habitude conceptuelle, c'est l'application d'un concept dont l'efficacité dans l'économie cognitive prime sur la stricte validité. Aussi, quand bien même les sujets naïfs posséderaient les mêmes compétences que les experts, s'ils ne possèdent pas les concepts requis, ils ne peuvent en faire un exercice approprié. « La philosophie consiste à remplacer les catégories de l'habitude par les catégories élaborées par une rigoureuse discipline intellectuelle »²⁸, disait Ryle. C'est bien là le dessein, en un sens, de l'analyse conceptuelle. Et c'est aussi en ce sens que c'est l'une des pratiques indispensables à une philosophie de type analytique.

En fait, s'il est bien un fait qui puisse rendre justice à l'argument de l'expertise, c'est l'idée selon laquelle l'expert doit avoir acquis, au cours de sa spécialisation, de bien meilleurs schèmes conceptuels que le novice²⁹. S'inspirant des travaux de Boishuizen et Schmidt sur ce que ces derniers nomment les « concepts d'un ordre supérieur », Jonathan M. Weinberg et ses collègues admettent d'ailleurs la possibilité que « les philosophes, après des années d'expérience à traiter des problèmes d'un certain type, acquièrent des concepts d'ordre supérieur tels que "la chaîne causale déviante" ou "la justification Gettier", lesquels encapsulent des traits de cas, logiques et conceptuels, d'un niveau inférieur »³⁰.

²⁸ G. Ryle, *La notion d'esprit*, Payot-Rivages, 1949, p. 73.

²⁹ Weinberg, Gonnerman, Buckner et Alexander, *op. cit.* : « Studies on experts in many domains have shown that they do in fact tend to develop highly-specialized conceptual schemata », p. 337.

³⁰ *Ibid.*, « we might thus suppose that philosophers, after years of experience dealing with problems of a certain type, acquire higher-order concepts like "deviant causal chain" or "Gettiered justification" which encapsulate lower-level logical and conceptual features of cases. Furthermore, we might suppose that it is on the basis of competence with such higher-level concepts that, for example, epistemologists are able to efficiently pick out just the epistemologically-relevant features of hypothetical cases », p. 338. Nous traduisons.

Que la possession de meilleures structures (ou super-structures) conceptuelles soit une garantie des intuitions des experts est une question difficile. Pour Weinberg et ses collègues, il se pourrait tout aussi bien que ces schèmes conceptuels puissent « inoculer » plutôt que garantir les intuitions des experts lors d'expériences de pensée. Je ne pense pas être en mesure de donner un argument du contraire. Ce que je crois être plus difficile à réfuter, du reste, c'est que la possession d'un certain nombre de ces structures soit une condition nécessaire. Je supposerai donc que tous ceux qui ont le concept de conditions suffisantes et nécessaires sont capables de faire la différence entre l'argument du concept et l'argument de l'expertise. Que nos schèmes conceptuels puissent « inoculer » plutôt que garantir nos intuitions lors d'expériences de pensée n'y change donc rien: sans la possession des concepts appropriés, une expérience de pensée ne peut pas fonctionner. Que les intuitions de sujets naïfs soient sensibles à des facteurs non pertinents, en soi, n'a donc vraiment rien de décisif. Encore faudrait-il que les sujets aient une idée de ce que sont des facteurs pertinents, justement, d'un point de vue épistémologique. Une expérience de pensée est une mise à l'épreuve. C'est son enjeu. Si le sujet ne dispose pas, au préalable, des théories ou propositions qui sont en jeu, ses intuitions ne sont pas pertinentes. Ce n'est donc pas des intuitions naïves que l'on doit en inférer si notre pratique est justifiée. Du moins, ce n'est pas des intuitions naïves que l'on puisse en inférer le bien-fondé du recours aux intuitions, *tous domaines confondus*.

