

DE PRINCIPIIS COGNITIONIS

RESPONSIONES TERTIAE

Sommaire

Avant-propos

Ad Schmittum, de limitationibus rationis historiae naturalis

Ad Equitem, de moderatione doctrinarum

Ad Theberam, de cardinibus

Ad Fassium, de norma credendi

Ad Loginem, de rectitudine credendi

Ad Sazarnam, de pragmatica purprestura

Ad Volletum, de purismo epistemico

Ad Tuzetum, de factis et valoribus

Ad Van Loonam, de responsibilitate epistemica

Ad Galtierum, de conceptibus

Ad Mulliganum, de cognitione

Ad Tiercelinam, de indeterminatione

Post scriptum

Avant-propos

Si vous êtes philosophe, vous aurez certainement déjà eu l'expérience de vous retrouver, en voyage ou en société, dans des circonstances où, si vous avez le malheur d'avouer votre activité, des gens vous demandent : « Ah oui ? Et c'est quoi votre philosophie ? » Pour ma part, j'ai toujours été incapable de répondre, et même honteux qu'on puisse me poser cette question. Il me semble que faire de la philosophie et l'enseigner est un métier parfaitement décent,

alors qu'« avoir » une philosophie est prétentieux. Cependant cela n'empêche pas d'avoir des thèses, de chercher à les articuler de manière cohérente. Je n'ai jamais voulu défendre des labels, ou me faire le défenseur du Xisme ou de la thèse Machin, même si j'ai souvent constaté, chez bien des membres de ma profession, que le culot paye : il suffit souvent de faire semblant d'être grand philosophe pour que les gens vous considèrent comme tel. Même si je me suis, depuis mes études toujours revendiqué comme appartenant à la tradition analytique en philosophie, surtout quand elle était confidentielle en France, j'ai aussi souvent pris mes distances avec ce qu'elle est devenue aujourd'hui. Au départ, j'avais comme seul objectif de faire des contributions de détail en pratiquant le style *piecemeal* des philosophes de cette tradition. J'aurais aimé par exemple, dire quelque chose de positif sur la sémantique des noms propres, ou sur celle des adverbes, ou sur celle des attitudes propositionnelles, qui soit un acquis pour les philosophes du langage et la sémantique linguistique. Mais je n'ai jamais apporté ce type de contribution, et je n'ai jamais réussi à me spécialiser comme j'aurais voulu le faire à mes débuts dans tel ou tel domaine, raison pour laquelle je suis sans doute plus un philosophe synthétique qu'un philosophe analytique. À un moment j'aurais voulu par exemple devenir un philosophe de la psychologie, mais il m'aurait fallu aller travailler dans les laboratoires, publier dans des revues scientifiques. Je suis resté obstinément spéculatif, sans doute par incompetence et par paresse, mais aussi parce que je me suis rendu compte que les philosophes analytiques que j'admirais le plus étaient des systématiques, comme Davidson, Dummett, ou Williamson. Je n'ai jamais non plus perdu de vue la perspective de mes premiers maîtres, Vuillemin et Granger, qui n'aimaient pas la philosophie analytique et lui reprochaient sa cécité historique. J'ai certes écrit sur la logique, la philosophie du langage, la philosophie de l'esprit et l'épistémologie, mais je ne me suis jamais considéré comme un spécialiste de tel ou tel de ces sujets. Je me suis occupé plutôt de divers problèmes, qui tournent tous autour

des notions de croyance, de vérité, de connaissance et de raison, et j'ai essayé de comprendre leurs liens et comment on pouvait, à travers elles, aborder d'autres questions, comme celles de la nature des normes épistémiques. Je remercie mes amis d'avoir trouvé dans mes travaux de la cohérence, de m'avoir crédité de contributions susceptibles d'être discutées, d'avoir donné des objections si pertinentes et si justes, qu'elles m'obligent à repenser mes positions.

J'ai la chance d'avoir eu déjà, ces dernières années, trois séries d'objections à mes écrits. Aux premières je n'ai encore répondu que partiellement dans un numéro de *Synthese*. Aux secondes j'ai répondu dans *Philosophia scientiae*. C'est un honneur et un plaisir de répondre dans *Klèsis* à cette troisième série¹, qui forme ainsi mes troisièmes réponses aux objections. Je remercie tous ceux qui ont contribué ici, et d'abord Jacques Vollet, en m'excusant d'avoir été si lent.

Ad Schmittum, de limitationibus rationis historiae naturalis

Je suis très reconnaissant à Yann Schmitt d'avoir lu tous mes écrits consacrés à la question des normes et d'avoir fait l'effort de saisir une doctrine commune. Elle existe, mais je n'ai pas toujours dit les choses très clairement.

Yann Schmitt a raison de voir une tension entre l'allégeance que j'ai exprimée de nombreuses fois au naturalisme et celle que j'ai professée envers le rationalisme, principalement quant aux normes épistémiques : comment concilier l'idée, qui va de pair avec le naturalisme, selon laquelle les normes et les principes de la raison doivent, aussi bien ontologiquement

1 En 2014, 55 de mes amis m'ont adressé un *Liber Amicorum* (<https://www.unige.ch/lettres/phil/publications/engel/liberamicorum/>). Je n'ai pas pu encore répondre à tous, mais une partie de ces articles ont été publiés, avec mes réponses, dans *Synthese*, 194, 5, 2017 (<https://link.springer.com/journal/11229/volumes-and-issues/194-5>). En 2017 encore, un autre groupe d'amis m'a adressé une série d'objections, publiées dans *Philosophia Scientiae* (<https://journals.openedition.org/philosophiascientiae/1295>).

Klèsis et Jacques Vollet m'ont offert en 2020 une troisième vague, à laquelle je réponds ici. Je remercie également Patrick Ducray de son accueil.

qu'épistémologiquement relever de la nature avec la reconnaissance de la réalité et de l'autonomie des normes ? Cela semble même être une parfaite contradiction : s'il n'y a rien d'autre dans le monde que des entités naturelles et si toute explication est causale au sens où elle l'est dans les sciences de la nature, alors on ne voit pas en quoi on pourrait défendre un réalisme normatif et une autonomie épistémologique de la raison et des normes. Les normes doivent faire partie de la nature ontologiquement parlant, et si le naturalisme est également une thèse épistémologique, elles doivent s'expliquer en termes naturels et causaux. Ce problème est évidemment l'analogie de celui de la relation entre l'esprit et la nature en général. Mais j'aime mieux la formulation de Wolfgang Köhler : quelle est la place des valeurs dans un monde de faits ? Ou à la manière de Frank Jackson (1998) : le problème du « placement » des propriétés (mentales ou normatives) dans la nature. On peut évidemment le résoudre simplement, soit en adoptant le dualisme non-naturaliste soit en adoptant un naturalisme matérialiste ou physicaliste radical. Mais j'ai en effet essayé depuis toujours d'éviter ces solutions, parce qu'elles me semblaient dissoudre les problèmes plutôt que les résoudre. S'il n'y a pas de propriétés mentales ou normatives, la vie est plus facile pour le physicaliste : il n'y a rien à discuter. Et comme le soutient Yann Schmitt, j'ai sans doute échoué dans mes efforts pour trouver une solution médiane. Je me console en reprenant la formule *to fail is to fail AT something*. Mais j'ai un peu plus essayé que Schmitt ne semble le croire.

Yann Schmitt a raison de dire que je me suis occupé surtout des normes épistémiques, et peu des normes éthiques. Les problèmes qui m'ont sollicité sont : (i) quel est le domaine du normatif : quelles relations entre les normes épistémiques, morales, sociales ? (ii) quelles sont les notions normatives (au sens large) fondamentales : normes, valeurs, raisons, règles ? (iii) quel est leur statut ontologique (sont-elles des entités réelles ou le produit de nos attitudes ? Doit-on être réaliste ou antiréaliste quant aux normes ?) (iv) quelle est leur

épistémologie, comment les connaître ? (v) comment les formuler, quelle est leur sémantique ? (vi) et quelles sont les relations entre ces différentes questions ? Je ne prétends pas être au clair sur ces questions, mais j'ai essayé de faire quelques progrès dans *Les vices du savoir*, livre sans doute sorti trop tard pour que les contributeurs de ce numéro de *Klèsis* en tiennent compte, mais qui est surtout une synthèse de ce que j'ai écrit ailleurs.

Yann Schmitt reprend ma discussion du problème du §27 de la KRV². Mais j'avoue que je ne vois pas pourquoi il dit que je suis pour le système de préformation, et que j'exclus celui de l'épigenèse. Il soutient que je tiens les normes comme a priori et immuables, et que c'est incompatible avec une conception évolutionniste (que défendrait (?) Bouveresse³). En fait c'est parfaitement compatible, et il me semble que là est le nœud du problème. Tout dépend de ce qu'on tient comme les unités d'évolution et ce sur quoi ses processus sont supposés porter : des gènes ? Des organismes ? Des mécanismes cognitifs ? Leurs produits ? Les normes elles-mêmes ? Je n'ai jamais pensé, a fortiori soutenu *in print*, que les normes puissent varier sous la pression de forces évolutives dans leur contenu. Au XIXe siècle, des auteurs comme Bain (que je discute dans *La norme du vrai*), Mach, Boltzmann, et au vingtième des auteurs comme William Cooper (2004), ont prétendu que des principes de la logique, comme le principe de contradiction avaient une nature et une origine psychologique, et qu'ils étaient le produit d'une histoire évolutionniste. Des normes comme celles de vérité, d'évidence, ou de rationalité me semblent impossibles à expliquer comme le produit d'une évolution biologique, même si

-
- 2 Ma discussion de 1996 est inspirée par deux livres : *La pensée signe* de C. Tiercelin (1993) qui formule le problème à partir de Kant dans les termes dont Peirce s'inspire, et *The nature of rationality* (1993) de Robert Nozick. Vingt ans plus tard, Catherine Malabou (2014), dont on se demande bien pourquoi elle est citée par Schmitt, a repris certains de ces thèmes en toute ignorance de ces travaux, et sans éclairer le sujet.
 - 3 S'il défendait cette position, il serait tout à fait étonnant qu'il prête par ailleurs allégeance, comme il fait très souvent, aux conceptions fregéennes sur la nature des lois logiques, alors que Frege refusait à tout crin ce naturalisme. Même Wittgenstein, à ma connaissance, n'y souscrit pas, quant à la logique au moins.

l'on peut soutenir qu'elles ont été apprises à partir de mécanismes cognitifs qui ont évolué. Je ne souscris à aucun programme de réduction des normes logiques à des processus cognitifs évolutionnaires. Je suis ici parfaitement fregéen – ce serait une nouvelle forme de folie de soutenir qu'elles pourraient changer et être contingentes – et husserlien – ce serait commettre un *usteron proteron* (Engel 1997).

Je considère bien, comme le dit Yann Schmitt, les normes les plus générales (celle de vérité, de connaissance, de raison suffisante ou de preuve (*evidence*), ainsi que les normes de rationalité dont la logique classique est la codification) comme a priori, immuables, et ontologiquement autonomes. J'admets donc une forme de platonisme ou de fregéanisme à leur sujet. Je refuse la position des Mach, Boltzmann, et d'un certain nombre d'évolutionnistes d'aujourd'hui, qui soutiennent que nos normes peuvent avoir changé depuis nos lointains ancêtres hominidés et pourraient encore, à très long terme, évoluer. En revanche, je suis prêt à admettre que les conditions d'application et de régulation de ces normes, qui concernent les manières dont elles sont traduites dans la formation de nos croyances et dans nos heuristiques, ont évolué (ce que je formulais dans *Philosophie et psychologie* comme la distinction entre existence et contenu des normes). Par exemple les manières dont nous collectons et traitons les données, et nos méthodes inductives peuvent avoir évolué. De même les manières dont nous comprenons et appliquons les normes de rationalité et d'inférence. Je dis « peuvent avoir évolué » car c'est une thèse parfaitement spéculative, qui relève de la psychologie évolutionniste, dont les bases sont encore, à ma connaissance, fragiles. Ce qui a évolué aussi, ce sont les mécanismes cognitifs et les processus qui les sous-tendent, les dispositions qui sous-tendent ces normes. Le naturalisme s'applique à ces processus, et à tout ce qui relève de ce qu'Ernest Sosa appelle la connaissance animale, par opposition à la connaissance réflexive. De même, j'admets que les critères fiabilistes de la justification s'appliquent à cette

connaissance animale, et donc que la justification est en partie de nature causale. Mais je nie qu'on puisse expliquer les normes générales comme produites par des processus naturels. Toute tentative pour les expliquer ainsi les présupposera par l'*usteron proteron*. Mon naturalisme est donc de l'espèce non réductionniste, même si j'ai pris mes distances avec d'autres versions de ce naturalisme, comme le monisme anomal de Davidson (j'admets des lois du mental, et un physicalisme pas seulement ontologique).

Yann Schmitt a raison de demander : mais alors quelle est la relation entre les mécanismes cognitifs de formation des croyances, les dispositions, les heuristiques, qui sont naturelles au sens où elles dépendent de processus physiques, psychologiques, dont la nature est causale, et les normes abstraites, a priori, du savoir ? Comment peut-il y avoir dépendance, survenance, des secondes sur les premières, comme le naturalisme l'exige, et indépendance ontologique et épistémologique de ces normes ? Des questions parallèles se posent évidemment pour les normes éthiques. En postulant ces deux niveaux (naturel/ normatif, normes/ régulation), je n'adopte pas une position confortable, car on peut, comme Schmitt, toujours me demander : mais comment comprendre leur articulation ? Si c'est une forme de survenance ou d'émergence, alors le naturalisme plus dur nous guette, et on peut envisager une réduction. C'est la voie vers laquelle s'est dirigé Kim, pour le mental en général⁴. Inversement, si on insiste sur l'irréductibilité des normes, comment éviter une forme de dualisme et un abandon du naturalisme ? Il y a évidemment une réponse assez tentante pour le naturalisme à ces questions, qui est simplement d'éliminer ces normes, de nier qu'il y ait quelque chose comme la raison et de dire que tout ce que nous avons sont des heuristiques, des schèmes de raisonnement (une tentative récente de formuler ce genre d'éliminativisme est celle de Sperber et Mercier⁵). Dans mon livre de 1996,

4 Cf. ma préface à J. Kim *Philosophie de l'esprit*, Ithaque, 2010.

5 D. Sperber et H. Mercier, *The Enigma of Reason*, Harvard- Penguin Books, 2017. Cf. Engel 2020 ch. VIII.

j'invoquais la notion de seconde nature de McDowell. Je me méfie à présent beaucoup de cette idée. En revanche, je serais prêt à invoquer, comme je l'ai fait dans *Les vices du savoir*, des notions comme celle de vertu épistémique au sens de l'épistémologie des vertus, qui sont basées sur des dispositions naturelles. Mais là aussi je ne soutiendrais pas que cette notion explique ou permet de réduire les normes générales, notamment parce que les vertus renvoient à des valeurs, non pas à des normes.

Par conséquent, lorsque Schmitt voit chez moi une « hésitation entre 1/ l'affirmation rationaliste du caractère absolu et constitutif des normes qui rend difficile l'idée d'un progrès des normes – on ne peut envisager une modification du principe de non-contradiction sans que les concepts de connaissance ou de vérité qui seraient adéquats à cette correction deviennent incompréhensibles - et 2/ l'ancrage naturaliste des normes dans la reconnaissance naturelle de la vérité comme valeur qui autorise à penser une évolution des normes » et dit qu'on « retrouve ici l'hésitation entre le modèle préformiste et fixiste et le modèle épigénétique beaucoup plus dynamique », je ne vois pour ma part aucune hésitation, car je n'accepte pas plus que Frege l'idée de l'évolution des normes de la logique et de la raison, ni ne vois en quoi l'évolution des mécanismes cognitifs de formation des croyances menace le caractère a priori de ces normes. Le dilemme auquel je suis supposé être confronté n'en est un que si l'on admet d'une part que la raison est l'esprit (c'est-à-dire tout ce qui est mental, y compris la perception, la mémoire, la sensation, les croyances, les émotions, les désirs, l'intentionnalité même) et d'autre part que le naturalisme doit et peut expliquer intégralement la raison. Ce type de naturalisme est défendu, par exemple, par des auteurs comme Alex Rosenberg. Si l'on distingue aussi l'esprit animal et l'esprit réflexif, on ne peut pas être tenté d'unifier l'explication naturaliste du mental jusqu'à inclure la raison réflexive. Mais cela me semble une position parfaitement a priori et spéculative, en dépit du fait qu'elle se réclame de la science. Je crois que nous

n'en savons pas suffisamment sur l'̄volution de la cognition pour pouvoir affirmer que les capacit̄es assocīes à la pens̄e rationnelle et les normes auxquelles elle ob̄it peuvent recevoir une explication naturaliste, en termes biologiques⁶. Je ne vois pas non plus, comme le sugḡre Yann Schmitt à la suite de Thomas Nagel, pourquoi on ne peut pas associer le naturalisme à des mod̄eles t̄l̄eologiques. Mais si c'est pour aboutir, comme le sugḡre Nagel, à une forme d'̄mergentisme par lequel le monde lui-m̄me tendrait vers une fin qui serait bonne, on connaît toutes les difficult̄es de cette position.

Yann Schmitt a raison de dire que le naturalisme – avec son exigence ontologique de ne pas postuler de faits non naturels et avec son exigence ̄pist̄mologique de ne pas user d'explications autres que causales – est difficilement conciliable avec l'existence de normes (̄pist̄miques ou ̄thiques) et de raisons. Ou plut̄t je pense qu'il l'est mais à condition d'adopter une conception antir̄aliste de ces normes, à la manīre d'auteurs comme Gibbard ou Blackburn. Or je d̄fends une conception r̄aliste de ces normes (Engel 2019). Il me faut donc renoncer au naturalisme, ou reformuler le naturalisme de manīre à ce qu'il soit compatible avec une m̄ta-̄thique et une m̄ta-̄pist̄mologie r̄alistes. Voici une suggestion, que je ne peux ici faire plus qu'avancer. Les conditions de correction, et donc les normes propres à nos croyances, ainsi que la manīre dont nous les ̄valuons, en donnant des raisons, appartiennent en propre à l'attitude de croyance. Il n'y a pas d'explication naturaliste de normes comme celles de v̄rit̄ ou de preuve, mais les conditions de correction des croyances doivent bien, d'une manīre ou d'une autre, correspondre à nos dispositions à croire et aux manīres dont nous r̄gulons nos croyances. Ces dispositions sont bas̄es sur des m̄canismes

6 J'ai beaucoup de sympathie pour les positions d̄fendues par Jōlle Proust, qui dans ses ouvrages sur la m̄ta-cognition (Proust 2013) notamment, a propos̄ une conception naturaliste des normes et montr̄ comment la cognition animale implique des formes ̄l̄mentaires de normativit̄. De m̄me les travaux de J̄rome Dokic (2008) sont tr̄s importants pour montrer que m̄me les sentiments ̄pist̄miques comprennent une telle normativit̄. Mais ces travaux sont-ils compatibles avec une conception r̄aliste des normes (« cognitiviste » au sens m̄ta-̄thique) ? Je n'en suis pas s̄r.

cognitifs qui ont évolué. Il doit donc y avoir une harmonie entre ces dispositions naturelles et les conditions de correction de nos attitudes, ainsi que les normes épistémiques. Je ne sais pas comment expliquer cette correspondance d'une manière qui soit satisfaisante pour un naturaliste, car il faut d'abord reformuler le naturalisme. Mais ce n'est ni une harmonie préétablie, ni une préformation, ni une épigénèse, ni une réduction.