Car le rôle des intuitions en philosophie peut revêtir bien d'autres aspects, selon les spécialités. S'il est question d'éthique naïve, par exemple, alors les intuitions de sujets naïfs sont une source de données principale. Et les expériences réalisées par les philosophes expérimentaux seront d'autant plus pertinentes. De même, s'il est question de linguistique, de physique naïve, de biologie naïve, ou de tout ce qui relève de l'étude systématique de nos compétences et théories naïves. Pour ce qui relève de ces domaines, l'argument de l'expertise n'a aucune prise: ce sont des sujets naïfs dont il est question. Mais nos intuitions naïves, après tout, ont leur limite. Ce ne sont pas nos intuitions naïves qui nous permettront de comprendre ce qui distingue la croyance vraie de la connaissance ou si l'utilitarisme est une position préférable aux déontologies. Ce sont les intuitions de spécialistes. Ce sont les intuitions de ceux qui ont acquis les concepts et théories en vertu desquels ils peuvent systématiser leurs intuitions, en comprendre l'intérêt, l'enjeu et la portée. Ce point est d'autant plus important que la position sceptique, eu égard aux intuitions, est une position franchement radicale. Le

recours aux intuitions en philosophie n'est pourtant pas aussi uniforme qu'on le laisse parfois supposer. Dans certains domaines, ce sont les intuitions de sujets naïfs que l'on cherche à systématiser. Mais une fois encore, nos intuitions du sens commun ont leur limite.

Cette conclusion est, somme toute, assez proche de l'argument de l'expertise. Les auteurs qui font appel à ce type d'argument, pourtant, vont beaucoup plus loin. De l'argument du concept, ils en déduisent que notre expertise suffit à garantir la validité de nos intuitions. Pour la plupart de ces auteurs, il n'est certes pas question de défendre un recours infaillible à des intuitions qui seraient elles-mêmes infaillibles. Mais nos intuitions restent une source de données valide. L'argument reste le même: c'est parce que l'acquisition d'une expertise permet la possession de concepts et théories appropriés qu'elle est une condition nécessaire de notre recours aux intuitions. Même si je me suis permis de reprendre l'argument de l'expertise, ce ne fut jamais que sous sa forme minimale. Mais même sous une forme minimale, il y a un certain nombre d'objections possibles à cet argument que je crois devoir maintenant considérer.

V. De l'expertise en philosophie

V.1 Des intuitions des experts

Sous sa forme minimale, l'argument de l'expertise n'affirme rien de plus que la nécessité de posséder un certain nombre de connaissances, lors d'expériences de pensée. Sous une forme plus radicale, l'argument de l'expertise en déduit que nos intuitions sont une source d'évidence fiable, quand bien même faillible. Le problème, c'est que des données récentes semblent indiquer que les philosophes (spécialistes) sont susceptibles des mêmes inconstances que les sujets naïfs. De sorte que la notion même d'une expertise en philosophie, pour certains auteurs, n'a plus vraiment de sens. Si ces études sont justes, alors l'argument de l'expertise, sous sa forme radicale, est intenable. Sous sa forme minimale, l'argument est tenable. Mais si ces études sont justes, c'est que les intuitions des experts ne souffrent pas moins des mêmes biais que ceux qui ont été observés, chez les sujets naïfs. Autant dire que, quand bien même les intuitions de sujets naïfs ne seraient pas une source de données pertinente, le fait est là.

Je dis que cela ne vaut que si ces études sont justes parce que, d'abord, nous ne disposons pour le moment que d'un nombre restreint d'études. Ensuite, ces études n'ont pas été répliquées. Un nombre certain

d'études ne sont pas répliquées, il est vrai. Mais toutes n'ont pas de conséquences aussi radicales. Je crois, pourtant, que les conséquences ne sont pas vraiment dramatiques.