Ad Equitem, de moderatione doctrinarum

« Il appelait ça parler à Angèle ! Certes, d'un côté, cela pouvait s'appeler comme ça, mais, au lieu de mots, c'étaient les choses elles-mêmes qu'il vous jetait dessus » (Giono, *Un de Baumugnes*, 1929)

Jean-Marie Chevalier a raison de dire que mon expertise sur Peirce est limitée. Évidemment j'ai subi l'influence de Claudine Tiercelin, à mon avis le seul auteur français à avoir compris et commenté Peirce réellement, c'est-à-dire dans son ensemble, et pas juste pour tel ou tel aspect (logique, diagrammes, sémiotique le plus souvent) de son œuvre, et qui ait tiré toutes les conséquences de son approche. J'ai surtout lu ce que Peirce a écrit sur les sciences normatives, sur la croyance et sur la vérité comme limite de l'enquête. Mais en effet je ne l'ai jamais lu comme un représentant du pragmatisme au sens d'une doctrine : (i) qui donne à l'action le primat par rapport à la connaissance et maintient que la connaissance doit obéir aux critères de l'action, notamment le vouloir (ii) qui rejette la métaphysique (iii) qui définit la vérité par la vérification ou les conséquences pour l'action (iv) qui prétend s'occuper de, et tenir pour l'étalon de la bonne philosophie, la pratique et l'expérience au détriment de la théorie et de la contemplation. Si, comme je le crois, ces doctrines sont distinctives de la plupart des philosophies pragmatistes, de James à Brandom, en passant par Schiller, Dewey, Mead et Rorty, alors Peirce correspond très mal à ces articles de base, et il les refuse

quasiment tous, à juste titre, car elles sont fausses. Alors, pourquoi est-il appelé « pragmatiste » ? Sans doute parce qu'il a fondé la doctrine, mais aussi parce que ses vues ont des affinités avec celles des pragmatistes ultérieurs. Mais dans l'ensemble, et *mutatis mutandis*, il a pris le contrepied de toutes ces thèses, ce qui, selon moi, fait plutôt de lui non seulement un non pragmatiste, mais même un anti-pragmatiste. Quand on voit ce qu'est devenue cette doctrine aux mains de ce que j'ai appelé le « blob pragmatiste⁷ », c'est heureux. Malgré cela, et malgré mon anti-pragmatisme, je pense qu'il y a chez les pragmatistes des thèses importantes et justes : celle du lien entre savoir et action (le savoir est la norme de l'action, pour des réserves, voir cependant ma réponse à Vollet ci-dessous), celle du lien entre vérité et succès (Dokic et Engel 2000), et celle du caractère dispositionnel des croyances. Toutes ces thèses sont pragmatistes, et je les tiens comme vraies. Mais je ne les interprète pas comme les pragmatistes. La thèse du lien connaissance-action ne veut pas dire que l'on puisse vouloir croire ou vouloir savoir, ni qu'il y ait un « empiétement pragmatique » sur le savoir (voir Engel 2009, et mes remarques plus bas sur Sarzano, Vollet et Tuzet), la thèse du rapport entre vérité et succès ne veut pas dire que la vérité se définisse par le succès, même si le succès est un critère de la vérité, et la thèse des croyances comme dispositions ne veut pas dire que les croyances se réduisent à des dispositions à l'action. J'admets certaines thèses du pragmatisme, mais rejette le pragmatisme tous azimuts.

Jean-Marie Chevalier a raison de noter que ma conception de la logique comme science normative n'est pas fidèle à celle de Peirce. Je l'ai un peu reconstruite à mes fins. Mais j'avoue que je ne comprends pas l'idée selon laquelle la logique serait « fondée » sur l'éthique. Si c'est la logique au sens théorique, je ne vois pas ce que cela veut dire : en quoi le principe de non-contradiction, ou celui du tiers-exclu seraient-ils des principes éthiques ? En revanche si c'est de la logique en tant qu'ensemble de règles, l'idée a plus de

7 En attendant Nadeau 2016 (<https://www.en-attendant-nadeau.fr/2016/10/25/blob-pragmatiste-dewey/>).

sens. Husserl lui-même admettait dans les *Recherches logiques* la thèse des psychologues que la logique est une « technologie de la pensée », et le fameux slogan de Herbart, « la logique est l'éthique de la pensée ». Mais tout comme Husserl et Frege, et contre Wittgenstein et les Viennois, je ne tiens pas la logique pour un ensemble de règles. Peirce non plus je crois.

Chevalier ne voit pas en quoi le fait d'accéder au niveau métacognitif ou réflexif induit une forme d'action. Il a raison : ce n'est pas en soi une action, et j'ai critiqué, dans Engel 2009a et Engel 2013 ce modèle réflexif (voir plus bas ma réponse à Marie Van Loon). Mais sans cette conscience qu'on a des règles, on ne peut pas suivre la règle ni accomplir l'action mentale consistant à inférer. Le niveau métaréflexif est la préparation de l'action de guidage de l'inférence par la règle, ce qui ne veut pas dire que suivre une règle soit toujours une action, ni que la réflexion suffise à rendre le jugement actif (contrairement à ce que soutient McDowell, cf. Engel 2009c).

En revanche, j'admets le parallélisme logique / éthique au sens où Herbart dit que la logique est l'éthique de la pensée. Mais cela ne veut pas dire, comme le note Chevalier, que l'on « moralise les normes cognitives »⁸. Les lois logiques, et les normes logiques, par elles-mêmes, ne prescrivent rien, et surtout rien d'« éthique », y compris d'éthique de la pensée. C'est une conception strictement pratique des normes – peut être une forme de pragmatisme et de wittgensteinisme – qui conduit à prendre les normes comme des règles d'action ou des impératifs. Je me suis longuement expliqué là-dessus dans mes essais sur le normativisme et la croyance (2013 par exemple, et plus récemment dans *Les vices du savoir*).

Les normes ne sont pas non plus des super-faits ni des entités platoniciennes au sens classique du terme. J'admets cependant défendre un quasi-platonisme au sens où je les tiens comme épistémologiquement a priori et ontologiquement autonomes. Ce sont des faits primitifs et idéaux fondés dans

8 Chauviré 2001, cité par Chevalier note 19, et ma réponse, Engel et Mulligan 2003.

l'essence des attitudes (voir plus bas ma réponse à Fassio). Mais en effet ce ne sont pas des entités naturelles. Ceci me permet de préciser la réponse que j'ai faite à Yann Schmitt quand ce dernier me voit empalé sur le dilemme entre un platonisme des normes antinaturaliste et un naturalisme réductionniste. Mais j'ai sans doute eu tort, dans *Philosophie et psychologie* de mettre comme condition des normes leur capacité à mouvoir nos esprits. Je crois que j'étais alors (et dans *La norme du vrai*) trop influencé par la conception humienne des normes qui veut qu'une norme qui n'est pas associée à un désir, réel ou potentiel, n'a aucune force. J'ai depuis pris mes distances. Je tiens les normes comme distinctes de leurs conditions d'application et de régulation. Il ne fait donc pas partie d'une norme, selon ma conception révisée, qu'un doit implique un peut. Je formule aujourd'hui les choses en termes de conditions de correction, dont dérivent des normes et des raisons (Engel 2019). Suis-je un minimaliste ? Certes, j'ai ailleurs, dans mes écrits sur la vérité, entendu défendre un réalisme minimal, et dans *Philosophie et psychologie* je n'ai pas défendu le naturalisme engagé que plusieurs de mes contemporains ont défendu en s'appuyant sur des auteurs comme Dretske ou Millikan. Chevalier est frappé par ma revendication de positions intermédiaires, modestes : « Le héros engélien est toujours dans la pondération, la moyenne, l'intermédiaire ». Il cherche une « sorte de voie médiane » entre le psychologisme "avoué" des naturalistes cognitivistes contemporains, et la version "linguistique" de la philosophie analytique qu'a toujours recommandée Dummett. Suis-je un modéré, un centriste, un Lecanuet ou un François Bayrou du naturalisme ? Le fait de chercher une voie médiane ou de rendre compatibles des thèses de prime abord opposées est-il preuve de recherche de la moyenne, de désir de modération ? Oui, si cela veut dire que je crois qu'on doit échapper à l'alternative simple naturalisme/antinaturalisme. Je renvoie sur ce point à ma réponse à Yann Schmitt. Je ne crois pas que toute position qui chercherait à échapper à des alternatives classiques, comme le compatibilisme quant à

liberté/ déterminisme, ou le conceptualisme quant aux universaux, ou à l'alternative nominalisme/réalisme, etc. serait modérée, centriste, recherche de compromis. Susan Haack s'est elle-même nommée « modérée passionnée », mais je ne vise pas la modération à tout prix. Chevalier cite une critique judicieuse de Claude Panaccio à l'encontre de mon minimalisme dans un autre domaine, quant à la vérité : comment rester mince une fois que la vérité est regonflée ? La réponse est que le psychologisme minimaliste n'adopte que certains éléments de la position minimaliste. Il n'a donc pas à maigrir jusqu'à l'anorexie. Il n'a pas non plus à regonfler comme une grenouille. Il cherche (je ne dis pas qu'il y réussit) à garder la ligne. Les formes de minimalisme que j'ai revendiquées ne sont pas des thèses particulièrement modérées. Pourquoi le fait d'envisager une tierce possibilité dans l'espace logique des positions serait-il une forme de pondération ? Tout le problème est de savoir si envisager une tierce possibilité entre deux positions extrêmes est réellement synonyme d'affaiblissement. Si les thèses minimalistes constituent des options réelles par rapport aux positions classiques, pourquoi seraient-elles disqualifiées du fait qu'elles affaiblissent certaines thèses ou ont un statut intermédiaire ? Des positions comme le monisme anomal de Davidson ou le fonctionnalisme en philosophie de l'esprit sont des tierces possibilités de ce genre entre matérialisme et dualisme, mais elles ne sont pas spécialement modérées, elles sont au contraire assez audacieuses. Le minimalisme dans tel ou tel domaine n'est pas une thèse modérée. Par exemple le neutralisme de Carnap ou le minimalisme de Horwich au sujet de la vérité sont des thèses assez radicales. L'agnosticisme, comme option rivale par rapport au réalisme et au scepticisme est-il une thèse faible ou pondérée ? Pas plus que je n'ai l'impression que la synthèse de Derek Parfit de l'utilitarisme et du kantisme dans *On What Matters* soit une position « modérée »⁹. Ce qui est sans doute peu audacieux est le fait

9 J'ai plus récemment défendu d'autres formes de positions compatibilistes en épistémologie, quand j'ai soutenu dans *Va savoir !* (2007) et dans *Manuel rationaliste* (2020) qu'on doit être à la fois externaliste et internaliste quant à la justification, et quand je me suis inspiré de la

d'adopter sans argument et systématiquement des voies intermédiaires entre deux thèses formant dilemme. Mais il me semble avoir donné des arguments en faveur de mon psychologisme faible ou minimal, qui ne le rendent équivalent ni au psychologisme classique ni à l'antipsychologisme platonisant de Husserl et de Frege. Le psychologisme classique confond le naturel et le normatif, et réduit la pensée objective à des représentations. Je rejette ces deux assimilations, et dans la mesure où elles définissent le psychologisme la plupart du temps, ma position n'est pas psychologue. Ce que je voulais dire quand je parlais de monde 2.5 en reprenant les niveaux de Marr est qu'il existe un niveau mental objectif, doté de propriétés normatives, qui n'est ni la représentation mentale ni la pensée frégréenne et qui a aussi des liens avec le niveau physique. Je pensais en particulier à la dispute, qui fut lancée par Gareth Evans dans *The varieties of reference* (1982), quant à savoir s'il existe des contenus non conceptuels dans la perception. Là aussi c'était une thèse « modérée », qui visait à échapper à l'alternative entre l'intellectualisme quant à la perception (les perceptions sont des jugements de nature conceptuelle) et le strict causalisme (les sensations ne sont que des causes des croyances). Chevalier me met au défi d'articuler causalement les mondes 1, 2,5 et 3. Mais il me semble pourtant qu'il y a de bons arguments, donnés par la psychologie cognitive, pour admettre un niveau « subdoxastique » situé entre la représentation mentale conceptuelle et la sensation (donc entre les mondes 1 et 2), à la fois réel et causalement efficace : s'il y a des contenus non conceptuels, ils sont causalement efficaces dans la production des représentations, et s'il y a des représentations intermédiaires entre le niveau 2 des représentations mentales et le niveau 3, telles que des états de connaissance tacite, les « modèles mentaux » ou des « cartes cognitives », ce sont des candidats à ce statut de niveau intermédiaire. Comme Chevalier le note en citant un CR de Jérôme Dokic de *Philosophie et psychologie*, ce niveau

dualité du niveau « animal » et du niveau « réflexif » d'Ernest Sosa.

intermédiaire entre le causal et le normatif ne forme pas un ensemble clair et unifié permettant de dire que les causes influent sur les raisons et que les raisons se lient systématiquement aux causes, mais il me semble qu'explorer ce niveau est précisément ce qu'essaie de faire la psychologie cognitive (que l'on pense aussi aux niveaux d'action et d'intention distingués par des auteurs comme Marc Jeannerod et Elisabeth Pacherie). C'est l'existence de ces niveaux intermédiaires qui me semble rendre l'opposition wittgensteinienne entre les raisons et les causes déféctueuse, et pour le moins dogmatique le rejet presque unanime par ses défenseurs de toute recherche en sciences cognitives comme un « abominable gâchis ».

Je donne acte à Chevalier que la notion de survenance sur laquelle je m'appuie dans *Philosophie et psychologie* et ailleurs est sans doute trop faible et trop proche de celle de Davidson ou de celle de Fodor, et que si l'on prend au sérieux la survenance, elle doit être une relation plus forte, qui revient à la réduction. Dans ces conditions le plan de Canberra de Jackson (1998) serait plus approprié (cf. plus bas ma réponse à Gaultier)¹⁰. Mais je note que les physicalistes non plus ne nous donnent pas de raisons de réduire le mental au cérébral. Ils se contentent moins d'arguments a priori que dans les années 80-90, mais la science du cerveau ne nous a pas encore expliqué comment le lapin mental normatif peut sortir du chapeau cérébral. Je conviens volontiers que je n'ai pas donné une métaphysique complète de l'esprit, à la manière de Peirce ou de celles que proposaient dans les années 20 du siècle passé des gens comme Russell et C.D. Broad. Seul un philosophe comme Kim me semble avoir approché cette métaphysique, mais elle reste à faire. Chevalier a raison de dire que je n'ai pas la métaphysique de mon épistémologie. Peirce l'a sans doute. Comme il me reproche de faire trop de plans sur la comète et de vivre au-

10 À ma connaissance, seule C. Tiercelin a défendu cette option en France, sans que qui que ce soit y prête attention. Cf. « La métaphysique et l'analyse conceptuelle » *Revue de métaphysique et de morale*, 2002/4, 36, p. 529 – 554.

dessus de mes moyens je me défendrai en citant la devise de ma tante Odile :
« C'est bien assez triste d'être fauché, si encore il fallait se priver ».

Ad Theberam, de cardinibus

Les « propositions charnières » dont parle Wittgenstein dans *Über Gewissheit* et que l'on a appelées « certitudes primitives » ou « naïves », *Urglauben* (Husserl), *creencias* (Ortega y Gasset) ont été caractérisées par diverses métaphores : sol, sédiment, échafaudages, arrière-plan ¹¹. Elles forment un ensemble de « croyances de base » « soustraites au doute » qu'on dit n'être ni des propositions empiriques ni des propositions a priori, ni des principes épistémiques, mais qui sont supposées, en un sens qui fait justement problème, être à la base, ou à la source, ou à l'arrière-plan de tout ce que nous nommons « croyance » et « connaissance ». Elles ont fait l'objet de discussions nombreuses, que ce soit dans le cadre du problème du scepticisme, de celui de la connaissance, des premières vérités au sens de Buffier et de Reid, chez Husserl et dans la phénoménologie, et principalement dans la philosophie de Wittgenstein. Peut-on pour autant parler, comme l'ont fait Annalisa Coliva et quelques autres, d'une *hinge epistemology* ? On peut certes s'interroger sur le statut épistémologique de ces propositions si hétérogènes : sont-elles des connaissances ? Des croyances ? Peut-on s'interroger sur leur justification ? Comment peuvent-elles à la fois être empiriques et avoir un statut quasiment a priori ? Font-elles réellement partie de l'épistémologie, au sens d'une théorie de la connaissance (plutôt que d'une anthropologie) et surtout si c'est le cas, quelles conséquences ont-elles pour l'épistémologie en général ? Dans mon article de 2016 dont part Angélique Thébert, ainsi que dans un exposé au colloque qu'elle a organisé à Nantes en 2018 sur ce thème, j'ai défendu des réponses négatives à ces questions : a) les propositions charnières ne font pas partie de l'épistémologie car elles ne sont pas des normes épistémiques et b)

11 Voir K. Mulligan, « Certainty, soil and sediment » in *The Austrian Contribution to Analytic Philosophy*, ed. Mark Textor, London: Routledge, 2011, p. 89-129.

elles sont des connaissances, ou basées sur des connaissances. Je ne souscris donc pas au programme de la *hinge epistemology* si celui-ci vise à constituer un domaine autonome de la théorie de la connaissance. Cela ne veut pas dire qu'il ne faille pas élucider le statut de ces propositions.

Angélique Thébert donne une analyse très fine et très informée des différentes positions récentes sur les charnières. Elle a raison de trouver nébuleuses les positions qui font des charnières des manières d'agir (donc des conditions non épistémiques, mais pratiques) ou des attitudes non propositionnelles qui se tiennent derrière nos croyances mais ne les fondent pas. La lecture de Wright 2004, dont celle de Coliva est une variante, me semble la plus cohérente. L'idée de base est que ces propositions – elles ont ce statut, parce qu'elles sont évaluables comme vraies ou fausses – sont certaines, ou ont au moins un statut épistémique positif, qui n'est pas celui de raisons ou de justifications pour des croyances, mais d'autorisation épistémique (*entitlement*). Dans mon livre *Va savoir !* j'avais utilisé cette notion comme une option plausible par rapport aux notions internalistes et externalistes de justification. Mais je ne l'appliquais pas aux propositions charnières seules, et surtout je ne leur donnais de statut qu'épistémique. Quand Wright parle d'un « entitlement for an epistemic project », il mêle le statut épistémique et le statut pratique, et laisse ouverte l'option pragmatiste selon laquelle nos justifications et garanties sont en définitive fondées dans des choix pratiques et des habitudes d'action, un peu comme la solution pragmatiste de l'induction de Reichenbach.

Thébert défend une option rivale par rapport aux différentes conceptions des charnières qu'elle analyse, que l'on peut appeler néo-reidienne : les charnières sont des propositions que nous considérons comme fiables, au sens où elles font l'objet d'une confiance primitive. Elles ne sont ni des autorisations épistémiques au sens de Wright, ni des schèmes pratiques qui fondent nos actions au sens où l'entendent les néo-wittgensteiniens tentés par l'énactivisme

ou les pragmatistes. Cela lui permet de donner une réponse à l'argument de Moore quant à l'existence du monde extérieur, qui ne soit ni « libérale » ni « conservatrice » : pour passer de « J'ai deux mains » à « Il y a un monde extérieur », nous n'avons besoin ni de présupposer ce qui est en question (l'existence du monde extérieur) ni d'admettre que la conclusion suit les prémisses simplement parce qu'elle est acceptable *prima facie* et ne soulève pas de doute. Dans *Va savoir !*, j'ai défendu l'approche libérale de l'argument de Moore. Je ne la défendrais plus aujourd'hui, et serais plus proche d'un type de réponse externaliste. Mais je souhaite aussi conserver la force du défi sceptique, qui se perd quand on adopte ce type de réponse (voir le *New Evil Demon problem*). C'était l'un des mérites de la position de Pritchard, qu'il a poursuivi dans *Epistemological Disjunctivism* et *Epistemic Angst*, mais elle est sans doute, comme la mienne, un peu trop belle pour être vraie.