Des études dont il est question, il faut mentionner celle de Eric Schulz, Edward T. Cokely et Adam Feltz³¹, qui se sont intéressés à l'influence de la personnalité sur le jugement de philosophes et psychologues spécialisés. Ces derniers rapportent, des résultats obtenus, que les intuitions des experts sont bel et bien sujettes à ce type d'influence. L'étude porte principalement sur le débat en éthique entre les thèses compatibilistes et incompatibilistes – ceux qui admettent un déterminisme (faible) *et* le libre-arbitre, et ceux qui pensent que les deux sont mutuellement exclusifs. Et elle concerne, plus spécifiquement, l'extraversion; l'un des cinq traits de caractère dont les psychologues se servent pour déterminer l'un des traits dominants de la personnalité d'un sujet. Leur conclusion est double. D'une part, les auteurs pensent que nos intuitions compatibilistes peuvent être prédites sur la base de ce critère. Certaines de nos intuitions, en somme, dépendraient d'un facteur qui n'a franchement rien de pertinent. D'autre part, les résultats vont dans le sens des prédictions: les experts *aussi* sont sensibles au biais de la personnalité – ici, l'extraversion. Autant dire que l'argument de l'expertise devient beaucoup moins attractif. Les experts dont il est question, pourtant, ne sont jamais que des étudiants et professionnels, tous confondus, de sorte que l'on ne sache pas trop s'il s'agit d'experts confirmés, ou non. En fait, l'étude fut conduite sur la base d'un questionnaire, soumis en ligne, sur une plateforme d'enquête de l'Institut Max Planck (Berlin). Les auteurs ont ensuite promu le projet *via* les listes d'adresse mail d'étudiants et professeurs de facultés de philosophie et psychologie d'Allemagne. L'étude est relativement vaste; elle réunit plus d'une centaine de participants. Mais ce type de procédé pose tout de même un certain nombre de problèmes. D'abord, comme je l'ai mentionné, les participants sont de différents niveaux: étudiants et professeurs. Or, l'argument de l'expertise consiste à rendre compte de l'influence de certains facteurs sur les intuitions de sujets naïfs, précisément, en termes de niveaux d'expertise. Puisque le niveau d'expertise n'est pas spécifié ici, on ne peut tout simplement pas dire que les participants sont du niveau suffisant. Ensuite, les participants sont de

³¹ E. Schulz, E. T. Cokely et A. Feltz, « Persistent Bias in Expert Judgments about Free Will and Moral Responsibility: A Test of the Expertise Defense », in *Consciousness and Cognition*, Vol. 20, N4, 2011, pp. 1722-1731.

différentes spécialités: philosophie et psychologie. Or, l'argument de l'expertise insiste sur l'importance d'une expertise parce qu'elle se fonde, au moins en partie, sur la notion de spécialisation. On ne peut donc pas dire que ce soit ce type d'étude qui puisse réfuter, purement et simplement, la nécessité en philosophie d'une expertise – ne serait-ce que dans le cadre d'expériences de pensée.

Les auteurs, toutefois, ont soumis un test aux participants portant sur des énoncés assez techniques, dont les participants devaient dire s'ils étaient vrais, faux, ou s'ils ne savaient pas. Sur la base de ce test, ils ont isolé les réponses d'une quarantaine de philosophes confirmés, pour vérifier si leurs intuitions étaient elles aussi corrélées avec l'influence de leur personnalité. Comme les auteurs le reconnaissent eux-mêmes, l'on pourrait douter, néanmoins, que cela soit bien suffisant pour déterminer le niveau d'un participant. Après tout, le test ne comporte qu'une dizaine de propositions. Il se pourrait tout à fait que certains participants aient répondu juste mais par un pur hasard. Quant à la quarantaine de philosophes confirmés que les auteurs ont pu cibler plus directement, il s'agissait d'étudiants - de haut niveau, mais des étudiants tout de même. Non pas que les étudiants ne soient pas suffisamment experts. Ils le sont toujours moins, du reste, que les philosophes de profession. Disons donc que cet échantillon n'est pas franchement le plus pertinent. Enfin, les auteurs ont observé que les intuitions des participants ayant le plus de connaissances sur le sujet étaient plutôt incompatibilistes. Pour ces auteurs, cela ne signifie pas que l'influence de l'extraversion sur leurs jugements ait été nulle. Peut-être bien. Mais est-ce que cela ne signifierait pas, justement, que du fait de leur expertise, l'influence de ce facteur ne fut pas la plus décisive? D'ailleurs, si nos intuitions peuvent être prédites sur la base de certaines influences, cela ne suffit pas à montrer que ces influences seules sont en jeu. Si vraiment l'extraversion était un facteur aussi décisif, alors les participants ayant ce trait de caractère auraient du avoir des intuitions largement compatibilistes. Or, ce n'est pas le cas. Ceux qui ont le plus de connaissances sur le sujet, en l'occurrence, ont tendance à être incompatibilistes. Or, l'extraversion est censée prédire les intuitions des compatibilistes. Les auteurs avaient prédit ce résultat. Et ils l'interprètent comme la confirmation que le test est une mesure valide du niveau d'expertise des participants. Mais si le test est valide, c'est que l'argument de l'expertise n'est pas tout à fait erroné: les intuitions d'experts, sur le sujet, se démarquent des intuitions de philosophes moins confirmés. Si d'autres études, plus formelles, parvenaient à isoler l'influence d'un trait de caractère sur les intuitions des experts, alors

l'argument de l'expertise serait vraiment en difficulté.

Mais supposons un moment que les intuitions des philosophes spécialisés aient bien été influencées par l'un des traits principaux de leur personnalité. Comme je crois devoir le rappeler, le recours à nos intuitions en philosophie tient d'une entreprise beaucoup plus modeste qu'on puisse le penser. Si nos intuitions sont une source d'évidence, ce n'est jamais que *prima facie*. Ce qui, vraiment, leur donne sens, c'est leur rapport à nos théories. Comme le rappellent Eric Schulz et ses collègues, il est vrai, on considère souvent que les théories qui se rapprochent davantage des intuitions du sens commun ont un avantage sur celles qui sont franchement contre-intuitives. Si c'est ce point qui pose problème, alors les philosophes expérimentaux qui s'intéressent aux intuitions sont dans le vrai: le fait qu'une théorie soit intuitive ne devrait pas jouer en sa faveur. C'est un point important, et il mérite que l'on s'y attarde. Car si c'est bien ce point qui pose problème, alors l'argument de l'expertise, *sur ce point*, est hors-propos. Quand bien même nos intuitions seraient plus informées, et donc plus pertinentes que celles de novices, il serait absurde de juger d'une théorie sur leur base seule. D'ailleurs, ce n'est pas ce que nous faisons. Ce qui est au principe du recours aux intuitions en philosophie, c'est *aussi* de comprendre *pourquoi* certaines de nos intuitions confirment ou vont à l'encontre de certaines de nos théories. Et inversement. Nous commençons à comprendre de mieux en mieux pourquoi la connaissance ne peut pas être une croyance vraie et justifiée. Qu'elle ne le soit pas, c'est ce que nos intuitions nous disent. C'est une donnée. Et les données ne suffisent pas. C'est en essayant de comprendre pourquoi *il y doit y avoir quelque chose plutôt que rien* que cette intuition métaphysique prend tout son sens. C'est lorsque nous aurons compris pourquoi il nous est insoutenable de jeter un homme sur une voie pour sauver cinq autres personnes que nos intuitions des cas Trolley seront vraiment pertinentes. Tout ce que ces intuitions représentent, ce sont des données. Et des données de ce type, ça ne se refuse pas. Ce n'est donc pas parce qu'une théorie est intuitive que cela doit jouer en sa faveur. Mais si une théorie est capable d'expliquer et de prédire nos intuitions, c'est un avantage considérable. Et ce doit l'être d'autant plus si les seules données dont nous disposons, ce sont nos intuitions. Auquel cas, Laurence Bonjour a raison: nos intuitions sont tout bonnement indispensables.