La position décrite par Angélique Thébert conserve certaines caractéristiques de la position libérale. Elle admet dans l'argument de Moore que « la justification des prémisses n'est pas subordonnée à la justification préalable de la conclusion », et elle insiste sur le fait que le type de certitude sur lequel les charnières reposent, et qui fait la base du raisonnement mooréen, est de type épistémique. Cette certitude de base consiste à prendre la fiabilité de notre perception sensible pour accordée. Mais Thébert n'y voit pas une forme d'autorisation épistémique. Elle nous dit qu'elle « prend plutôt la forme d'un solide sentiment de confiance ». Pourtant, elle nous dit aussi que « la croyance en la fiabilité de notre perception sensible n'est pas une proposition sur laquelle nos croyances perceptives particulières se fondent : il s'agit plutôt du cadre comportemental dans lequel nos pratiques doxastiques se déploient ». Je ne sais pas très bien ce que veut dire « cadre comportemental » : s'il s'agit de comportements et d'actions qui sont à la base de notre confiance, l'idée semble plus proche de la conception selon laquelle les charnières sont des « manières d'agir non fondées ». Mais alors elles ne sont

plus des bases épistémiques, ni des croyances ou certitudes. Si ce sont des règles pour « nos pratiques épistémiques », cela ne peut pas être des croyances non plus. Est-ce que ce sont des cadres anthropologiques, comme ceux que décrivent les ethnologues ou les historiens des mentalités ? Si c'est là la position visée, l'objection que je soulevais dans mon article de 2016 demeure : en quoi les charnières peuvent-elles faire partie de l'épistémologie comme théorie en charge d'explicitier ce qui garantit (ou pas si l'on est sceptique) nos croyances ?

Une autre difficulté est la caractérisation par Thébert des charnières comme des « normes ». J'entends par « norme épistémique » des conditions de correction de nos attitudes épistémiques, et particulièrement de la croyance, qui énoncent les types de raisons auxquelles ces attitudes sont supposées répondre (cf. Engel 2019 et mes réponses à Logins et Fassio ci-dessous). Ce ne sont ni des prescriptions ni des impératifs qui permettraient de guider nos croyances et leur formation, mais des idéaux associés à ces attitudes, qui en donnent l'essence. On doit les distinguer des manières dont elles régulent la formation, la révision et le maintien des croyances, qui occupent ordinairement les épistémologues (par exemple les théoriciens du changement de croyance dans la tradition bayésienne ou d'autres). Elles ne font pas à strictement parler, partie de l'épistémologie, mais de la méta-épistémologie, au sens où l'on parle de méta-éthique.

En mon sens, les charnières ne peuvent pas être des normes. Si des propositions comme celles que mentionne Wittgenstein « Je ne suis pas né il y a cinq minutes », ou « Napoléon a existé », qui ont ce statut hybride entre l'empirique et l'a priori ou le « grammatical » sont supposées être des normes, ce ne peut pas être au sens où je l'entends, ni au sens usuel. Les règles de grammaire au sens wittgensteinien ne sont pas des normes. Est-ce que ce sont des normes propres à nos enquêtes sur notre naissance ou sur Napoléon ? Que dictent-elles ? Elles semblent si particulières qu'à la limite on pourrait

imaginer que des propositions valables pendant un court laps de temps comme « j'ai payé mes impôts cette année » pourraient servir de cadre à nos enquêtes (pour le percepteur par exemple). Il n'y a pas de normes particulières, et même les règles d'étiquette ont un minimum de généralité. En quoi pourraient-elles correspondre à des règles de notre pratique épistémique ? Il est certain que l'on ne peut pas s'engager dans une enquête historique sur Napoléon sans supposer qu'il a existé (à la différence de s'engager dans une enquête sur le Masque de fer), mais il serait bizarre de dire que c'est une règle, ou une base, ou un cadre de nos enquêtes, en un sens autre que parfaitement trivial, et encore moins une norme. Thébert ne peut donc pas vouloir dire que des propositions que l'on appelle quelquefois des charnières « locales » comme « Les hommes ne sont jamais allés sur la Lune » ou « Cette montagne a toujours existé » (exemples de Wittgenstein) sont des « normes ». Je suppose que quand elle dit que les charnières sont des normes, elle veut plutôt parler de charnières plus « globales », spécifiquement épistémiques, donc portant sur la base ou la garantie de nos croyances, et elle en formule trois : (a) Norme de la fiabilité : une croyance est correcte si elle est issue de sources doxastiques fiables, (b) Proposition charnière dérivée : « ma perception sensible est fiable. », et (c) *Über hinge* proposition : « Nous ne commettons pas d'erreur radicale et fondamentale dans nos croyances ». En ce cas elle est d'accord avec moi : ces normes sont des normes épistémiques, qui n'ont rien à voir avec des « manières d'agir », puisqu'elles portent sur la garantie de nos croyances, et non pas, comme les charnières locales, sur des propositions (?) particulières qui auraient un statut de certitudes primitives. De plus elles supposent un certain degré de sophistication : des notions telles que la fiabilité ou la perception sensible sont des artefacts de l'épistémologue plus que des présuppositions du sens commun. Nous retrouvons la caractérisation classique de l'école reidienne du sens commun qui est aussi celle de Wittgenstein : ce sont des propositions primitives soustraites au doute, en lesquelles nous avons

confiance. Mais quelle est la base cette confiance ? Sans doute pas un Ur-principe qui les fonderait, par définition. Plutôt un trait de notre nature, que le bienveillant créateur de celle-ci a implanté en nous. Le *buck* s'arrête là.

Je ne me satisfais pas plus de cette réponse que Thébert ne se satisfait du « libéralisme » quant à l'argument mooréen, et pas plus que l'on ne peut se contenter de dire qu'il s'agit d'un « arrière-plan » de nos pratiques ou de notre savoir. Si l'on accepte la position de Reid, la justification de nos certitudes communes n'est affaire ni d'*evidence* ni de fiabilité, au sens de l'existence de processus fiables causalement qui garantissent nos croyances. Elle est affaire de confiance, de *trust*, et on peut avoir confiance sans avoir ni de preuve ni de garantie causale. La réponse (non publiée) que j'ai tenté de donner au colloque de Nantes en 2018 est que les charnières sont l'objet d'un savoir, et non pas d'une forme de certitude primitive ou de confiance de base (même s'il est plausible que cette certitude et cette confiance soient dérivées d'un savoir). La sagesse usuelle quant aux charnières est qu'elles ne peuvent pas consister en un savoir : nous ne les avons pas formées par un processus de formation de croyance fiable (et par conséquent la question de leur fiabilité ne se pose pas : cette fiabilité découle des charnières et non l'inverse). Ce sont plutôt, nous dit cette sagesse, des engagements fondamentaux, qui n'ont pas d'étiologie ni d'histoire justificationnelle. Pourtant cette réponse est-elle correcte ? On pourrait d'abord soutenir, peut-être dans l'esprit de la conception « actionniste » qu'elles sont des savoirs pratiques ou des *know how*. Mais cette réponse risque à nouveau de leur enlever une pertinence épistémologique. Il est certain que pour les charnières locales comme « Napoléon a vaincu à Austerlitz », ou « Les humains ne sont pas allés sur la Lune », on voit mal comment on pourrait avoir affaire à un *know how*. Je préférerais parler d'une compétence générale, relevant dans les cas les plus généraux de ce que Sosa appelle la connaissance animale. Celle-ci n'est pas un fait primitif, elle peut s'expliquer par un ensemble de dispositions, et nombre de charnières en

dérivent. Comment ? Pas de manière explicite. Il est évident que ces propositions ne sont pas à notre disposition consciemment. Elles sont l'objet de connaissances tacites, et sont inférées de connaissances plus générales en mémoire, et sont appelées quand une tâche cognitive est sollicitée. Par exemple supposez que je vienne à dire : « Les éléphants dans la savane ne portent pas de pyjamas » (exemple de Dennett). Vous acquiescerez, on peut le présumer, mais trouverez cela hors de propos si je vous dis cela à brûle-pourpoint. Encore moins serez-vous prêt à dire que c'est quelque chose que vous croyez, ou savez. C'est cependant quelque chose que nous n'avons pas appris, mais qui, dans certains contextes pertinents, peut se trouver déclenché en revenant en mémoire (cf. Engel 2005). Cela pourrait être une des charnières locales de Wittgenstein, tout comme telle proposition sur Napoléon. D'autres charnières, discutées par Wright et ses associés, sont les charnières logiques, qu'ils appellent, à juste titre « basic logical knowledge ». Ce sont les schèmes d'inférence standard, comme le *modus ponens*, ou le syllogisme disjonctif, que nous prenons comme intuitivement corrects sans les mettre en doute. On peut, comme les psychologues cognitifs, les considérer également comme faisant partie de notre équipement inférentiel de base. Si ce sont des charnières, elles sont basées sur des connaissances, et même Wright emploie la notion de « logical knowledge »¹². Restent les Ur-charnières. Si elles sont des normes, je les considère bien comme connues a priori, en vertu de la constitution de nos concepts des attitudes. Elles sont des normes, mais au sens que j'ai indiqué plus haut, mais la notion épistémique à laquelle elles font appel est celle d'évidence ou de preuve, non celle de fiabilité. Elles ne disent rien de tel que la *Ur-Norm* proposée par Thébert, car elles ne reposent pas sur une théorie spécifique de la justification (évidentialiste, fiabiliste, ou autre). Si l'on suit cette voie, les charnières locales perdent leur statut mystérieux : ce sont des formes de connaissance tacite, intégrées dans notre savoir général, qui peuvent être

¹² Je les ai discutées dans mes articles sur la connaissance logique de base, par exemple Engel 2016a.

déclenchées quand une tâche cognitive particulière se présente. Quant aux charnières générales, elles sont les normes épistémiques au sens que j'ai essayé de défendre dans mes travaux sur cette notion. Il n'y a donc pas de raison d'ouvrir un chapitre spécial de l'épistémologie qui s'appellerait « épistémologie des charnières ».

Ad Fassium, de norma credendi

Davide Fassio résume avec clarté, souvent bien mieux que je n'ai su le faire moi-même, les positions que j'ai adoptées au sujet de la norme de la croyance, et je lui suis d'autant plus reconnaissant que j'ai souvent eu du mal à me faire comprendre quand j'ai défendu ce que j'appelle le « normativisme » (Engel 2013). Quand j'ai commencé à écrire sur ces sujets, à la fin des années 1980, mon but était d'essayer de comprendre la notion de rationalité de Donald Davidson, et son idée d'un « idéal de rationalité » gouvernant le domaine du mental. Mes idées n'étaient pas très claires, et elles ont évolué durant les vingt années suivantes. J'avais tendance au départ, pour m'opposer à la conception que j'ai appelée « téléologique », qui fait de la vérité une valeur pour la croyance, à préférer une formulation déontique de la norme, que j'ai ensuite rejetée¹³. Mais j'ai toujours trouvé que la formulation d'A.P. Griffiths que je cite dans Engel 2013a : « Whatever else one does with a truth, believing the proposition which expresses it is the first and most fitting thing to do with it », était le meilleur point de départ pour comprendre le type de normativité qui s'attache à la croyance. Elle inclut à la fois l'idée qu'une croyance est correcte si elle est vraie et que cette correction consiste dans le fait que la croyance est appropriée ou adéquate (*fitting*) quand elle est vraie. Je ne suis venu à apprécier la seconde notion, celle d'adéquation, que plus récemment, notamment en réfléchissant sur le problème du « mauvais type de raison »¹⁴. Et

13 Notamment dans « Truth and the Aim of Belief » (Engel 2005).

14 Dans l'article cité 2013a, p. 203: « To be correct is to be the fitting object of the attitude of belief » et dans « Belief and the right kind of Reason », *Teorema*, XXII, 3, 2013, p. 19-34. Voir

je l'ai réinterprétée en utilisant la notion d'idéal (notamment dans Engel 2018 et 2019). Mais je ne vois pas d'opposition entre ces trois idées : celle de correction, celle d'adéquation, et celle d'idéal. Peu d'auteurs, à ma connaissance, ont employé cette idée pour traiter de la norme de la croyance, même si elle se lie à plusieurs autres concepts centraux.

McHugh 2017, dans sa critique de ma conception de la correction doxastique, voit au contraire une opposition entre ces idées. Si ma conception avait des conséquences aussi absurdes que celles qu'il croit y voir – refuser de dire qu'avoir une croyance fautive puisse être raisonnable – alors en effet je devrais l'abandonner immédiatement.

McHugh semble avoir mal interprété ma notion d' « idéal de la raison », et Fassio a parfaitement vu ses confusions. Peut-être que cette expression est un peu trompeuse, car dans le contexte des discussions sur les raisons on la comprend comme signifiant qu'elle met l'accent sur les raisons de croire, ou les justifications (il semble qu'Arturs Logins ait aussi compris ainsi la notion d'idéal de la raison). Mais ce n'est pas le sens que je donne à « idéal de la raison ». J'entendais faire référence à Kant, qui dit dans la section « L'idéal de la raison pure » de la KRV que le bonheur est un idéal de la raison. Je pensais aussi à la notion d'idéal de Peirce, qu'il hérite de Kant, et comme je viens de le signaler, à Davidson. Ma conception de l'idéal de la raison ne repose pas, cependant, sur la théorie de la vérité de Peirce – la vérité est la limite idéale de l'enquête : je ne soutiens pas que l'idéal de la raison est la garantie idéale à la limite de l'enquête. La meilleure expression que j'ai trouvée de ma position, et que je cite dans Engel 2018 est celle de J.N. Findlay. Il appelle « attitudes butleriennes » (d'après l'évêque Butler) celles qui n'existent dans la vie quotidienne « qu'en germe » et que, par des raisonnements de plus en plus précis, nous pouvons perfectionner, comme l'impartialité. La norme de correction de la croyance est la vérité, parce qu'idéalement, pour toute

aussi mon article « Y a-t-il des raisons d'état? », *Revue de métaphysique et de morale*, 2019.

croissance, l'idéal serait d'être vraie, et vraie parce que justifiée, ou si l'on tient la norme comme celle de connaissance, connue. C'est même la meilleure explication du fait que seule l'*evidence* - la preuve - est une raison correcte pour croire (Shah 2003). McHugh comprend par « raison » un statut épistémique positif, quelque chose comme « justification » et tient la justification comme susceptible de degrés, alors que j'entends par « raison », au sens kantien, un ensemble d'Idées, au-delà de l'expérience, qui en forment la limite et la visée ultime, sans être elles-mêmes réalisées, et peut-être réalisables. Quand je dis que la norme de la croyance est un idéal de la raison, ce que je veux dire est non seulement qu'il est conforme à la nature ou au concept de croyance d'être ce qui idéalement doit être vrai, mais aussi que c'est à cet idéal qu'on doit se conformer (*fit*). McHugh, comme le dit Fassio, confond standards de rationalité et idéal de la raison.

Je n'ai rien à ajouter à ce que dit Fassio de la manière dont McHugh comprend ma notion d'idéal. Il y a certes (en mathématiques, en physique, en économie, en psychologie) une notion d'idéal comme idéalisation, au sens de ce qui constitue une certaine limite, qu'on peut approcher plus ou moins, et peut-être ne jamais atteindre. C'est en ce sens qu'on dit qu'il y a des gaz parfaits, ou idéaux, et que des modèles peuvent s'approcher plus ou moins d'un idéal ou d'une mesure parfaite. Cette notion implique l'existence de degrés, et on idéalise plus ou moins. Mais ce n'est pas en ce sens que je parle d'un « idéal de la raison ». Un idéal en ce sens est un état parfait ou complet, qu'on utilise comme un standard de référence. C'est en ce sens qu'on parle d'un idéal moral par exemple. Il n'est pas vrai que quelqu'un qui a un idéal moral se considère comme devant l'atteindre à un certain degré et comme ayant satisfait à son idéal s'il l'a atteint seulement à un certain degré. Si l'on a un héros ou un saint comme idéal moral, il n'y a pas de demi-héros ou de demi-saints. L'idéal en matière de connaissance n'est pas, comme les degrés de croyance du bayésien, un degré élevé de croyance rationnelle. L'idéal est seulement ce qu'un individu

devrait faire ou croire, s'il se considère comme un agent ou un sujet de croyance. Cela semble réintroduire la conception déontique : l'agent se considère comme devant croire le vrai. Et nous sommes tous familiers des difficultés de cette conception, qui m'a fait rejeter la conception déontique stricte, comme impliquant des obligations épistémiques précises¹⁵. Mais l'idée qu'un agent entende se conformer à ce qu'il considère devoir être selon l'idéal reste la notion la plus proche dans sa formulation de ce que je veux dire. Mais il ne fait pas partie de ma notion d'idéal qu'on puisse plus ou moins l'approcher. En fait je considère l'idéal comme équivalent à l'adéquation, et comme sa face complémentaire.

McHugh semble n'avoir pas noté que dans mon article de 2013a qu'il critique, j'adopte la conception de la correction comme adéquation¹⁶. J'ai pour ma part toujours compris l'idée d'adéquation ou de *fittingness* au sens de la conception relais ou *buck passing* de la valeur (sans souscrire à cette conception en méta-éthique) comme disant qu'une attitude est *fitting* ou adéquate quand nous avons de bonnes raisons de l'avoir, et pas simplement des raisons *pro tanto*. McHugh et Way traduisent cette idée en termes de raisonnement, mais je ne les suis pas sur ce point car si cela peut s'appliquer à la croyance, cela ne s'applique pas aisément à d'autres attitudes, telles que l'espoir ni à des émotions comme la peur ou le dégoût. Or la notion d'adéquation est supposée s'appliquer à toutes les attitudes et même aux émotions, pas seulement à la croyance et aux attitudes doxastiques.

Mais comme Fassio critique la notion d'adéquation, je vais la défendre contre lui, même s'il est mon allié. D'abord, je ne la trouve pas aussi contre-intuitive qu'il le dit. Elle s'applique aisément aux émotions : nous disons que la peur ou la colère sont appropriées¹⁷. Elle s'applique aussi aisément aux

15 Et que critique Davide Fassio dans sa thèse *Belief and correctness*, Genève, 2012, et dans de nombreux articles.

16 Engel, 2013a, *ibid.*, p. 203, voir aussi ma réponse à McHugh in *Synthese*, 2017.

17 Pour la colère, voir Engel, 2019d.

croyances : nous disons qu'il est approprié ou adéquat de croire telle ou telle chose en telle circonstance, parce que nous le jugeons vrai pour des raisons adéquates. La notion d'*adaequatio* fait partie de celle de vérité depuis Thomas d'Aquin, et Spinoza ne cesse de parler d'idées adéquates. Tout le problème est de savoir si la *fittingness* est la notion primitive, et ce que cela implique. Elle me semble primitive au sens suivant : chaque attitude a une essence ou un concept central, qui détermine des conditions de correction, qui déterminent des normes, lesquelles déterminent des types de raison¹⁸. C'est cette essence de l'attitude que je nomme « idéal ». Un agent qui a des croyances doit non seulement avoir des dispositions à agir comme si les croyances étaient vraies, selon le concept pragmatique au sens de Stalnaker 1984, mais il doit aussi se concevoir lui-même comme possesseur d'une attitude qui est telle qu'il devrait l'avoir, s'il la juge correcte. Il doit donc passer de la croyance dispositionnelle à la croyance- jugement, qui suppose non seulement un engagement et une action mentale d'assentiment, mais aussi une capacité à reconnaître les conditions de correction de son attitude. Je ne dis pas que la croyance se réduit au jugement et à cet engagement, comme les néo-kantiens (voir ma réponse à Van Loon ci-dessous), car sans les dispositions la croyance n'est pas enracinée en nous.

Fassio fait une remarque très importante et juste quand il note que le problème de la normativité de la rationalité (que je discute brièvement dans Engel 2020) posé par Kolodny 2005 et discuté par Broome 2013 – avons-nous des raisons d'être rationnels ? – se pose aussi quand on adopte la notion d'adéquation ou de *fittingness* des attitudes et le rapproche du problème du « mauvais type de raison » que je discute dans Engel 2019 : si une attitude est *fitting*, nous n'avons pas de raisons de la poursuivre ou de la trouver bonne. Je ne suis pas sûr en effet d'échapper moi-même à la difficulté, contrairement à ce que soutient Fassio, quand je dis qu'une attitude est associée à un idéal. Dans

18 Pour cette image hiérarchique, voir mes *Vices du savoir*.

Les Vices du savoir, je distingue trois niveaux : celui des conditions de correction, donc la *fittingness* d'une attitude, celui des normes qui en dérivent (donc, en mon sens, de l'idéal), et celui des raisons. Je rencontre naturellement le problème du mauvais type de raison : une attitude peut être *fitting* ou adéquate, sans que nous ayons de raison de l'adopter. Fassio a raison de dire que ma notion d'idéal échappe à cette objection parce la normativité se situe au niveau des idéaux, qui sont indépendants des raisons. Mais je rencontre quand même le problème du mauvais type de raison : a-t-on des raisons de suivre l'idéal ? Selon moi (et selon la théorie de la *fittingness*), l'adéquation ou la correction d'une attitude (croyance ou autre) est un fait primitif, et l'idéal auquel est associée la correction l'est aussi. Je souscris donc à la thèse que l'on appelle « scepticisme au sujet du mauvais type de raison » : si une attitude est correcte, on a *ipso facto* de bonnes raisons de l'avoir et les autres raisons (par exemple pratiques) sont mauvaises. De même si la croyance est conforme à un idéal, on a *ipso facto* des raisons d'adopter cet idéal, et les raisons non conformes ne sont pas bonnes raisons. Mais pourquoi donc sont-ce de mauvaises raisons ? C'est ce que nous demanderont les auteurs qui, comme Mark Schroeder et peut-être les néo-pragmatistes doxastiques (dont j'examine les thèses dans ma contribution au présent numéro de *Klësis*), pensent que toute raison est en dernière instance pratique. Je n'ai pas d'autre réponse à leur donner que celle-ci : ce ne sont pas de bonnes raisons parce que ce n'est pas conforme à la nature de l'attitude, ou à son essence. L'essence de l'attitude donne *ipso facto* des raisons de se conformer à l'idéal. J'avoue ne pas voir quelle explication supplémentaire donner.

Davide Fassio fait diverses objections à ma notion d'idéal de la croyance¹⁹. Il trouve d'abord qu'elle n'explique pas la normativité, et ne rend pas compte du blâme, parce qu'elle est graduée : on satisfait plus ou moins à un idéal. Mais comme je l'ai déjà dit plus haut, je ne vois pas l'idéal simplement comme une

¹⁹ Certaines de ces objections m'avaient été faites par Alan Millar au colloque de l'*Aristotelian Society* en 2013 quand j'ai présenté le papier 2013a.

limite ou un optimum que l'on peut atteindre plus ou moins, à un degré plus ou moins élevé. Nous disons certainement des choses telles que : « Son idéal était d'être un politicien honnête, mais le dur contact avec la réalité a fait qu'il n'a atteint que partiellement cet idéal ». Mais je ne suis pas sûr ici que ce type d'appréciation soit cohérent. Si son idéal était d'être un politicien honnête, il a failli à cet idéal. *Punkt*. Il n'a pas failli plus ou moins. Il peut se blâmer lui-même, ou on peut le blâmer s'il s'est engagé à cet idéal. Si Greta Garbo est votre idéal féminin, cela n'a pas de sens de dire que vous avez presque réussi à l'atteindre (et elle-même se croyait inaccessible, n'était-elle pas « la divine » ?). Il est vrai qu'on ne peut pas blâmer ceux qui ne se conforment pas à notre idéal : ils pourraient en avoir un autre ou manquer à s'y conformer. Mais s'il y a des idéaux objectifs, comme celui de justice abstraite, ou de vérité, alors on peut blâmer ceux qui ne s'y conforment pas. C'est en ce sens que Julien Benda blâmait les clercs qui avaient selon lui « trahi » : ils avaient trahi l'idéal qu'ils auraient dû eux-mêmes suivre. Quand nous ratons quelque chose qu'idéalement nous devrions être ou faire, nous le ratons bel et bien. Quand nous regrettons avoir échoué à le réaliser, notre regret n'est pas un regret plus ou moins fort, c'est un regret tout court. Il y a ici une notion déontique, qui appelle une réponse en termes de oui ou de non, et pas une réponse graduée. Je m'excuse ici d'être plus luthérien que catholique romain. Cela s'applique à la croyance : si une croyance ne parvient pas à être vraie, et à atteindre le statut de connaissance, elle n'est pas *fitting*, même si elle a un degré élevé de probabilité. Bien sûr dans la vie nous nous contentons d'un idéal approché, et la probabilité élevée ou la croyance rationnelle tient lieu du savoir : la vie est si difficile, risquée, les choses ne se réalisent pas comme on aurait aimé qu'elles se réalisent. Mais l'idéal n'en est pas moins perdu. Si je ne parviens pas à devenir un bon philosophe, ou même un philosophe tout court, j'ai failli à mon idéal. Si une équipe de foot gagne, comme le dit l'anglais *ugly*, ou mal, par exemple parce que le goal met un but contre son camp, elle gagne, mais pas

vraiment. Donc je suis d'accord avec Fassio sur l'analogie étroite entre normativité épistémique et normativité déontique, et je crois que ma notion d'idéal s'y conforme.

Fassio dit aussi que la notion de correction est catégorique, et pas liée à la notion d'idéal atteint plus ou moins ; je suis d'accord, mais comme ma notion d'idéal n'est pas graduée, ce problème ne se pose pas. Fassio dit aussi que la notion de correction (ou d'idéal, dans ma conception) ne s'attribue pas à l'attitude, mais à la personne, au sujet épistémique. Objection qui va souvent, à vrai dire, avec une théorie qui fait des croyances des propriétés des personnes et de leurs valeurs, et non pas des propriétés atomiques évaluables indépendamment des choix diachroniques et du caractère. Ici on devrait invoquer la notion de valeur et celle de vertu épistémique. Mais là aussi, je ne vois pas de contradiction : si on est conforme à l'idéal, on est la personne qu'on devrait être. Appliqué à la croyance, cela veut dire qu'on croit correctement si l'on croit ce qu'idéalement tout sujet de croyance doit croire. Le sujet qui est dans un cas « mooréen » - qui croit que P, mais affirme (et donc implique qu'il croit) que non P – n'est pas conforme à l'idéal de la croyance. Ce n'est pas seulement qu'il ne croit pas comme il devrait, mais qu'il n'est pas fidèle – adéquat, *fitting* – à ce que, selon ses propres estimations et son propre idéal, il devrait croire. Dans ma conception, il y a donc un quatrième niveau : celui de la correction, celui des normes, celui des raisons, et celui des vertus (Engel 2019). Je ne vois donc pas d'opposition entre la théorie de la correction comme idéal et la théorie de la correction comme *fittingness*.

Ad Loginem, de rectitudine credendi

Dans plusieurs articles, et notamment dans Engel 2013a, j'ai soutenu que la notion de correction qui s'applique à la croyance n'était pas susceptible de varier en degré (en français, bien que l'on ait « gradation » et « graduel » il n'y a pas d'adjectif équivalent de l'anglais « gradable », mais il y a le terme

« scalaire » souvent utilis̄ en linguistique). Je r̄pondais à des arguments de Wedgwood (2013). Wedgwood soutient que la rectitude est affaire de degr̄, mais je le refusais. L'une de mes raisons de ne pas soutenir que la notion de correction est gradūe est mon refus de la conception t̄l̄ologique de la norme de v̄rit̄, selon laquelle la v̄rit̄ est « le but de la croyance » : on approche plus ou moins, et plus ou moins bien du but. Avec cette conception va souvent l'id̄e que la v̄rit̄ est une valeur, et que puisque les valeurs sont susceptibles de degr̄s (on est plus ou moins bon, mauvais), la correction le serait aussi. Mais je d̄fends une position diff̄rente. Ma th̄se est la suivante²⁰ :

La condition de correction de la croyance :

(C) Une croyance est correcte si et seulement si elle est vraie

(dans laquelle « est vraie » est la condition de satisfaction²¹)

est un principe constitutif de l'attitude de croyance, qui d̄coule de son essence et de son concept. Si l'on veut, c'est une v̄rit̄ n̄cessaire, et a priori ou analytique quant à la croyance. Il dit ce que c'est que croire. Ce principe est la norme de la croyance. Il en d̄coule, toujours analytiquement, un « doit » (*ought*) :

(NO) On doit croire que P seulement si P est vrai

(modulo les difficult̄s de *scope* bien connues de cette formulation, que je laisse ici de c̄t̄)

Mais l'expression « il en d̄coule » ne veut pas dire que (NO) soit une prescription, explicite ou implicite, ou un imp̄ratif sur ce que l'agent doit croire ou ne pas croire. Elle ne dit pas comment on doit former ses croyances. Elle dit seulement ce que c'est, id̄alement, que croire. C'est en ce sens que je parle d'un « id̄al de la raison ». Je l'interpr̄te, comme je l'ai dit plus haut dans ma r̄ponse à Fassio, au sens ō Kant en parle quand il dit que le bonheur est l'id̄al de la raison pure. Kant parle aussi d'id̄al r̄gulateur. Il veut dire par là

20 Pour mes formulations de cette th̄se, voir notamment Engel 2004, 2008, 2013, 2013 a, 2019, et 2020.

21 Terminologie que j'emprunte à Mulligan (2008) qui la reprend de Searle (1983).

que même si l'on ne peut atteindre l'idéal, il constitue la limite vers laquelle doit tendre tout sujet qui aurait des croyances. Mais comme je l'explique aussi à Fassio, cela ne veut pas dire que l'idéal lui-même ait des degrés, et qu'on l'atteigne plus ou moins : l'idéal n'est pas réalisé, et il ne l'est pas plus ou moins. Dans la réalité, nos croyances manquent à cet idéal, elles sont le plus souvent faibles, peu cohérentes, mal assurées. Nous ne pouvons espérer les rendre conformes à cet idéal que progressivement et par corrections successives (notez ce terme de « corrections » : nos croyances doivent être corrigées pour devenir conformes à ce qui est correct), mais la norme en elle-même ne nous dit pas comment le faire. Mais comme nous n'avons aucun accès direct à la vérité, aucune intuition qui nous y guide, nous devons croire sur la base de preuves (*evidence*). À la norme de vérité est donc associée celle d'*evidence* ou de preuve (que j'appelle aussi de raisons suffisantes).

(NE) On ne doit croire que sur la base de preuves

L'*evidence* est aussi une norme, mais elle n'est pas la norme première de la croyance, sans quoi il suffirait d'avoir des croyances bien étayées par des preuves pour satisfaire à la condition de correction. Mais on peut avoir toutes les raisons du monde, sans que nos croyances soient vraies. (NE) ne peut donc pas être la condition de correction de la croyance. Mais quiconque a des croyances doit se concevoir comme susceptible d'avoir des preuves s'il espère être conforme à la norme. C'est ce que j'ai essayé de dire dans mon texte de 2013a en distinguant la *e-correctness* (correction externe) et *i-correctness* (correction interne), en utilisant une distinction de Thomson 2008. Mais je ne suis pas sûr que cette distinction ne soit pas fourvoyante.

Selon Wedgwood (2013) la correction a des degrés parce que, quand nous croyons une proposition, nous avons plus ou moins confiance, ou un degré plus élevé de croyance, en sa vérité. Il soutient que c'est parce que les croyances ont elles-mêmes des degrés, et il construit ces degrés plus ou moins à

la manière bayésienne, comme des degrés de probabilité. Il tient la vérité comme la limite idéale de la croyance rationnelle probable. Mon objection était que si la confiance, ou la croyance, peut bien avoir des degrés, il n'en va pas de même de la vérité. Et que la correction au sens de (N) et de (NO) n'a pas de degré. Cela n'a pas de sens de dire que l'on se conçoit comme satisfaisant à une obligation à un certain degré. La proposition de Wedgwood a ce problème, mais elle a aussi celui de savoir si les degrés de croyance ont la priorité sur la croyance pleine. J'admets qu'il y a des degrés de croyance, mais je n'admets pas que la croyance pleine – ou catégorique – se réduit à la croyance partielle. Or Wedgwood 2013 semble le présupposer, quand il dit qu' « une croyance dotée de la confiance maximale est parfaitement correcte si et seulement si la proposition crue est vraie » (ibid, p. 125). Selon moi, la correction – i.e. la vérité – n'a pas de degrés, mais l'*evidence* en a. La connaissance non plus n'a pas de degrés, car elle est en fait la norme de la croyance bien comprise, qui contient à la fois la vérité et l'*evidence*. Mais je ne soutiens pas la thèse radicale de l'école du *Knowledge first* selon laquelle la connaissance est l'*evidence* et l'*evidence* est la connaissance. Le problème est donc de savoir si Wedgwood soutient que la norme de correction de la croyance est l'*evidence* ou pas. Si oui, il doit dire en effet que la correction est susceptible de degrés. Si non, il doit défendre une position proche de la mienne (et semble le faire souvent).

Logins donne plusieurs arguments linguistiques très détaillés en faveur de la scalarité de « correct » et de « juste ». Ces arguments me semblent convaincants, mais il n'est pas sûr qu'ils règlent la question.

J'ai un petit problème linguistique en français avec « juste / injuste » comme traduction pour l'anglais « correct / incorrect ». D'un autre côté ces notions de normes dans le domaine épistémique proviennent en large part d'une réflexion, dans la philosophie allemande, qui vient du droit (cf. Engel 2007), ce qui rendrait approprié l'usage de « juste » comme synonyme de « correct ». Mais je ne suis pas convaincu de leur synonymie.

Sa théorie est juste

Sa théorie est correcte

en français ne disent pas tout à fait la même chose, et même si on met « croyance » à la place de « théorie ». Quand on dit qu'une théorie ou une croyance sont justes, on veut dire qu'elles s'approchent du vrai, mais on ne dit pas qu'elles sont complètement vraies, alors que « correct » implique « vrai absolument ». C'est pourquoi dans les exemples de comparatifs (3a,b,c) donnés par Logins ma propre intuition linguistique me fait trouver que

(3a) Croire que la Terre a une forme sphérique est plus juste/correct
que croire que la Terre est ronde

peut se dire avec « juste », mais pas avec « correct ». En revanche je suis d'accord pour dire que (4a, b, c) avec des degrés, sont intuitivement acceptables. Mais quand nous disons « absolument correct », je tends à lire cela comme « j'en suis absolument sûr », pour indiquer la confiance envers une proposition. Or la confiance est scalaire, et affaire de degré. Cela suggère que quand on dit qu'une croyance est plus correcte on dénote la confiance, non la vérité de la proposition.

Mais je conviens que des exemples comme (3a) avec « rond/ sphérique » indiquent que la propriété visée n'est pas la confiance, mais la précision du prédicat. C'est comme quand on dit :

(3d) Tu me dis qu'il habite Paris. Il est plus correct de dire qu'il habite
la proche banlieue

Dans ces cas, ce qui se produit est que nous traitons un prédicat (« habite Paris ») comme vague et nous entendons le rendre plus précis. C'est un cas de sensibilité au contexte. « Habite Paris » est sensible au contexte quand on veut dire « Habite plus ou moins au centre de l'agglomération parisienne ». C'est un cas de « loose talk » (selon la terminologie de Sperber-Wilson). Mais en rigueur, c'est-à-dire quand on veut parler absolument on dit :

(3e) Tu me dis qu’il habite Paris. C’est incorrect. Il habite la proche banlieue.

Et ici « incorrect » veut dire « faux ». J’interprète donc les cas où en apparence « correct » est scalaire comme des cas où, en vertu du contexte, on doit moduler le prédicat « correct ». Cela vaut aussi pour « vrai » d’ailleurs, comme l’illustre le dialogue suivant :

(6) Il habite Paris.

(6a) Non, ce n’est pas absolument vrai/correct. Il habite la proche banlieue.

Ce qui rend (6a) acceptable est que « vrai » se dit relativement à un contexte. Mais cela ne montre pas que « vrai » est scalaire ou susceptible de degrés, juste que, une fois le contexte spécifié, la vérité s’applique, et que tant que le contexte n’est pas spécifié « vrai » est scalaire, en attente de précification. Sans quoi le dialogue suivant

(7) Il est riche.

(7a) Non, ce n’est pas vrai, Bill Gates est bien plus riche que lui.

impliquerait que « vrai » a des degrés. « Riche » a des degrés et est scalaire, mais « Il est riche » peut-être vrai indépendamment de l’échelle de comparaison. À nouveau « vrai » n’a pas de degrés, bien qu’une assertion puisse être vraie ou fausse, et plus ou moins vraie, selon les contextes. La même chose s’applique à « correct ». Donc quand Logins soutient que « nous devons comprendre ‘juste’ et ‘correct’ comme des adjectifs gradables absolus ayant des standards maximaux », je suis d’accord avec lui, à cette nuance près que je tiens la scalarité comme étant une propriété pragmatique de l’usage de « correct » en contexte, et non pas comme une propriété sémantique de ce prédicat. Logins dit que « la distinction entre les adjectifs gradables absolus et relatifs nous permet de soutenir que ‘juste’ (et ‘correct’) est gradable » tout en

maintenant que la rectitude doxastique peut être associée à la vérité. La suggestion est que ces thèses n'entrent pas en contradiction, puisque les adjectifs 'juste' et 'correct' sont des adjectifs gradables absolus ayant des standards inhérents (c'est-à-dire, indépendants de contextes) maximaux et que le degré maximal de la rectitude présupposé dans l'application véridique de ces deux adjectifs peut être compris en termes de la vérité ». Mais je crois qu'il tire une conséquence sémantique d'un phénomène qui est en fait pragmatique.

Logins soutient que les degrés de rectitude sont des degrés de vraisemblance. Mais il prend soin de dire que la rectitude n'est pas à prendre au sens de degré d'*evidence*, i.e. comme une propriété épistémique, mais comme une distance en termes de mondes possibles. Sydney est la capitale de l'Australie est plus vraisemblable parce que vrai dans un monde plus proche que celui dans lequel Alma Ata est la capitale de l'Australie. Mais qu'est-ce que la proximité des mondes ? Si je comprends bien, ce n'est pas l'accessibilité épistémique. Alors laquelle ? Si c'est une proximité objective, cela revient bien à dire qu'il y a des degrés objectifs de vérité, et donc de fausseté. Mais que peut bien vouloir dire que $2+2 = 8$ est moins faux ou plus correct que $2+2 = 75$? Ou que « Le Kilimanjaro est au Kenya » est moins correct que « Le Kilimanjaro est en Tanzanie » ?