La question des différences individuelles, enfin, que ce soit en termes de personnalité et donc aussi de dispositions (cognitives ou épistémiques) est une question qui va bien au-delà du débat entre ceux qui défendent le recours aux intuitions et ceux qui en doutent. Si l'on découvrait

que les scientifiques sont susceptibles d'être influencés par le trait dominant de leur personnalité, je me demande si cela serait une raison suffisante pour douter de leur travaux. Mais c'est un débat dont on commence à peine à mesurer l'importance. Les études d'Eric Schulz et ses collègues sont, en ce sens, des études pionnières. Il faudra donc attendre d'autres études de ce type pour que la question soit vraiment abordée.

Les expériences réalisées par Eric Schwitzgebel et Fiery Cushman³² sont peut-être plus éclairantes. Elle montrent que les intuitions de philosophes spécialisés en éthique sont sensibles aux mêmes effets de cadrage qui ont été observés chez les sujets naïfs. Confrontés à des cas pourtant familiers, leurs intuitions *aussi* varient en fonction de l'ordre dans lequel les cas sont présentés. Comme pour les sujets naïfs, leur étude révèle l'influence, y compris sur les intuitions des experts, de facteurs qui ne sont pas pertinents. Ce que les auteurs interprètent, il faut s'y attendre, comme un sérieux coups porté à l'argument de l'expertise.

Que faut-il déduire de cette étude ? Que les philosophes ne sont pas à l'abri des effets de cadrage. Mais cela n'a rien de très dramatique. D'abord, cela ne veut pas dire que les intuitions de philosophes ne sont jamais sensibles aux facteurs pertinents. Ensuite, personne n'a jamais exigé d'un expert qu'il soit infaillible. Tout ce que cette étude montre, en fait, c'est que si le recours aux expériences de pensée dépendait d'un facteur de ce type, alors nos intuitions ne nous seraient d'aucune utilité: elles ne seraient tout pas simplement pas fiables. Mais personne ne joue sur les effets de cadrage – pas si l'enjeu est de tester nos intuitions sur un cas donné. Les cas Gettier ne dépendent pas plus d'effets de cadrage qu'en dépendent la Chambre Chinoise de Searle³³, les Zombies de Chalmers³⁴ ou Terre-Jumelle de Putnam³⁵. Les études de Schwitzgebel et Cushman ne sont pas inintéressantes. Après tout, si un philosophe facétieux jouait sur les effets de cadrage, n'importe quel expert pourrait s'y tromper. Mais cela n'a rien, une fois encore, de très dramatique. Que les intuitions des experts soient sujettes aux effets de cadrage est une chose. Qu'elles en dépendent –

³² E. Schwitzgebel et F. Cushman, « Expertise in Moral Reasoning? Order Effects on Moral Judgment in Professional Philosophers and Non-Philosophers », in *Mind & Language*, 27, 2012, pp. 135-153.

³³ J. Searle, « Minds, Brains, and programs », in *Behavioral and Brain Sciences*, 1980, p. 417-24.

³⁴ D. Chalmers, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, New York et Oxford, Oxford University Press, 1996.

³⁵ H. Putnam, « La signification de "signification" », in *Philosophie de l'esprit. Problèmes et perspectives*, Vol. II, Vrin, 2003, pp. 41-83.

sensiblement – en est une autre. Or, la plupart des expériences de pensée qui ont été proposées ne jouent pas sur les effets de cadrage. A dire vrai, des présocratiques aux philosophes contemporains, personne n’a jamais été aussi malin³⁶.

D’autre part, le but ultime d’une expérience de pensée n’est pas tant d’avoir les intuitions recherchées par son auteur que de comprendre ce pourquoi c’est cette intuition, et non une autre, que nous avons. Un spécialiste de la perception ne résiste pas à l’illusion de Müller-Lyer. Mais il sait *pourquoi* il y a illusion. Il le sait parce qu’il en est un spécialiste. Il n’y a rien de très mystérieux à cela. Eric Schwitzgebel, par exemple, a montré que les philosophes spécialisés en éthique ne se comportaient pas de façon plus éthique pour autant³⁷. Mais il n’y a rien là non plus de très dramatique. Un médecin ne se soucie pas nécessairement de sa santé, bien qu’il sache mieux que quiconque *pourquoi* il devrait s’en soucier. Les cordonniers sont les plus mal chaussés, dit le vieil adage. D’autre part, c’est parce que ce sont de nos erreurs *aussi* que nous apprenons, que nos intuitions ont fonction d’évidence. Et quand nos intuitions sont les bonnes, d’ailleurs, personne ne s’en contente. Pas tant que nous ne sommes pas en mesure de comprendre ce *pourquoi* notre intuition est la bonne. En fait, une intuition n’est jamais la bonne, *en définitif*, tant que nous n’avons pas compris ce pourquoi elle doit l’être. Ou encore, ce pourquoi c’est cette intuition (et non une autre) que nous avons. Même si le recours aux expériences de pensée consiste – en tout premier lieu – à recueillir les intuitions de professionnels, ce n’est jamais qu’une étape préalable. Tout l’intérêt d’une expérience de pensée – en dernière instance – c’est de comprendre ce qui justifie, ou non, les intuitions collectées. Une fois encore, c’est le rapport de nos intuitions aux théories qui constitue l’enjeu, ultime, du recours aux intuitions en philosophie. Même si c’est le rapport entre intuitions et concepts qui en est condition.

³⁶ Il faut préciser encore un peu ce point: si nos intuitions sont sensibles aux effets de cadrage, le but d’une expérience de pensée, au principe, n’est pas de manipuler mais de collecter (et confronter) nos intuitions sur un cas donné. Donc si nos intuitions sont sensibles à ce type de manipulation, ce problème ne devrait se poser que dans les rares cas où l’on cherche à « primer » et donc manipuler nos intuitions. Ces cas sont d’autant plus rares que ce n’est tout simplement pas, en premier lieu, l’enjeu de nos expériences de pensée.

³⁷ E. Schwitzgebel, « Do Ethicists Steal More Books ? », in *Philosophical Psychology*, 22, 2009, pp. 711-725 et E. Schwitzgebel et J. Rust, « Do Ethicists and Political Philosophers Vote More Often than Other Professors ? », in *Review of Philosophy and Psychology*, 1, 2010, pp. 189-199.

V. 2. L'argument du consensus

« Il y a plein de raisons de penser que les intuitions des philosophes sont biaisées », insiste le philosophe expérimental Florian Cova. Tandis qu'il y voit une déformation professionnelle assez semblable à ce que l'on désigne par le biais de confirmation:

« Les philosophes sont plus *partiaux* que les gens ordinaires, lorsqu'il s'agit d'intuitions portant sur des problèmes philosophiques. En effet, les philosophes passent leur temps à défendre certaines positions (*leurs* théories) contre les attaques des autres philosophes. Il est possible que leur attachement à certaines théories les pousse à trouver plus intuitives (toutes choses étant égales par ailleurs) les propositions qui vont dans le sens de leur théorie, et moins intuitives celles qui contredisent leur théorie »³⁸.

De sorte que non seulement l'acquisition d'une expertise ne serait d'aucune garantie, mais elle pourrait induire un sérieux biais. Il faudrait s'attendre notamment, comme le suggère Cova, à un biais de sélection majeur, par sélection et renforcement: « au final ne subsisteront parmi les philosophes que ceux dont les intuitions sont en accord avec le consensus de la profession »³⁹. Supposons un moment que Cova ait raison, et que les philosophes soient plus *partiaux* que les gens ordinaires. Jusqu'où peut-on défendre la partialité ? Après tout, il faut un argument pour montrer que c'est bien là quelque chose qui relève d'un biais. Si c'est être *partiaux* que d'adhérer au consensus de la communauté, la partialité a du bon. Le fait que certaines théories soient partagées par l'ensemble d'une communauté, en soi, ne pose pas problème. Ce qui poserait problème, c'est si les philosophes adhéraient à ces théories par consensus uniquement. A considérer que c'est la pratique du débat qui caractérise la philosophie, à considérer la diversité des thèses qui sont défendues, on peut en douter.