Arturs Logins voit une contradiction possible entre les trois propositions suivantes : (i) la vérité est nécessaire pour une croyance correcte (ii) la vérité n'admet pas de degrés, mais (iii) la rectitude quant à elle est scalaire. Il admet ces propositions, nous dit-il. Moi pas. Pour ma part je dis que la vérité n'a pas de degré, ni la connaissance et qu'en ce sens la rectitude n'en a pas. Mais je peux bien admettre que l'*evidence* a des degrés.

Ad Sazarnam, de pragmaticam purpresturam

Quand j'ai écrit en 2005 l'article « Pragmatic encroachment and epistemic value », paru en 2009, la littérature sur ces sujets n'était pas très abondante. Il

y avait les articles de Fantl et Mc Grath (2002) et le livre de Jason Stanley (2005) et j'avais lu un inédit de Weatherson. Ces publications évoquaient des conditions « pragmatiques » pesant sur les notions de justification et de connaissance, mais ne revendiquaient aucune forme de pragmatisme en tant que doctrine. En revanche Fantl et Mc Grath 2011 évoquent la théorie pragmatiste de la croyance de James et son débat avec Clifford dans des textes ultérieurs (Kim and McGrath 2019), et ils disent défendre une forme « faible » de pragmatisme. Mais à aucun moment ils n'évoquent les philosophies pragmatistes de Peirce, de James ou de Dewey en dehors de leurs analyses des empiétements pragmatiques²². Il faut noter aussi que toutes ces discussions sont intervenues dans le cadre de celles sur le contextualisme en épistémologie et qu'elles portaient essentiellement – au moins au départ - sur nos attributions de connaissance et n'avaient pas l'ambition de s'insérer au sein d'une doctrine pragmatiste plus vaste.

Mélanie Sarzano et Jacques Vollet traitent de questions voisines, et je leur suis reconnaissant d'avoir discuté mon article de 2009, qui n'est guère ou pas cité dans la littérature, peut-être parce que ma position est apparue triviale ou peu claire²³. Ils m'obligent à la préciser, et ma réponse à Sarzano est aussi dans celle à Vollet et vice versa.

Sarzano a parfaitement raison de dire que dans mon article de 2009, j'entendais par pragmatisme une thèse portant sur les raisons de croire, la thèse selon laquelle il est permis de croire pour d'autres raisons qu'épistémiques ou évidentielles. J'ai toujours compris l'empiétement pragmatique comme la thèse selon laquelle des « facteurs pragmatiques » affectent la justification ou la connaissance, et laissais indéterminée la question de savoir si cela impliquait qu'il est possible, et permis, de croire en

22 Comme le rappelle Vollet, Kvanvig a employé pour la première fois la notion d'empiétement pragmatique, et c'est de Rose 2003 qui a parlé d'intellectualisme, sans jamais évoquer le pragmatisme.

23 Elle a aussi été critiquée par Pritchard 2017, auquel j'ai répondu dans le même numéro de *Synthese*.

partie sur la base de raisons pratiques, ou que des raisons pratiques peuvent s'ajouter à nos raisons évidentielles, ou se substituer à elles dans des cas où les données ne permettent pas de déterminer ce qu'on doit croire. Je ne l'ai jamais compris comme la thèse selon laquelle il est rationnel de croire sur la base de raisons pratiques, et encore moins comme la thèse de ce que j'appelle le « pragmatisme doxastique », que défend Susanna Rinard (2017) et que j'examine dans ma contribution à ce numéro de *Klèsis* (Engel 2020a) selon laquelle toutes nos raisons épistémiques de croire sont outrepassées par des raisons pratiques, et même se réduisent en dernière instance à des raisons pratiques. Le phénomène d'empiétement pragmatique est réel, mais il ne faut pas en tirer des conséquences illégitimes. C'est précisément parce que j'étais agacé par le ton conquérant de certains de ses défenseurs - comme s'ils avaient définitivement révolutionné l'épistémologie - que j'ai écrit quelques articles sur le sujet. Bien entendu, toutes ces discussions sur l'empiétement pragmatique et la relation entre les raisons pratiques et les raisons épistémiques de croire, même si elles ont des liens avec les formulations historiques du pragmatisme que j'ai étudiées par ailleurs (notamment chez Ramsey), n'ont que peu à voir avec les développements récents de cette doctrine, que j'ai souvent prise pour cible polémique, notamment dans mes discussions avec des auteurs comme Rorty et son sillage. Ces auteurs néo-pragmatistes n'abordent quasiment jamais ces discussions en épistémologie et n'ont souvent qu'une vague conscience des discussions contemporaines sur les raisons de croire et de leur complexité, et se contentent d'agiter vaguement le pragmatisme comme une espèce de défense de l'expérience, de la vie et de la communauté, et ces thèses vagues et idéologiques n'ont pas à nous concerner ici.

Je suis d'accord avec Mélanie Sarzano que l'empiétement pragmatique n'implique pas le pragmatisme au sens où il serait, selon cette thèse, rationnel de croire pour des raisons pratiques, sans autre considération. Il n'est donc pas incompatible avec un évidentialisme qui admettrait, dans les cas où les enjeux

ou les risques deviennent élevés, que ces considérations pèsent dans l'action, et c'est en fait ce que je soutiens dans mon article de 2009. Je suis également d'accord avec elle quand, à la suite de Schroeder, elle dit que l'empiétement porte sur la croyance rationnelle et la formation des croyances et non pas sur la connaissance. Je reviens plus loin sur ce point dans ma réponse à Vollet. En fait l'idée que les « intérêts pratiques » peuvent déterminer la connaissance elle-même, et non pas la justification seulement, est celle de Stanley 2005, que je critique. Et je peux bien être d'accord avec Schroeder sur ce point, quand je maintiens dans mon article de 2009 que c'est seulement sur la formation des croyances, et non sur leur évaluation, que porte l'empiétement pragmatique ; c'est ce que j'appelle le phénomène de pertinence pragmatique, et que j'essaie de traduire avec la notion de justification* (sans grand succès, voir ma réponse à Vollet)²⁴. Je suis également d'accord que le phénomène d'empiétement porte sur la cognition adaptative ou sur ce que Jennifer Nagel appelle « l'anxiété épistémique » : des facteurs pragmatiques, liés à notre perception des enjeux et des risques, et à nos attentes, pèsent sur la manière dont nous évaluons les données, mais ils ne modifient pas le fait que nous évaluons les données de manière épistémique. Sarzano clarifie très bien ces questions, et a tout à fait raison de distinguer ce qu'on pourrait appeler le pragmatisme radical (*full blown*) d'auteurs comme Rinard et Reisner, et le pragmatisme des seuils, qui n'implique aucun pragmatisme des raisons de croire. Donc nous sommes d'accord. L'évidentialisme est là pour durer.

Il y a cependant un sens, que Mélanie Sarzano suggère, mais qu'elle n'évoque pas explicitement, dans lequel le phénomène de l'empiétement pragmatique implique une forme de pragmatisme philosophique : l'empiétement conduit l'agent à enquêter, c'est-à-dire à vérifier et à réviser son savoir existant. Les pragmatistes insistent beaucoup sur cette dimension, qui concerne non pas l'évaluation des croyances et de leurs raisons, mais les

²⁴ Schroeder est moins prudent dans d'autres textes, et je le critique dans Engel 2013b et 2019a.

conditions diachroniques de leur formation. Mais une chose est le savoir, autre chose l'enquête. J'en dis plus dans ma réponse à Jacques Vollet ci-dessous.

Ad Volletum, de purismo epistemico

Jacques Vollet est d'accord avec Mélanie Sarzano, et avec moi, sur le fait que ce qu'il appelle l'impurisme, à savoir la thèse selon laquelle il peut y avoir empiètement pragmatique, est compatible avec le rejet du pragmatisme. Il soutient néanmoins que mon acceptation de l'impurisme est trop concessive et trop faible, et n'est pas suffisante pour rejeter l'argument principal des défenseurs de l'empiètement pragmatique.

Vollet a raison de distinguer le pragmatisme faible comme la thèse selon laquelle il y a des raisons pratiques de croire qui peuvent justifier nos croyances, mais pas au sens d'une justification épistémique. Je trouve un peu forcé d'user de la notion de justification dans le cas où l'on a ces raisons pratiques. Les croyances dans ces cas (ceux de James ou de Pascal) sont « justifiées » parce qu'elles produisent de bons effets ou de bonnes conséquences, mais ce ne sont pas des raisons de croire (en Dieu, ou qu'on va guérir). Ce sont des raisons de vouloir croire. On peut parler de justification si l'on veut dans ces cas, mais on ne voit pas trop ce qui justifie. Certes si je viens à croire que je suis un grand philosophe parce que cette croyance me sera agréable, je suis « justifié » à le croire, parce que cela renforcera ma confiance en moi, mais il est bizarre de dire cela. Selon moi, c'est parce que la justification des croyances est avant tout épistémique, et que les cas où nous pouvons désirer croire pour des raisons pratiques ne nous « justifient » que pratiquement, et sont perçus comme illégitimes. Notre gêne à employer la notion de justification dans ces cas est que nous sentons bien que ce sont des cas où l'on croit pour le « mauvais type de raison ». Et c'est précisément ma thèse qu'il n'y a qu'un seul bon type de raison (Engel 2013 b, 2019, 2019a). Je suis tenté de dire qu'il n'y a qu'une seule sorte de justification pour les

croyances, la justification épistémique. Cela entre, je l'avoue, un peu en tension avec mon idée, dans Engel 2009, de distinguer la justification et la justification*, mais je m'explique sur ce point plus bas.

Vollet fait un excellent travail de distinction des différentes formes de purisme et d'impurisme (bien que j'avoue préférer plutôt les étiquettes « intellectualisme » et « anti-intellectualisme »). Il a raison de noter que la thèse de l'empiétement pragmatique n'a pas besoin de supposer qu'il y a des raisons pratiques de croire. En effet, dans les exemples de banque ou d'aéroport où les agents ont le choix entre croire que la banque est ouverte ou que l'avion est bien pour El Paso, ils n'ont aucune raison de croire ces choses. Ils sont seulement dans des situations où leurs données incertaines ou pas tout à fait certaines, conjointes avec les enjeux pratiques de leur formation de croyance, sont perturbées, ou influencées, ou peut-être déterminées par ces enjeux (dans des sens qui restent souvent, sous décrits dans les exemples, mais laissons ce point de côté pour le moment). Il serait absurde de dire qu'ils ont des raisons pratiques de croire que la banque est ouverte ou que l'avion est à destination d'El Paso.

Vollet lit correctement mes positions sur l'empiétement pragmatique. Je dis qu'il n'y a pas d'empiétement pragmatique sur les données ou sur l'*evidence*, bien qu'il y ait un empiétement pragmatique sur la manière dont nous appréhendons et traitons les données. Quand l'autre voyageur me dit « L'avion va à El Paso », je n'ai pas plus de raisons de le croire, ni moins, dans le cas où les enjeux sont élevés que dans le cas où les enjeux sont faibles. En revanche j'ai des raisons d'être anxieux, concerné, inquiet, etc. dans le second cas, que je n'ai pas dans le premier. Nos émotions sont souvent basées sur des raisons, et elles influent sur notre comportement et sur la manière dont nous formons nos croyances. Leur influence n'est pas seulement causale, c'est aussi une influence basée sur des raisons. C'est plus ou moins le résultat des travaux de Jennifer Nagel. Mais tout le problème est précisément : est-ce que les raisons d'être

anxieux, inquiet, concerné sont des raisons épistémiques ? Oui, car elles sont basées sur des données, que nous apprécions et évaluons. Et est-ce que ces raisons d'être anxieux, concerné, inquiet jouent un rôle dans notre justification ? Oui, dans la mesure où elles nous induisent, la plupart du temps, à chercher plus de données, d'*evidence* ou de preuves. C'est en ce sens que je propose, dans Engel 2009, de distinguer la justification et la justification *. La première est strictement évidentialiste, et limite les données au temps t où l'on considère une croyance. La seconde est dynamique, et considère potentiellement d'autres données. Elle correspond assez à ce que Jennifer Nagel a appelé, en 2012 et dans d'autres articles, « anxiété épistémique » (et Vollet note dans son texte la proximité entre ma proposition et celle que Nagel a développée plus tard avec des arguments psychologiques convaincants). Il y a une forme d'irrationalité, quand vous découvrez que l'information dont vous disposez (par exemple sur le départ d'un vol d'avion) n'est pas suffisante étant donné les enjeux, à ne pas chercher à obtenir plus d'information, ou à sécuriser l'information dont vous disposez déjà. Le mari trompé qui découvre des preuves de l'infidélité de sa femme est justifié à croire qu'elle le trompe, mais il aimerait avoir une justification* pour cette croyance. S'il n'a pas cette intention de vérifier, il peut tomber dans une forme de *self deception* en croyant à la fois qu'il croit que sa femme le trompe et qu'elle ne le trompe pas, ou d'akrasie épistémique en croyant qu'il a de bonnes raisons de croire que sa femme le trompe et qu'il n'a pas de bonnes raisons de le croire. La différence ici est entre savoir, ou croire quelque chose et vérifier ses données²⁵. Ou entre savoir et enquêter. L'empiètement pragmatique conduit à réviser ou à vérifier le savoir, ou la croyance, dont on dispose déjà en enquêtant. Cette distinction est importante pour comprendre la perspective du pragmatisme philosophique, qui demande qu'on considère non seulement le savoir, mais l'enquête. Mais la plupart du temps, le pragmatisme a tendance à assimiler

²⁵ Voir, pour cette distinction, Guido Melchior, *Knowing and Checking*, Routledge 2019. Voir aussi Engel 2019c.

savoir et enquête. Ce n'est pas ma position. Ma position est celle de Feldman et Owens, cités par Vollet²⁶, quand ils admettent que la question de savoir si l'on doit arrêter ou continuer l'enquête dépend de facteurs pragmatiques, et distinguent l'enquête, qui est dynamique, du savoir, qui est synchronique.

Jacques Vollet suggère qu'en distinguant justification et justification*, ou entre savoir et enquêter, et en reconnaissant qu'il y a des cas où l'on doit dépasser son savoir présent pour enquêter ou vérifier, je fais une concession à l'impuriste. Mais je ferais cette concession si je renonçais à l'idée que l'enquête ou la vérification se fait selon des critères évidentialistes. Or je ne la fais pas. C'est ici qu'il faut essayer de préciser ce à quoi nous engage l'impurisme. S'il dit seulement qu'il y a des contextes où, sous la pression d'enjeux pratiques, il faut en savoir plus ou enquêter mieux, mais toujours en basant nos croyances sur l'*evidence*, il ne renonce pas au purisme ni à l'évidentialisme. Mais si Vollet soutient que les enjeux pratiques sont tels que nous devons changer notre conception de la justification et adopter l'idée que, en quelque manière, notre justification est « affectée » par des facteurs pragmatiques, ou soumise à ces facteurs, alors il défend un pragmatisme, au moins faible. Quand James nous dit qu'il y a des cas où nous sommes autorisés à croire pour des raisons autres qu'évidentielles, il défend le pragmatisme au sens fort. Quand Vollet dit, suivant Dutant, que j'admets que le degré de vérification « dépend de facteurs pratiques », tout repose sur ce qu'on entend par « facteurs pratiques » et « dimension pratique constitutive ». Si cela veut dire que les facteurs pratiques nous incitent – et peut être doivent nous inciter – à réviser ou vérifier, donc à enquêter, je suis d'accord. Je suis ici tributaire de la tradition de Ramsey, Isaac Levi, Hans Rott, Erik Olsson (des auteurs que j'admire) qui défend des formes raisonnables de pragmatisme en épistémologie. Mais je ne vois pas en quoi cela fait « dépendre » la justification ou la connaissance de facteurs pratiques. En fait je pense que j'ai eu tort, dans Engel 2009, de parler de « justification* »

26 Je cite aussi Owens 2000 dans Engel 2009.

comme si cette propriété était encore une forme de justification épistémique. Des facteurs comme la pression des enjeux, nos émotions épistémiques, ou le besoin que nous éprouvons de collecter plus de données ne font pas changer le sujet, ils modifient seulement les conditions de la recherche de justification, mais pas sa nature (même s'ils peuvent conduire à augmenter l'information disponible).

Je suis parfaitement prêt à reconnaître avec Vollet que nous pouvons avoir des « raisons pratiques » de former des croyances, de vérifier nos croyances, de réviser nos croyances et d'enquêter ou de cesser d'enquêter. Mais des « raisons pratiques » ne le sont que dans la mesure où elles restent au service de la justification et de la connaissance comme fondées par des raisons épistémiques. Je crois que cette idée s'accorde avec celles que j'ai jadis défendues au sujet du volontarisme doxastique et que cite Vollet. Il n'y a rien d'irrationnel à vouloir acquérir une croyance en prenant une pilule, à condition que l'on ne dise pas, une fois la croyance acquise que ce qui justifie la croyance épistémiquement est le fait qu'on l'ait acquise avec cette pilule. Comme il le dit très bien : « Ce que l'évidentialiste doit nier, c'est l'idée que les manières de former, produire ou (se) causer des croyances non basées sur une délibération (correcte) à partir des données pourraient rationaliser et justifier la croyance résultante. »

En revanche je trouve moins heureuse la comparaison que Vollet fait entre ma notion de justification* et la notion de responsabilité épistémique de Foley (1993). D'abord parce que la conception de la rationalité de Foley (la « Foley rationality ») est téléologique. Il soutient au sujet des croyances qu'elles sont rationnelles en fonction du but, ou des buts que se donne l'agent. Ma conception de la justification des croyances est évidentialiste, et non pas téléologique. Ma conception de la norme de la croyance est non téléologique également (cf. plus haut mes réponses à Logins). De plus Foley défend la thèse selon laquelle on peut comparer les raisons pratiques et les raisons

épistémiques. Il donne un exemple que j'ai souvent commenté : les professeurs voulant apprendre l'humilité aux étudiants leur font passer un examen en usant d'un ordinateur muni d'un cérébroscop qui, s'ils ont trop confiance en eux, leur programmera une mauvaise note, alors que s'ils n'ont pas confiance en eux, n'interviendra pas. Dans ces conditions que doivent croire les étudiants ? Qu'ils vont échouer ou qu'ils vont réussir ? Foley soutient que dans des cas de ce genre il n'y a pas de privilège des raisons épistémiques, et que les raisons pratiques sont commensurables avec les raisons épistémiques. J'ai critiqué, ainsi que d'autres (comme Selim Berker) cet argument de la commensurabilité (notamment dans Engel 2013, Engel 2019, et ici même contre le pragmatisme doxastique). La conséquence pour la responsabilité suit aisément : on est responsable de ses croyances autant en fonction de leurs raisons pratiques que de leurs raisons épistémiques, car les deux peuvent se mettre en balance dans ce qu'on pourrait appeler nos choix doxastiques. Je ne nie pas que l'on puisse décider de croire en suivant plutôt nos raisons pratiques que nos raisons épistémiques (comme dans les cas généralement allégués de malades qui choisissent de croire qu'ils vont guérir en ignorant leurs raisons épistémiques de croire le contraire). Dans de tels cas, le sujet est bien responsable d'une action, mais il ne l'est pas d'une croyance. L'évidentialisme ne nie pas que l'on soit responsable de ses actions, mais il nie que l'on soit responsable de ses croyances. Il n'admet pas qu'il y ait un agir épistémique. J'ai cependant accepté qu'il puisse y avoir, en un sens limite, une responsabilité épistémique sans qu'il y ait d'agir épistémique (Engel 2009, 2013c, 2019, voir mes réponses à Van Loon ci-dessous). Je ne crois donc pas, contrairement à Vollet, que ma conception de la justification* soit comparable, ni a fortiori identique, à celle de Foley.

Jacques Vollet pense que les évidentialistes comme moi soutiennent que la justification épistémique est une condition suffisante de la formation des croyances, et il veut suggérer qu'elle n'est pas une condition nécessaire de la

rationalité de la formation des croyances. Je suis d'accord que la justification épistémique n'est pas une condition suffisante, car la justification épistémique est tributaire, quand nous formons, vérifions, et révisons nos croyances de conditions pratiques : il faut être attentif, savoir de combien de temps on dispose pour collecter des données, et ne pas charger son esprit d'informations inutiles, peut être aussi savoir, comme Platon le dit dans le *Ménon*, ce que l'on cherche, peut être avoir des intentions et des plans pour le futur de son enquête, et toutes ces conditions sont pratiques. Il faut voir aussi des intérêts, épistémiques ou non, qui orientent nos enquêtes. Il y a bien entendu toutes sortes de perversions de cet intérêt, que j'ai étudiées dans *Les vices du savoir*, mais leur détermination ne fait pas partie de la théorie des normes de la connaissance ni de l'épistémologie proprement dite, mais de sa régulation. Les pragmatistes aiment évoquer ces facteurs, mais je ne vois pas pourquoi leur prise en considération menacerait l'évidentialisme. J'avoue que je ne vois pas comment il pourrait être possible, en l'absence de possibilité d'une justification épistémique ou dans la difficulté d'en avoir une qui soit décisive, de former rationnellement une croyance pour des raisons et des justifications pratiques seulement. Certes pour former des croyances il faut de l'attention qui est au moins en partie volontaire, et souvent de la curiosité et de l'intérêt, qui sont des désirs de savoir souvent volontaires. Mais même si on admet cela, je ne vois pas en quoi la curiosité ou l'attention pourraient être suffisantes pour la formation de croyances. Certes des raisons pratiques de croire peuvent être du type de celles que Jonathan Dancy a appelées « enticing reasons », ou être des raisons associées à une motivation éthique ou pratique particulière : défendre la cause animale, sauver le monde, faire le Bien, affirmer la gloire de Dieu, affirmer son dandysme, ou affirmer la suprématie de sa Race, de son Identité, de sa Nation, etc. Mais que l'on ait des raisons pratiques d'une telle Grande Sorte, ou des raisons pratiques de type plus banal, associées aux intérêts de l'enquête, je ne vois pas comment on pourrait, sans risquer de tomber dans le

wishful thinking, commencer par des raisons pratiques dans la formation de ses croyances indépendamment de toute raison épistémique, et encore moins les considérer comme des raisons suffisantes, indépendamment de toute considération de l'évidence.

Cela n'implique nullement qu'on doive, à la manière d'un maniaque qui vérifie tout avant de faire, et surtout de croire, quoi que ce soit, considérer toutes les raisons épistémiques de le croire, tirer toutes les conséquences épistémiques de ce que l'on croit, comme s'il fallait avoir une ceinture et des bretelles épistémiques et se garder de tout risque épistémique. Il ne s'agit pas de dire que les raisons épistémiques s'imposent toujours par excès et qu'elles se présentent toujours « pures » de toute considération pratique ou relative aux intérêts du sujet connaissant, mais qu'elles s'imposent toujours par défaut. Et, pour reprendre l'exemple fameux de Thomas Kelly (2002), il est tout à fait légitime de ne pas désirer savoir dans certains cas, par exemple quand vous tenez absolument à me raconter la fin du film ou du roman policier que je suis en train de lire. C'est aussi la raison pour laquelle on préfère ne pas trop écouter les prophètes qui nous annoncent malheurs et catastrophes. Nous saurons bien à temps de quoi il en retourne.

Vollet, après avoir dans une large mesure, et en précisant ma position bien mieux que je ne saurais moi-même le faire, exprimé son accord avec moi, me porte l'estocade. Il soutient que si je souscris, comme je le fais dans mon article de 2009, au principe bien connu de la relation entre connaissance et action :

(CA) Il est rationnel pour S de traiter p comme sa raison d'agir si et seulement si S sait que p

Je suis confronté à un dilemme :

« soit (A) cette approche assume le principe connaissance-action (ou un principe apparenté plus faible selon lequel la justification de la croyance est suffisante pour l'action), mais alors elle ne peut pas expliquer pourquoi, dans le cas à fort enjeu, le sujet devrait acquérir

davantage de données avant d'agir ; soit (B) elle rejette ce principe (ou le principe apparenté), mais elle n'est alors plus en mesure d'expliquer pourquoi, dans le cas à fort enjeu, il y aurait une raison pratique décisive pour que la croyance du sujet ne soit pas formée, et donc, pourquoi nous avons tendance à ne pas attribuer la connaissance au sujet à fort enjeu »

Si je prends la première corne du dilemme et accepte CA, je suis incapable d'expliquer qu'il y ait des raisons pratiques de ne pas former la croyance dans les cas à fort enjeu. Je dois donc abandonner CA, et je m'empale sur la seconde corne. Cela revient à abandonner la conception pragmatique de la croyance selon laquelle croire que P est toujours être disposé à agir comme si P était vrai.

En 2007 dans *Va savoir !* j'avais souscrit à CA de manière résolue. Dans mon article de 2009, je l'admettais, avec quelque hésitation (p. 201-202). Notons que CA est en général discuté à propos de la croyance et de son rôle dans le raisonnement pratique, dans le contexte où l'on se demande si la croyance pleine est suffisante pour agir, ou s'il ne faut pas admettre des degrés de croyance. Je ne discutais pas ce point en 2009. Comme l'ont montré toutes les discussions sur les attributions de croyance au sein de la littérature contextualiste, et comme Brown (2018), il me semble qu'il est difficile de discuter ces questions et le principe CA sans préciser plusieurs choses :

Que nous disent réellement les exemples à la De Rose et Cohen (banques, aéroports, trains) ? Portent-ils sur nos attributions de connaissance ou sur la connaissance elle-même ? Dans mon article de 2009, j'exprimais mes doutes sur l'inférence quant à la nature de la seconde à partir des premières que faisait Jason Stanley dans son livre de 2005.

Qu'empiète réellement l'empiètement pragmatique et sur la base de quoi ? Ce qui me laisse sur ma faim, dans toutes ces discussions, est le caractère vague de notions comme « facteurs pratiques » et de leur « pertinence ». Tous les

exemples invoqués pour solliciter nos intuitions mentionnent, comme chez les contextualistes, des éléments du contexte affectant nos réponses : questions saillantes, mention d'enjeux, éléments du contexte perceptuel et cognitif, intérêts à court ou à long terme des agents. En quoi consistent les « facteurs pratiques » et les « enjeux » : est-ce que ce sont des options immédiates ou des options à plus long terme et hypothétiques ? Et jusqu'à quel point les agents ont-ils dans tous ces cas conscience des conséquences de leurs actes ?

On dira peut-être que cela importe peu pour ce qui nous concerne : le problème de l'empiétement se pose, quelles que soient la nature des enjeux et leur immédiateté. Mais je n'en suis pas sûr. Supposons qu'au lieu que votre carrière soit en jeu pour aller à Providence, l'enjeu soit plus faible, mais pas aussi faible que simplement aller rendre visite à des amis : par exemple, voir la maison natale d'H. P. Lovecraft sur Angell street (ce que vous pouvez très bien faire une autre fois, mais vous n'avez pas envie non plus d'arriver trop tard et trouver le musée fermé). Dans le même scénario que dans les exemples, où vous demandez le renseignement à un autre voyageur sur le quai, cet enjeu faible a peu de chances de vous induire à accepter que vous ne savez pas si le train est direct pour Providence, et encore moins de faire monter votre niveau d'anxiété épistémique. Les réactions aux exemples sont donc fragiles, et pour les affiner il faudrait faire entrer en ligne de compte les degrés de croyance. Mais là aussi le problème se posera, si l'on adopte la thèse lockéenne (à partir de quel seuil ?) ou la thèse bayésienne (allez-vous parier votre vie sur une option certaine ?). Cela affecte aussi la question de savoir si l'on doit admettre la thèse pragmatiste quant à la croyance, selon laquelle la croyance est, et est seulement, une disposition à l'action, et par là même le principe parallèle pour la connaissance, qui est CA. Quand les enjeux sont immédiats, et les conséquences des décisions aisément calculables, il n'y a pas de difficultés à dire que l'on peut déterminer les effets d'une croyance sur l'action, et le degré de croyance à partir de l'action. C'est plus ou moins l'idée de Ramsey. Mais

quid quand les enjeux sont à bien plus long terme, ou que les décisions engagent votre vie, mais sans que vous ayez une idée claire des conséquences ?

Je suis, malgré mes doutes sur la force de nos « intuitions » sur lesquelles se basent ces discussions, prêt à accepter CA pour les enjeux immédiats et clairement définis, et à m’empaler sur la seconde corne du dilemme. Je dois donc rejeter CA, mais aussi la théorie dispositionnelle de la croyance, c’est-à-dire deux principes pragmatistes essentiels. Je les ai pourtant souvent défendus dans mes travaux sur la croyance. Mais même dans le passé, je n’ai jamais soutenu que la croyance n’est qu’une disposition à l’action. Elle a bien d’autres dimensions, normatives et intellectuelles, qui me font adopter l’intellectualisme contre la version radicale du *belief-action principle* et du *knowledge-action principle*. Il y a bien des choses que nous croyons et pouvons croire qui n’ont pas de pertinence, immédiate ou lointaine pour des actions, de même pour le savoir. Et cela me semble vrai même si on a du mal ainsi à expliquer pourquoi, dans les cas à fort enjeu, il y a une raison pratique décisive pour demander son chemin. Je ne vois pas non plus de raison de rejeter CA pour un grand nombre de cas et de voir dans la croyance comme disposition la base de la croyance. Mais en faire un principe qui vaudrait sans exception me semblerait aller contre l’intellectualisme que, par ailleurs, je défends comme principe de la vie de l’esprit, contre les pragmatistes. C’est ainsi que j’ai toujours lu Peirce et Ramsey : *amicus pragmaticus, magis amica veritas*.

Ad Tuzetum, de factis et valoribus

Giovanni Tuzet a parfaitement raison de trouver faible la thèse du soi-disant « effondrement » (collapse) de la distinction entre faits et valeurs de Putnam, et de vouloir conserver la distinction. Bien sûr cette distinction a toute une histoire, de Max Weber à Richard Rudner et aux expressivistes contemporains. Putnam a plus ou moins passé sa vie à rejeter les thèses positivistes et physicalistes qu’il avait adoptées dans sa jeunesse, puis celles qu’il avait

adoptées dans son âge adulte, jusqu'à finalement tomber dans une sorte de quiétisme wittgensteinien antiphilosophique. Il a d'abord rejeté la distinction entre théorie et observation, la théorie descriptive de la référence, la conception vérificationniste de la vérité. Ayant un temps adopté le réalisme en ontologie et en philosophie des sciences, il l'a rejeté aussi et a finalement adopté son réalisme « interne », s'est orienté vers une forme de néo-kantisme, puis de pragmatisme, puis de réalisme « naturel » et de pluralisme. Il a fini par critiquer toute ontologie, et notamment en éthique pour finir par exprimer sa sympathie pour Levinas (mais sans donner pour autant l'impression d'avoir fréquenté *Totalité et infini*). C'est à cette veine qu'appartiennent les thèses sur l'effondrement supposé de la distinction entre faits et valeurs. Tuzet montre que ses arguments ne sont guère convaincants²⁷. La soi-disant « interpénétration » des valeurs et des faits et la difficulté qu'il y a dans les termes « épais » comme « cruel » à distinguer la part descriptive et la part normative ne montrent pas qu'on ne peut pas tracer de distinction entre fait et valeur. Pour reprendre la célèbre phrase de Clémenceau sur la responsabilité des Allemands dans le déclenchement de la "Première guerre mondiale citée par Hannah Arendt, « Ça, je n'en sais rien, mais ce dont je suis sûr, c'est qu'ils ne diront pas que la Belgique a envahi l'Allemagne ». Clémenceau énonce bien un fait, quelle que soit la manière dont nous déterminons ce qu'est un fait. Il y a des faits putatifs ou non établis, qui doivent être reconnus par un tribunal, comme le fait que Lizzie Borden ait tué ses parents avec une hache, mais nous savons ce qu'il aurait fallu établir pour que ce soit un fait. Putnam s'appuie souvent sur les arguments de Quine sur l'indétermination de la référence et la relativité de l'ontologie (qu'il avait rejetés dans sa période réaliste antérieure) pour affirmer la relativité des faits aux descriptions et aux interprétations,

27 Des présentations récentes de la pensée de Putnam sur ces points ne font pas beaucoup progresser cette critique. Cf. H. Wagner « présentation » dans *Klësis*, 7, 2020, *Lectures de Putnam* (<https://www.revue-klesis.org/pdf/klesis-47-Putnam-01-Henri-Wagner-introduction-sur-l-unite-de-la-pensee-de-Hilary-Putnam.pdf>).

notamment le fameux exemple des descriptions de mondes « méréologique » et substantialiste de Goodman. Mais comme l'a montré Boghossian, tout ce que cet exemple montre est qu'il y a différentes descriptions possibles d'un même monde, pas qu'il y a deux mondes distincts. On pourrait en dire autant de la distinction entre faits et valeurs, si l'on imaginait un monde décrit comme établissant certains faits et un monde décrivant un autre ensemble de faits en fonction de valeurs distinctes. Pas plus convaincant n'est l'argument selon lequel la recherche scientifique de faits est gouvernée par des normes épistémiques, telles que la simplicité ou la cohérence. Est-ce que l'existence de ces normes, qui est indéniable, rend moins objective et plus « value laden » la recherche scientifique des faits, rendant ces faits relatifs à ces normes ? Nullement. La simplicité peut déterminer le choix de théories, mais même si les faits sont relatifs aux théories, les scientifiques finissent par s'accorder sur certains faits incontestables, même si les interprétations de ces faits peuvent diverger. Il est vrai que dans la physique fondamentale les batailles font rage et que nous avons affaire à des interprétations très distinctes qui peuvent conduire à penser que le réel nous est à jamais « voilé ». Mais même à supposer que ce soit correct – pour ma part je ne le crois pas – en quoi cela s'ensuivrait-il automatiquement que nous ne pouvons pas déterminer ce qu'est un fait dans des disciplines moins fondamentales que la physique fondamentale, et encore plus s'agissant de la distinction ordinaire entre fait et interprétation dans la vie quotidienne ? Je ne sais quasiment rien en physique quantique, ni en plomberie, mais si mon plombier me dit, alors que je vois clairement que mon tuyau fuit, que c'est juste une interprétation de ma part et qu'il peut remettre un rendez-vous à plus tard, j'estime avoir le droit de reconnaître ce fait, même si je suis prêt à me reconnaître plus tard – toujours au nom du factuel – comme ayant exagéré l'ampleur de la fuite.

Ce que je n'ai jamais compris, chez les auteurs qui comme Putnam entendent nier la distinction entre faits et valeurs, c'est comment ils entendent

poser le principal problème de la méta-éthique : les valeurs existent-elles ? Sont-elles des propriétés ou des entités autonomes indépendantes de nos attitudes ou dépendent-elles de celles-ci ? Quelle est leur structure ? Si l'on nie la distinction entre faits et valeurs, il est difficile de voir comment on pourra répondre à ces questions. Comment, en particulier, pourra-t-on identifier les énoncés portant sur les valeurs ? Si ces énoncés ne se distinguent pas d'énoncés descriptifs rapportant des faits, ou sont « interpénétrés » de descriptions factuelles, quel sera le critère de reconnaissance des valeurs ou des propriétés normatives ? Il faut pourtant bien que Putnam reconnaisse par un critère quelconque les valeurs épistémiques – celles de simplicité, ou de cohérence – s'il veut soutenir sa thèse selon laquelle elles infusent notre recherche scientifique. L'un des arguments de Putnam est que les non-cognitivistes présupposent une notion de fait obsolète, associée à la notion d'observation du positivisme logique ou à une conception réaliste externe du monde des faits. C'est peut-être vrai des conceptions émotivistes classiques, comme celles de Ayer et de Stevenson, mais cela ne l'est pas des positions expressivistes, comme celles de Blackburn ou de Gibbard. Putnam semble en fait considérer la distinction fait / valeur comme dénuée de sens, puisqu'il refuse de faire entrer les questions d'ontologie dans l'éthique. C'est aussi la raison pour laquelle il est toujours étrange de voir appeler « réalisme » des positions comme le soi-disant « realistic spirit » de Cora Diamond, comme le réalisme naturel de Putnam, et les autres réalismes autoproclamés qui sont supposés avoir vu le jour ces dernières années sous le nom de « nouveau réalisme »²⁸. Il y a sans doute de meilleures et de moins bonnes manières de tracer cette distinction, mais je me suis toujours demandé comment on pouvait être réaliste en éthique sans avoir de distinction claire entre faits et valeurs. Mais en fait, j'ai l'impression que ceux qui refusent cette distinction n'ont pas

²⁸ Ce n'est pas avec des incantations anti-ontologiques, au nom de Wittgenstein, de Cavell ou de Diamond que l'on pourra faire progresser ces discussions. Cf. Sandra Laugier, « Necrology of Ontology: Putnam, Ethics, Realism », *The Monist*, 2020, 103, p. 391–403.

du tout l'intention de défendre une conception réaliste quelconque en éthique. Ils voient l'éthique comme une manière de vivre. Mais il leur faut bien être en mesure de juger que certaines manières de vivre sont meilleures que d'autres, plus valables, plus fécondes, plus conformes à la nature des réalités morales, etc. Et s'ils renoncent à tracer une distinction entre ces valeurs et les faits qui décrivent ces manières de vivre et réalités, comment peuvent-ils avoir une position normative quelconque ?

La vérité est-elle une valeur ou une norme ? Ni l'un ni l'autre. La vérité est une propriété de nos énoncés (ou de nos propositions). Le fait qu'il soit vrai que Giovanni Tuzet soit un musicien de jazz n'a aucune valeur ni ne répond à aucune norme. C'est un fait, qui n'a pas plus de valeur que le fait qu'il neige en ce moment. Ce qui a de la valeur est la croyance vraie que Tuzet est un jazzman. La vérité est la condition de satisfaction de la correction de la croyance (voir ci-dessus ma réponse à Fassio). Il est bon de croire que Tuzet fait du jazz. Ou mauvais, si on se place du point de vue de ceux de ses amis qui auraient préféré qu'il devienne un musicien classique à la suite de Maurizio Pollini. Certaines croyances vraies sont utiles, et il est bon, en général d'avoir des croyances vraies. Mais il peut aussi être bon, ou utile, d'avoir des croyances fausses, par exemple de s'aveugler soi-même, quand connaître la vérité est trop coûteux. On peut être heureux sans connaître la vérité ni la chercher, et même malheureux quand on a accédé à la vérité, comme Adam et Eve s'en sont aperçus après avoir mangé la pomme. Hazlett 2013 en a tiré argument contre l'idée que la vérité puisse être une valeur intrinsèquement, et j'ai répondu dans mon article « Rambling on the value of truth » (2015). Le fait qu'il y ait des circonstances où la fausseté et le mensonge sont préférables au vrai n'entraîne en rien que la vérité ne soit pas une valeur. Mais je me suis efforcé de défendre l'idée que, s'agissant de la vérité et des notions épistémiques, la notion normative (au sens large) appropriée n'est pas celle de valeur, ou d'autres notions évaluatives, mais celle de norme. J'ai essayé de dire

en quoi elle consiste dans mes réponses à Fassio et à Logins ci-dessus. Le fait que dans les notions normatives (au sens large), je donne la priorité au déontique (ou aux normes au sens étroit) sur l'évaluatif ne signifie pas que j'exclue que la vérité soit une valeur. Elle l'est. Mais la question de savoir quelle relation il y a entre la norme et la valeur, dans le cas des normes et valeurs épistémiques et dans le cas des normes éthiques est complexe, et je l'ai relativement peu abordée (voir cependant Engel 2019).