En supposant, toujours, que les philosophes sont vraiment *partiaux* (au sens entendu). Ce dont on peut aussi douter. Les expériences de pensée, après tout, sont des mises à l'épreuve. Si certaines sont censées confirmer nos théories dominantes, certaines visent à les éprouver. Les cas Gettier, par exemple, ne confirment aucune théorie. Leur enjeu, c'est une mise à l'épreuve: celle de la théorie traditionnelle de la connaissance comme

³⁸ F. Cova, *Qu'en pensez-vous? Introduction à la philosophie expérimentale*, Germina, 2011, Interlude 4, p. 205.

³⁹ *Ibid.*, p. 206.

croissance vraie et justifiée. Des cas Gettier, nos intuitions ne nous disent rien de ce qu'est la connaissance. Mais elles nous disent ce qu'elle n'est pas. Partant, on essaie de comprendre ce pourquoi la théorie classique ne fonctionne pas. Certains auteurs soutiendront que c'est parce que toute théorie de la connaissance doit satisfaire une condition anti-chance⁴⁰. C'est par chance que Smith a une croyance vraie et justifiée. Or, connaître par chance est un non-sens. D'autres diront que c'est parce que la connaissance est faillible. D'autres encore diront que tout dépend de la condition de justification⁴¹. *Et cetera*. L'expérience de pensée n'a d'intérêt que si elle permet de tirer un certain nombre de conséquences. Autant dire que nos intuitions ne sont jamais qu'un prélude à la réflexion. Si vraiment les intuitions des philosophes ne reflètent rien de plus que leur accord tacite aux théories dominantes, les cas Gettier en sont donc un contre-exemple. On dispose d'un cas assez manifeste d'intuitions qui s'opposent, précisément, à ce qu'était, alors, la théorie dominante. Et ce n'est pas un cas isolé. L'expérience des Zombes est une mise à l'épreuve des théories physicalistes. L'expérience Terre-Jumelle est un contre-exemple aux théories mentalistes de la signification. *Et cetera*. Si ces expériences ont une utilité quelconque, c'est bien aussi parce qu'elles nous conduisent à réviser certains de nos concepts, ou certaines de nos théories. Les intuitions ne sont jamais que les instruments d'une entreprise qui, en fait, n'a rien de très intuitif.

Il faudra attendre d'autres études, du reste, pour juger des bénéfices d'une expertise en philosophie. Ce que l'on peut en affirmer déjà, c'est qu'elle est nécessaire. Et l'est peut-être plus encore pour comprendre l'enjeu d'une expérience de pensée. Or ce n'est pas rien. Car si ce que j'ai dit est juste, alors l'inconstance des intuitions de sujets naïfs ne nous donne aucune raison, valable, de réformer notre pratique. Et en l'absence d'une raison valable, le doute, en fait, n'est plus permis. On finira de s'en convaincre par l'option pragmatiste: juger la valeur d'une action, ou d'une pratique, à ses effets. Je crois que les bénéfices d'un recours aux intuitions en philosophie sont bien réels. Jusqu'à quel point, c'est toute la question. Si les arguments qui ont été défendus – l'argument du concept et l'argument de l'expertise – sont justes, alors nos intuitions valent tout de même le risque. L'argument de l'expertise n'a jamais impliqué, d'ailleurs, qu'il n'y avait pas de risque. Quant aux bénéfices de l'acquisition d'une expertise en philosophie, il

⁴⁰ D. Pritchard, *Epistemic luck*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

⁴¹ J. Kim, « What is Naturalized Epistemology », in *Philosophical Perspectives*, 2, Epistemology, Atascadero, Ridgeview Publishing Company, 1988.

suffira d'un argument minimal: quels que soient les bénéfices d'une expertise en philosophie et quels qu'en soient ses coûts, elle seule rend possible le recours aux expériences de pensée. Si nos intuitions posent problème, c'est que la méthode en pose un aussi. En fait, abandonner le recours aux intuitions en philosophie, c'est aussi abandonner le recours aux expériences de pensée. Il n'est jamais question que de nos intuitions. Il est question du cadre aussi. Si c'est bien de cela dont il s'agit, alors c'est exiger beaucoup, sur la base de bien peu. Ce n'est tout simplement pas une transaction équitable.