Le point sur lequel Tuzet a des doutes dans mes thèses sur la normativité porte sur la priorité et l'exclusivité des raisons théoriques ou épistémiques (la vérité, la preuve) par rapport aux raisons pratiques de croire (Steglich-Pedersen 2006). Cette idée est étroitement liée à deux questions qui ont été très débattues dans la littérature récente sur la croyance. La première (qui descend en droite ligne des discussions classiques sur l'éthique de la croyance) est celle de ce que l'on appelle « le mauvais type de raison » : pourquoi les raisons pratiques de croire n'ont-elles pas la priorité et ne sont-elles pas de bonnes raisons de croire ? La seconde porte plus spécifiquement sur l'exclusivité des raisons épistémiques dans la délibération doxastique, et sur ce que Nishi Shah (2003) appelle, suivant Gareth Evans et Richard Moran, la « transparence » de la croyance par rapport à la question « Dois-je croire que P ? » : la réponse la plus naturelle et la plus immédiate vient quand on se demande simplement si P (cf. ci-dessous ma réponse à Van Loon). Je ne nie pas qu'on puisse avoir des raisons pratiques de croire, mais ces raisons sont des raisons de vouloir croire, c'est-à-dire de pouvoir obtenir, par notre croyance, tel ou tel résultat. Ce ne sont pas des raisons de croire. En d'autres termes, ce sont de pseudo-raisons, car seules les raisons épistémiques sont des raisons de croire. J'adopte sur ce point ce que l'on appelle la position sceptique quant au problème du mauvais type de raisons et je défends l'exclusivité des raisons épistémiques (Engel 2013b, 2019 et 2019 a). Tuzet soutient que l'empiétement pragmatique et les raisons pratiques peuvent influencer sur nos justifications épistémiques. Ici je ne

peux pas dire plus que ce que je dis dans ma réponse à Vollet²⁹. J'admets cette influence sur la formation des croyances, mais pas sur leur évaluation.

Tuzet entend tirer argument de la conception de Ramsey sur la relation entre vérité et succès, que j'ai en partie défendue dans *Ramsey, vérité et succès* (2000, avec J. Dokic) pour soutenir qu'il y a « deux valeurs » de la vérité, l'une épistémique, l'autre pratique. Le principe dit que « les conditions de vérité d'une croyance sont identiques aux conditions de succès d'une action basée sur cette croyance ». Mais comme Dokic et moi nous le soutenons dans notre livre, ce principe n'est pas correct sans réserves. Il faut ajouter des conditions holistiques sur les croyances, peut-être du type de celles que Davidson énonce dans sa théorie de l'interprétation. Et il ne porte pas sur la vérité, mais sur les conditions de vérité, puisque, comme Tuzet a raison d'y insister, il n'implique en rien la thèse pragmatiste qui identifie la vérité et le succès. Tuzet a parfaitement raison de dire que, si l'on admet le principe de Ramsey, on doit admettre que la vérité est une condition du succès des croyances, même si l'inverse n'est pas vrai. En ce sens on peut dire que la vérité est utile, ou est une valeur *mutatis mutandis*. Mais la thèse de Ramsey sur la vérité et le succès n'est pas une thèse sur la valeur de la vérité, ni sa définition. C'est une thèse sur les conditions de vérité, ou les contenus de croyance. Qui nierait que la justification épistémique ne peut pas assurer, dans la majeure partie des cas, le succès pratique ? En ce sens le principe Connaissance-action que j'ai évoqué plus haut dans ma réponse à Vollet, devrait être en harmonie avec les thèses de Ramsey. Mais quand je parle de priorité des normes épistémiques de la croyance, je ne dis pas la même chose que ce que Tuzet a en tête. Je parle d'abord de normes, et pas de valeurs, et rejette la conception téléologique du « but de la croyance » (Engel 2005, 2013). Je défends le principe de l'exclusivité des raisons épistémiques, la position sceptique sur le mauvais type de raison. Et la norme de la croyance n'implique rien quant à la valeur de la vérité, ou

²⁹ Et que j'avais déjà données dans ma réponse à son article sur *Va savoir !* « Comment rester insensible, réponse à G. Tuzet », *Revue philosophique*, 4, 2008, p. 477-481.

sur la valeur de la connaissance. Je crains donc sur ces points d'être en désaccord avec Tuzet, même si je trouve son pragmatisme tout à fait respectable et digne d'intérêt, à la différence du pragmatisme relâché de Putnam.

Ad Loonam, de responsibilitate epistemica

Marie Van Loon a parfaitement raison de trouver que je n'en dis pas assez sur la responsabilité épistémique et que la conception que j'esquisse dans mon article « Epistemic responsibility without epistemic agency » (2009a) est peu claire. J'en dis un peu plus dans mes autres articles sur le sujet (Engel 2002, 2009c, Engel 2010 et 2013c, et dans mes écrits sur la norme de la croyance), qu'elle ne mentionne pas. Peut-être aurait-elle été moins perplexe vis-à-vis de mon article si elle avait aussi lu ces autres travaux. Tout ce qu'elle dit est très utile et juste, mais je vais essayer de préciser un peu plus.

La conception ordinaire de la responsabilité repose sur l'idée qu'on est responsable seulement de ses actions et de ce pour quoi on est un agent, et elle semble exclure les actions que nous faisons mais qui échappent à notre contrôle autant que les états mentaux qui ne manifestent pas, de prime abord, d'agir, tels que nos croyances, nos désirs, et nos émotions. Le critère de base de cette conception commune de la responsabilité est l'agentivité, et le critère de l'agentivité est le caractère volontaire ou intentionnel, au sens le plus classique du terme : on est agent d'une action A si l'on fait A intentionnellement, si l'on a des raisons de faire A, et si l'on est libre de le faire au sens où l'on aurait pu faire autrement. Il y a bien entendu des difficultés bien connues de cette conception standard (absence de chaînes causales déviantes, condition contrefactuelle, etc.). Ce que je voulais essayer de dire dans mon article de 2009a était qu'il y a une notion d'agentivité qui ne suppose pas cette condition de volonté ou d'intention libre et qui correspond cependant à une notion parfaitement acceptable de responsabilité. Mais je n'entendais pas développer

cette notion pour les actions en général, mais seulement pour le domaine des attitudes épistémiques, en particulier la croyance. J'entendais, par cette discussion, donner suite aux réflexions que j'avais menées, depuis les années 90, sur la croyance et la volonté (cf. par exemple Engel 2014). Il y a évidemment un sens dans lequel on peut être un agent de ses croyances et en être responsable au sens le plus ordinaire : c'est le sens où l'on peut volontairement se causer soi-même à avoir des croyances, en intervenant sur les conditions de leur production (par l'effet d'une drogue par exemple). C'est ce qu'on a appelé contrôle causal ou manipulatif (Hieronymi 2006). Mais ce n'est pas le sens qui m'importait. Celui qui m'importait concerne les circonstances où, du seul fait qu'on a des raisons de croire quelque chose, et où l'on est capable de prendre conscience de ces raisons, de les évaluer et de répondre à ces raisons, on peut être dit contrôler ses croyances. Toute la question est : peut-on avoir sur ses croyances ce type de contrôle, qu'on peut appeler évaluatif³⁰? Et la question supplémentaire est : s'il y a ce type de contrôle, suffit-il à assurer un agir épistémique, et par là une forme de responsabilité ? Ma réponse était : oui, il y a ce type de contrôle, mais il n'assure pas un agir épistémique, contra Hieronymi. Il assure pourtant une forme de responsabilité épistémique. Je n'entendais certainement pas dire que ce type de contrôle évaluatif est nécessaire à la responsabilité épistémique, puisqu'on peut être responsable de ses croyances au sens causal ou manipulatif. Cependant ce dernier me semble relever de la responsabilité sur les actions : se causer à soi-même à croire quelque chose en faisant de sa croyance un instrument en vue d'une fin (par exemple croire qu'on va guérir en vue de guérir) est une action, mais pas une formation épistémique de croyance. Je reste ici fidèle à ma position sur le volontarisme doxastique et sur le mauvais type de raison. Je ne suis pas, comme semble le penser Van Loon,

³⁰ C'est le terme de de Hieronymi 2006, 2008, qui en réalité s'inspire de Shah 2003 qui est ma source principale d'inspiration. Plus tard, comme le note Van Loon, McHugh a parlé de contrôle attitudinal, sans que je sache bien si c'est le même sens que celui de Hieronymi.

agnostique au sujet de la question de savoir si ma conception de la responsabilité épistémique dépend de celle qui s'applique aux actions. Je réponds négativement à cette question. Mais je voulais dire qu'elle était au moins suffisante. J'aimerais proposer une condition nécessaire et suffisante, mais je n'en ai pas dit assez dans cet article pour avoir cette ambition. Je voulais seulement attirer l'attention sur la possibilité d'une responsabilité sans agir épistémique.

Il y a en fait trois grands modèles de l'agentivité. Il y a le modèle traditionnel aristotélicien : un agent est celui qui agit pour des raisons, au terme d'un raisonnement pratique éclairé par l'intellect. Celui, largement partagé par les empiristes et les rationalistes classiques est volontariste et volitionniste : la volonté est libre et cause des actions via des actes mentaux de volition. Et il y a le modèle kantien, qui assimile comme les autres l'agir à la volonté et à l'exercice de la raison, mais qui met celle-là sous le contrôle de celle-ci, en définissant la liberté comme autonomie et conformité à la loi. C'est ce type de modèle, révisé à la lumière des débats sur la nature de l'action, des raisons, et du libre arbitre, que défendent, au sein de la philosophie contemporaine, des auteurs comme Rawls, Nagel, Korsgaard, Susan Wolf, Scanlon, McDowell, Skorupski, Burge, Hieronymi et bien d'autres. Ce qui caractérise ces conceptions, à l'exception sans doute de celle de Hieronymi, est qu'elles définissent une forme d'agentivité – et donc de liberté au sens de l'autonomie kantienne – épistémique qui passe par la réflexivité. On ne peut avoir le contrôle actif sur ses croyances en ce sens que si l'on est capable d'être conscient de celles-ci réflexivement, c'est-à-dire non seulement en ayant des croyances sur ses croyances, mais en les faisant siennes, et en en faisant l'expression de soi-même et en se reconnaissant comme agent. Le problème que je soulevais, à la suite de Owens 2000, dans Engel 2009 (voir aussi Engel 2002, et contre McDowell 2009c) au sujet de ce type de contrôle – qu'on peut appeler réflexif – est que l'on ne voit pas en quoi le fait d'accéder

réflexivement à ses croyances peut impliquer une forme d'action. Il y a certainement des actions mentales - juger, porter son attention vers quelque chose, réviser ses croyances, les maintenir, les affirmer – et des états mentaux actifs - un certain type d'imagination, ou l'activité de deviner. Mais le seul fait de prendre conscience de ses croyances ou de ses pensées n'est pas en lui-même une forme d'action, et ne se conforme pas aux critères ordinaires. On peut admettre que c'est une condition nécessaire d'une action, mais ce n'est pas en soi une action, au moins au sens ordinaire. C'est pourquoi je trouvais métaphorique la notion d'agir épistémique. Quelle était alors ma thèse ? Elle est en fait très proche de celle des auteurs qui, comme Shah 2003 et Hieronymi 2006, admettent que la norme de la croyance gouverne la délibération doxastique, mais ne comprennent pas ce guidage, ou comme je préfère dire avec Shah, cette régulation de la formation délibérée de croyances comme issue d'un contrôle réflexif. Ils la comprennent comme une capacité à répondre à la question « est-ce que je crois que P ? » par l'assentiment à P, c'est-à-dire comme une condition de transparence. J'ai beaucoup commenté cette condition dans d'autres articles (2007, 2013) et je la discute dans *Les vices du savoir*. Cette capacité consiste non pas à s'élever au niveau réflexif, mais au contraire à descendre au niveau de la croyance du premier degré. C'est une capacité psychologique, étroitement liée à la connaissance de soi. On peut contester qu'elle existe, et qu'elle vaille pour tous les types de croyances (elle ne vaut pas pour celles qui sont purement dispositionnelles). Mais c'est une capacité nonobstant, au sens où c'est une disposition, quand on se demande si P, à trouver la réponse non dans son for intérieur ou par introspection, mais directement, au contact du monde (comme le dit Gareth Evans: mes yeux sont ouverts vers l'extérieur). C'est une forme d'évaluation sans réflexivité, qui suppose une reconnaissance implicite de la norme de vérité, et par laquelle le sujet se montre sensible aux raisons de sa croyance (les raisons évidentielles, et en ce sens la propriété de transparence est étroitement liée à la thèse

évidentialiste que je défends par ailleurs contre le pragmatisme doxastique). Cette capacité selon moi n'est pas une forme d'action mentale, même si elle est une précondition d'actions mentales, telles que le jugement et l'assertion, ou l'activité d'enquête. C'est en ce sens que je disais qu'elle ne produit pas d'agir épistémique, mais qu'elle en est la préparation. Van Loon semble trouver problématique le fait qu'il s'agit d'une capacité, qui n'est pas nécessairement actualisée. Mais je ne vois en quoi cela pose problème. On peut être responsable comme parent, comme directeur d'une institution, de son chien, sans actualiser tout le temps ou même seulement quelquefois les comportements ou attitudes qui fondent cette responsabilité. Semblablement de ses croyances.

En quel sens la simple possession de cette capacité – que j'appellerai capacité de régulation doxastique, au risque de faire un peu pompeux - assure-t-elle la responsabilité ? Elle ne l'assure pas au sens où la responsabilité implique l'agir, puisque je veux parler d'une responsabilité épistémique. Elle l'assure au sens où la possession de cette capacité est la condition nécessaire à la prise de contrôle par un sujet de ses croyances comme les siennes propres, en s'engageant vis-à-vis d'elles, par le biais d'inférences, d'assertions. On est responsable de ses croyances si on les tient comme siennes et si l'on est prêt à les utiliser dans des inférences, à répondre à des raisons qu'on tient comme objectives. Cette condition à mes yeux est très proche de celle que Sydney Shoemaker, dans ses analyses du paradoxe de Moore (étroitement lié aux problèmes dont il est question ici) (Shoemaker 1996), appelle la « condition de non cécité vis-à-vis de soi » (*self blindness*). Cette condition n'est pas très différente de celle des kantians, à cette nuance près que je ne vois dans cette capacité ni réflexivité ni action, et que je n'y vois pas de forme de liberté. On peut être parfaitement passif quand on a cette capacité. Mais on exerce cependant un contrôle. C'est pourquoi je disais que cela se distingue de celui qui subit *the passing show*. À supposer que Marie Van Loon accepte ma

proposition, je suppose qu'elle ne serait pas satisfaite par ce qu'elle considère comme une condition nécessaire de la responsabilité, le fait de pouvoir être sujet de blâme. Il y a différentes sortes de blâme. J'avoue que cela ne me semble pas une condition nécessaire pour la responsabilité épistémique, sauf si l'on associe systématiquement celle-ci à l'action et la croyance à l'action, ce que j'entendais refuser. Dans le cas des croyances on peut être blâmé ou loué pour leur contenu – raciste ou stupide par exemple – mais le plus souvent parce qu'on est le type de personne qui forme ces contenus. Ce qu'on blâme chez le raciste et le crétin n'est pas tant le fait qu'il croit que sa race est supérieure ou des choses idiotes que le fait qu'il est enclin à former ce type de croyance et à agir sur la base de celles-ci en diverses circonstances³¹. Évidemment, une capacité qui ne serait jamais exercée, comme celle d'être courageux sans avoir jamais manifesté son courage, serait problématique. Mais je suppose que le sujet dont je dis qu'il est responsable sans pour autant être un agent épistémique n'est pas quelqu'un qui n'exerce jamais cette responsabilité. La capacité de régulation doxastique implique, dans la mesure où elle suppose un sujet qui se conçoit comme répondant à des raisons, la capacité de donner ces raisons, et de répondre à des critiques. Elle est en effet liée à la notion de vertu épistémique, que je ne développais pas dans mon article de 2009, mais que j'ai essayé de développer par la suite en indiquant sa relation aux normes et aux raisons de croire (Engel 2019). On peut bien, comme Van Loon, trouver « faible » cette notion de responsabilité (en effet on ne va pas poursuivre pénalement, mettre au ban de la société, ou même manifester sa désapprobation ou son mépris pour ceux qui y dérogent), mais elle me semble suffisamment forte pour fonder un certain type d'autorité épistémique minimal.

31 C'est en gros l'analyse que je fais de la sottise dans Engel 2019. Je cite souvent Lichtenberg : « *Ne pas juger les hommes sur leurs opinions, mais sur ce que leurs opinions ont fait d'eux.* » Ce qui rend les gens bêtes, c'est le fait qu'ils n'assument pas la responsabilité de leurs croyances, et en sont le jouet, et acceptent de l'être.

Van Loon a parfaitement raison de dire qu'un sujet irrationnel, comme l'exemplifient les cas d'auto-duperie et les croyances délirantes (mais on pourrait dire à peu près la même chose sur l'*akrasia*) est de prime abord un sujet qui n'exerce pas sa responsabilité épistémique. Mais il y en a des degrés. On distingue habituellement la duperie de soi du fait de prendre ses désirs pour des réalités. La première a beau être, comme la seconde produite par un désir, le sujet n'y a pas la même attitude : celui qui prend ses désirs pour des réalités n'a pas nécessairement accès, ni la capacité d'avoir accès, à sa croyance : il saute, comme on dit, sur la croyance qu'il désire avoir. Le second a cette capacité, et c'est précisément parce qu'il exerce sa formation de croyance en fonction de l'*evidence*, et a la capacité de la tenir comme une croyance, qu'il forme, sous l'influence du désir, la croyance contraire. J'ai jadis analysé (Engel 1995) cette formation comme n'étant pas une formation de croyance, mais d'acceptation. Cela me semble à présent une condition trop forte, et justement qui implique trop une forme d'action (au sens que je donnais à « acceptation »). Il me semble suffisant de dire qu'il s'agit d'une croyance normale, c'est-à-dire formée en réponse à des raisons. Et pourtant il y a dans la duperie de soi une croyance irrationnelle, donc une formation de croyance non responsable. L'agent forme cette croyance, a conscience d'en avoir une autre incompatible, mais la forme quand même. Mais ce n'est pas une action. Il ne choisit pas, et n'exerce pas sa volonté, comme dans un jugement (à la différence de ce qui se passe dans l'*akrasia*). Cela me semble confirmer mon analyse : il y a formation de croyance non responsable, mais sans agir épistémique. Il y a donc chez ces sujets à la fois la capacité à former des croyances de manière responsable, mais aussi à ne pas le faire. Dans le cas des croyances délirantes, c'est *mutatis mutandis* la même chose, mais il est loin d'être évident que ce soient toujours des croyances, autrement dit qu'on doive adopter ce qu'on appelle le « doxasticisme » au sujet des *delusions* (j'ai cependant endossé cette thèse dans Engel 2001). Mais quand celles-ci

impliquent des formations de croyance, il me semble en effet que la capacité de régulation doxastique cloche. Les gens en sont-ils responsables ? La plupart du temps non.