Conclusion

Parce que le recours aux expériences de pensée, en philosophie, est une pratique plus exigeante que l'on a coutume de le penser, la question principale doit être celle des conditions qui la rendent possible. Et puisque c'est l'enjeu de ce type d'expérience qui prime, l'acquisition d'un certain nombre de bagages conceptuels, voire théoriques, est l'une de ces conditions. Sous sa forme minimale, l'argument de l'expertise ne dit rien de plus. Tout ce qu'il implique, c'est que des sujets novices ne sont pas nécessairement en mesure de comprendre l'enjeu de la tâche qui leur est proposée. De sorte que ce n'est pas l'étude de nos intuitions naïves qui puisse rendre compte du bien-fondé, ou non, du recours aux intuitions.

Comme je l'ai suggéré, cependant, la question de savoir si ce sont de nos intuitions naïves ou spécialisées qui sont en jeu dépend du domaine concerné. Ce n'est pas une question qui se pose *tous domaines confondus*. Les expériences qui ont été réalisées, pourtant, ne font pas de distinction entre ce qui, de droit, relève de la psychologie naïve et ce qui, en fait, n'en relève pas. Si l'argument de l'expertise est juste, pourtant, alors il faut bien convenir que certaines de nos discussions ne sont pas à la portée de sujets naïfs. Mais il n'y a rien d'étonnant à cela. D'ailleurs, si vraiment l'acquisition d'une expertise en philosophie n'était qu'un leurre, la philosophie serait une affaire de bon sens, et de bon sens seulement. Et ce n'est franchement pas le cas.

Sous une forme plus radicale, l'argument de l'expertise va évidemment plus loin. Il affirme que les intuitions de spécialistes ne souffrent pas des mêmes biais que celles de novices. Ce à quoi certains auteurs répliquent que c'est une question empirique. Et ils ont raison. L'étude des possibles biais pouvant influencer nos intuitions, que ce soit celles du sens commun ou celles des spécialistes, est un projet tout à fait

pertinent. Mais rien ne permet d'en déduire que le recours à nos intuitions en philosophie pose problème. Dans la mesure où nos intuitions n'ont aucun rôle déterminant *per se*, dans la mesure où c'est le rapport de nos intuitions à nos théories qui est le principal enjeu de la philosophie du fauteuil, il n'y a rien là de très problématique. Ni de romantique, d'ailleurs.

Enfin, puisque nos intuitions dépendent de nos concepts et que nos concepts sont intimement liés à nos théories, il est probable que les intuitions de sujets naïfs nous renseignent sur toute autre chose que sur les intuitions de spécialistes. Au travers de nos intuitions, ce sont peut-être bien d'abord de nos théories dont il s'agit. Les intuitions de sujets naïfs, confrontés aux cas Gettier, par exemple, sont un aperçu d'épistémologie naïve. Les intuitions de sujets naïfs sur le libre-arbitre sont un aperçu d'éthique, voire de métaphysique naïves. A cet égard, les études réalisées par les philosophes expérimentaux sont d'un apport considérable. Elles ne disent rien, du reste, du bien-fondé ou non du recours aux intuitions. Les études qui ont été réalisées sur les intuitions des experts, sur ce point, sont autrement plus pertinentes. Mais si nos intuitions sont vraiment susceptibles de biais, du reste, cela ne signifie pas que la façon dont nous en tirons bénéfice le soit. Et s'il fallait une confirmation empirique sur ce point *aussi*, alors ce ne sont pas les intuitions des spécialistes qu'il faudrait interroger. C'est toute notre pratique. Puisque c'est une pratique qui, en fait, n'a rien de très intuitif, la question de nos intuitions n'est franchement pas la plus décisive.