Ad Galtierum, de conceptibus

Je partage avec Benoît Gaultier son diagnostic sur l'antimétaphysique contemporaine. Jadis ceux qui étaient contre la métaphysique étaient des positivistes obtus ou des heideggeriens bornés. A présent ce sont des wittgensteiniens subtils ou des heideggeriens reconstruits en post-austiniens. Mais ceux qui sont « pour » la métaphysique ne sont pas plus fréquentables, quand ils prônent le « nouveau réalisme » ou le néo-whiteheadisme. Reste-t-il une place pour la métaphysique sérieuse ? Oui, dans la tradition du premier Brentano et de Meinong, dans celle des Cambridgiens, chez quelques Australiens et Américains amis de Kripke et Lewis, mais qui donnent souvent l'impression de réinventer la roue. Le projet d'une « métaphysique descriptive » ou d'une géographie des concepts au sens de Strawson et Ryle n'est plus aussi attirant que quand j'étais étudiant. Mais cela ne veut pas dire qu'il soit obsolète. Du moins est-ce l'opinion de Benoît Gaultier. Je suis d'accord avec lui. Mais quel est son rapport avec la métaphysique constructive ou spéculative ? Doit-on s'arrêter à lui, et laisser de côté tout projet métaphysique dogmatique au sens kantien, ou bien la métaphysique et l'ontologie ont-elles encore un sens ? Je crois qu'elles en ont encore un.

Benoît Gaultier s'adresse à un vieux problème qui existe depuis les débuts de la philosophie analytique, qu'on peut raconter *ab Urbe analytica condita* : à supposer que l'analyse soit la bonne méthode en philosophie (ce que nient les Hegéliens et leur descendance), de quoi est-elle l'analyse ? Les *psychologisti* du XIXe siècle soutenaient qu'on analyse les représentations dans l'esprit, comme on analyse les atomes des corps en chimie. Les néo-kantianiens soutenaient qu'on analyse les concepts a priori de l'entendement. Fregeus, et dans une certaine

mesure les Austriaci, soutenaient qu'on analyse des pensées, entendues comme des propositions éternelles et individuées par leur sens, indépendamment de toute représentation. Russell et Moore, dans leur période réaliste, soutenaient qu'on analyse, à travers la logique, la nature de la réalité. Vinrent les positivistes, et Ludovicus I, qui soutinrent que l'on analyse la signification des énoncés de la science, certains empiriques, d'autres a priori et relatifs à des règles, puis les oxoniens inspirés par Ludovicus II, qui soutinrent qu'on analyse les significations des mots du langage ordinaire. Là-dessus introit Quineus, qui rejeta la distinction analytique/ synthétique, ouvrant la vanne à un retour des *psychologisti* et des *metaphysici*, si bien que la boucle semblait être bouclée, et qu'on soit repartis, à un siècle de distance, pour un tour...

Benoît Gaultier s'interroge sur la nature de l'analyse des concepts en philosophie, à partir essentiellement des discussions récentes qui ont opposé des tenants de l'analyse conceptuelle classique et des philosophes de tendance naturaliste. Ses conclusions – qu'on ne saurait se passer de l'analyse conceptuelle et qu'elle constitue une connaissance a priori – sont correctes et je les partage. Mais il me semble, quand il veut critiquer la position de Timothy Williamson sur ces sujets, qu'il ne représente pas correctement ses thèses, ni les miennes quand je les ai discutées notamment dans Engel 2016. J'ai à la fois exprimé ma sympathie pour les positions de Williamson contre l'identification de la philosophie à l'analyse conceptuelle et pour l'analyse métaphysique, mais refusé son bannissement de l'a priori.

Les philosophes d'Oxford des années 50 et 60 du siècle dernier soutenaient que la philosophie est essentiellement de l'analyse conceptuelle, et que l'instrument privilégié de cette analyse est l'étude des significations des expressions du langage ordinaire. Un certain nombre d'entre eux réagissaient contre le positivisme logique et l'usage des langues formelles en philosophie mais ils partageaient avec ces derniers un rejet de la métaphysique. Ce n'était pas la position de Strawson, même si ce dernier partageait avec eux le rejet de

la métaphysique au sens dogmatique : il prônait le projet néo-kantien d'une métaphysique « descriptive » analysant notre « structure conceptuelle » à partir de notre langage. Il n'est pas aisé de voir exactement quelle place occupait la pensée de Wittgenstein II dans ce paysage. D'un côté il semblait l'inspiration principale de la philosophie du langage ordinaire et de son déflationnisme métaphysique, de l'autre ses interprètes comme Anscombe et Geach mettaient ses analyses au service d'une théorie néo-thomiste qui pouvait difficilement passer pour rejeter toute métaphysique – au moins celle d'Aristote et de l'Aquinat³². Pour comprendre, je crois, la position d'Anscombe et Geach, il faut distinguer deux niveaux d'analyse, qu'on trouve chez Aristote : un niveau dialectique, où l'on analyse les sens des mots dans la langue ordinaire et les significations des notions philosophiques exprimées par les prédécesseurs, et un niveau spéculatif ou constructif, où, à partir des significations dégagées par le premier niveau, on propose des thèses sur les objets de « la science recherchée » : la nature de la substance, des essences, des formes de prédication, de l'être divin. Mais beaucoup de philosophes analytiques, surtout dans la tradition oxonienne, s'arrêtent au niveau dialectique : la « métaphysique » se réduit pour eux à l'analyse soit logique soit du langage ordinaire, et le niveau spéculatif et ontologique est laissé de côté, peut-être visé, mais sans cesse différé : on ne l'applique pas à une ontologie formelle, ni à l'analyse de la nature³³. D'autres philosophes analytiques, encouragés par la libération des scrupules métaphysiques par Quine, se sont lancés, comme Kripke, Lewis, Armstrong, dans l'analyse métaphysique directe. Certes ils formulent leurs théories dans le langage de la logique, et partent des significations du langage ordinaire, mais ils articulent une théorie des

32 En France, les deux inspirations coexistent : un auteur comme Vincent Descombes semble avoir intégré à son projet une métaphysique descriptive, ou purement grammaticale, à l'instar de Wittgenstein, de Hacker, peut-être de Geach quand il écrit sur les actes mentaux, et un auteur comme Pouivet a épousé la voie théologique des mêmes Geach et Anscombe.

33 Voir outre les grands livres de Brentano, Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF 1962, et toute la grande tradition oxonienne de Ross, G.L. Owen à Ackrill et Barnes.

essences, des possibles, de la nécessité, du monde et du cosmos, jusqu'à finalement revenir souvent à la « grande métaphysique » spéculative. Mais là aussi même quand ils ont ce projet, ils ont des attitudes souvent divergentes. Un auteur comme Lewis, par exemple – mais il est paradigmatique tant il a influencé la philosophie analytique de la fin du vingtième siècle – part d'analyses logiques des conditionnels, des expressions modales, de la prédication, de la signification, mais il a un plan d'analyse métaphysique. Mais d'autres auteurs, comme Armstrong ou Lowe, ne s'encombrent pas d'analyses conceptuelles. Ils entendent directement, sans intermédiaire linguistique, construire leurs objets. Dans certains cas, ils refusent, comme E. J. Lowe, de passer par une quelconque théorie de notre connaissance des essences ou des natures et ils semblent, à l'instar de Husserl, ou peut-être de Russell et Moore à leurs débuts, recourir à une intuition des essences. Dans d'autres cas, ils pratiquent une métaphysique scientifique, visant à valider les catégories métaphysiques par les données et théories scientifiques. Le problème est que ces dernières sont susceptibles d'interprétations variées : par exemple la mécanique quantique autorise-t-elle une forme de dispositionnalisme ou de métaphysique des pouvoirs, et laquelle ? Mais une chose est sûre : la métaphysique que pratiquent les philosophes analytiques ne peut pas être pratiquée sans règles, sous la forme de spéculations débridées, à la manière de soi-disant « retours à la métaphysique » inspirés par Plotin, Whitehead ou Schelling³⁴. Cela signifie que la métaphysique, si elle doit être sérieuse, ne peut pas se pratiquer hors sol. Elle doit être ancrée méthodologiquement au moins, et peut être de manière plus contrôlée, par des analyses conceptuelles.

Benoît Gaultier énumère quatre conceptions des tâches de l'analyse conceptuelle en philosophie et de ses relations avec une possible analyse métaphysique des essences et de la nature des choses : (i) la conception, en gros wittgensteinienne (Hacker, Glock) ou peut être strawsonienne selon

³⁴ Je les ai critiqués dans Engel, « Le réalisme kitsch », Cahier Zilsel, 2015 (<https://zilsel.hypotheses.org/2103>).

laquelle la philosophie n'est que de l'analyse conceptuelle comme analyse des significations et que celle-ci est, *ipso facto*, l'analyse des essences : il n'y a pas d'autre essence que celle que recèlent nos concepts incarnés dans notre langage et notre « structure conceptuelle commune » ; (ii) la conception (en gros celle de Lowe, si je la comprends bien) selon laquelle l'analyse des concepts est une analyse des essences par une forme d'intuition directe (iii) la conception, en gros naturaliste, selon laquelle l'analyse conceptuelle ne se distingue pas de l'analyse empirique et scientifique : si on découvrait que tel ou tel de nos concepts n'a pas de référent, il faudrait abandonner le concept en question, et (iv) la conception dite du « plan de Canberra » de Frank Jackson selon laquelle on peut faire une analyse en gros fonctionnaliste (via des énoncés de Ramsey) qui énoncent des possibilités conceptuelles, pour ensuite envisager une réduction de ces relations fonctionnelles à la physique.

Je ne sais pas si Gaultier entend dire que la liste de ces conceptions (i)-(iv) est exhaustive, mais pour ma part j'en vois au moins trois autres qui ont été discutées dans la philosophie contemporaine : (v) l'analyse carnapienne en mode formel qui établit, dans un formalisme approprié, des définitions des concepts (vi) l'analyse des concepts au sein d'une théorie de la signification à la Tarski dans le style de Davidson, ou en termes d'une théorie des conditions d'assertion dans le style de Dummett (vii) l'analyse des concepts comme représentations mentales ou capacités cognitives qui donne la priorité à l'esprit par rapport au langage (Fodor, Evans, Peacocke). Quoi qu'il soit, toutes ces conceptions doivent répondre à la question : dans quelle mesure l'analyse conceptuelle nous dit-elle quelque chose de la réalité ou des entités qui tombent sous ces concepts ? Selon la conception de Strawson, dont s'inspire plus ou moins Hacker, il s'agit d'analyser notre structure conceptuelle commune, à travers notamment l'emploi des expressions linguistiques, surtout des termes singuliers et des prédicats. C'est une forme d'idéalisme transcendantal, que Hacker a jadis défendue comme lecture de Wittgenstein

dans *Insight and Illusion*. Les concepts forment une structure a priori à travers laquelle nous pensons la réalité, mais nous n'avons aucun accès la nature des choses telles qu'elles existent en soi. Dans la version wittgensteinienne, l'essence est dans la grammaire. Selon la conception de l'intuition des essences (Lowe) nous avons, via nos concepts, accès directement à la réalité. Selon la conception naturaliste, l'analyse conceptuelle ne joue aucun rôle : nous accédons à la réalité par notre expérience et par la science, et rien n'est a priori. Selon la conception de Canberra, l'analyse conceptuelle nous dit ce qui est possible, et la science, qui en dernier se réduit à la physique, nous dit ce qui est réel.

Je suis d'accord avec Benoît Gaultier pour à la fois rejeter les positions (i), (ii) et (iii). (i) la thèse que l'analyse des concepts est nécessaire et suffisante pour déterminer l'essence des choses sonne en effet comme une forme d'idéalisme. (ii) sonne comme une analyse des essences à la Husserl, mais la réduction phénoménologique en moins. Cela ressemble plutôt à la position défendue par Moore en 1900 dans « The nature of judgement » (et peut être à celle de Russell dans ses *Principles* de 1903), quand il disait que les propositions sont faites de concepts, et qu'analyser les concepts c'est analyser la réalité. La position (iii), le naturalisme radical, que Gaultier associe à Papineau et Kornblith, correspond soit à un réductionnisme, soit à un éliminativisme. Les deux, comme on sait, sont souvent difficiles à distinguer, mais quand Gaultier suggère que selon (iii), si nous découvrons qu'une entité désignée par un concept n'a pas de référence dans la réalité – par exemple que le concept de « croyance » ne correspond à aucun processus ou type de processus cérébral ou même fonctionnel – alors c'est qu'il n'y a pas de croyances. C'est en effet, en gros, la thèse des Churchland, de Stich. Je ne suis pas sûr que ce soit celle de Kornblith, qui me semble plutôt un réductionniste. Il considère dans *Knowledge and its place in nature*, que l'on peut traiter la connaissance comme une espèce naturelle, dont nous avons, au niveau conceptuel, une caractérisation superficielle, ou

provisoire, mais dont nous pourrions, comme pour l'eau, ou l'or, trouver sa structure profonde, dans des traits propres à la cognition animale, communs à toutes les espèces, et au moins aux humains et mammifères et primates. Reste la position (iv), celle du plan de Canberra, qui confère une autonomie relative à l'analyse conceptuelle, mais relative seulement car c'est au niveau de la réduction physique que l'on trouvera ce qui est réel. Je ne suis pas parvenu à comprendre si Gaultier accepte les critiques données par Papineau de cette position – autrement dit qu'elle se réduit à un naturalisme pur et simple³⁵.

Je ne suis pas parvenu non plus à comprendre pourquoi Gaultier assimile la position de Williamson, notamment (2008), à celle des naturalistes (iii). Tout d'abord Williamson n'a jamais professé le naturalisme. Il l'a au contraire rejeté (Williamson 2011) et ses positions au sujet de la philosophie expérimentale sont assez claires aussi. Sa position n'est donc pas celle de Papineau. Quand il dit, en relation avec les cas Gettier, qu'ils ne nous apprennent pas seulement quelque chose à propos de notre concept de connaissance, mais qu'ils sont des expériences de pensée portant sur des possibilités réelles, et pas seulement conceptuelles, il veut dire que ces expériences de pensée portent sur la nature de la connaissance. Cela a des affinités avec la position de Canberra. C'est en effet une profession de réalisme. Mais est-ce une profession de naturalisme ? Gaultier attribue à Williamson l'idée que si on venait à découvrir que notre concept de connaissance ne correspond en rien à ce que nous pourrions découvrir, empiriquement, sur la connaissance comme chose ou propriété réelle, alors nous devrions dire que nous n'avons pas de connaissances. Il trouve, à juste titre, cette idée absurde (je l'ai rejetée jadis pour la croyance cf. Engel 1989). Mais jamais Williamson n'a soutenu quoi que ce soit de ce genre. Gaultier dit (p. 20) : « Williamson a avancé l'idée que la connaissance soit un état mental sui generis (rendant ainsi possible qu'elle soit une espèce naturelle) dans lequel ne sont pas ceux dont les croyances ne constituent pas

35 Ce n'est en tous cas pas l'idée de Tiercelin 2002 quand elle expose cette position.

des connaissances. Mais il fallait que cette idée soit celle d'un auteur comme Williamson pour qu'elle ne soit pas immédiatement jugée absurde. » Mis à part le fait que je ne comprends pas la syntaxe de cette phrase, je ne vois pas en quoi l'idée que la connaissance serait un état mental sui generis implique ou rend possible qu'elle soit une espèce naturelle, ni en quoi le fait de défendre le primat de la connaissance ou le fait que ce n'est pas un état conjonctif (croyance + justification + vérité) est « absurde ». On aimerait au moins savoir pourquoi. À ma connaissance Williamson n'a jamais soutenu que l'enquête empirique et scientifique sur la connaissance, comme celle que nous donnent la psychologie ou les sciences cognitives avait la moindre valeur en épistémologie et en métaphysique. Quand il dit que l'expérience de pensée de Gettier porte sur des cas possibles et en même temps permet de déterminer l'essence de la connaissance, il rejette l'idée que nos réponses pourraient déterminer empiriquement ce qu'est la connaissance et celle selon laquelle elle dit seulement quelque chose sur notre concept de connaissance (j'ai analysé sa conception des expériences de pensée dans Engel 2011). Je crois que son opposition est avant tout à l'analyse conceptuelle oxonienne, dont le dernier représentant radical sur place (à pas plus de 6 miles de Carfax) est Peter Hacker. En revanche il admet que l'analyse des possibilités est une analyse de possibilités réelles, et non pas seulement conceptuelles. Cela reste une analyse conceptuelle et logique, parce qu'il faut passer, notamment, par la logique épistémique et la logique modale pour comprendre les relations entre des concepts comme ceux de croyance et de connaissance. Mais cette analyse n'est pas celle de la grammaire des mots « savoir » ou « croire ».

Je ne m'attarderai pas plus dans l'exégèse de Williamson, même si je pense que ma conception est compatible avec la sienne sur certains points, mais pas tous (cf ci-dessous ma réponse à Mulligan). Tout d'abord, j'accepte la thèse qu'il y a un niveau d'analyse philosophique qu'on peut appeler conceptuel, où il s'agit de déterminer ce que sont nos concepts. Ici je suis Peacocke (et son

vocabulaire néo-fregéen) : il faut distinguer le niveau du sens et le niveau de la référence. Les concepts sont associés à des conditions de possession, qui sont a priori. Mais cela ne veut pas dire qu'on ne les détermine que par des intuitions, ou de significations. Il faut aussi déterminer leur référence, en quoi ils s'ancrent dans les choses. Dans le vocabulaire de Peacocke et de Boghossian, il faut intégrer l'épistémologie des concepts avec leur métaphysique (cf. l'analyse par Tiercelin 2011, de ce « défi de l'intégration »). Cela veut dire que l'analyse conceptuelle ne suffit pas seule. Les concepts doivent pouvoir porter sur une réalité. Dans l'article (Engel 2016) que Gaultier critique, je proposais que l'analyse conceptuelle ne détermine pas directement l'analyse des choses (par exemple notre concept de connaissance la connaissance) mais que la première constitue la prémisse d'une inférence à la meilleure explication quant à la nature de ce qui tombe sous les concepts. Je pense que nous appréhendons le concept de connaissance essentiellement en nous interrogeant sur notre concept, mais j'admets aussi que la connaissance n'est pas entièrement déterminée par le concept que nous en avons. Si nous venons à découvrir, par la psychologie, la neurophysiologie et l'éthologie, que les animaux traitent l'information d'une certaine manière, capable d'être véridique et fiable, il me semble que cela confirmera l'idée qu'ils disposent – réellement – d'une capacité de connaissance, et que celle-ci n'est pas seulement un concept que nous entretenons. En ce sens j'admets que la recherche empirique peut confirmer, ou infirmer partiellement, nos concepts, et donc que la frontière entre le conceptuel et le non conceptuel, l'a priori et l'a posteriori, n'est pas toujours nette. C'est ce que soutient Williamson (Boghossian et Williamson 2020). Mais je m'accorde avec lui pour dire que nous avons peu de chances de découvrir par une enquête scientifique les propriétés de la croyance et de la connaissance, et sur le fait que l'on ne peut pas dire que la connaissance philosophique est et doit être uniquement conceptuelle, comme le soutiennent les wittgensteiniens. Par exemple, je crois que ce qu'on peut savoir sur la

couleur ne tient pas uniquement à la grammaire des concepts de couleur. Il me semble qu'on doit savoir aussi quelque chose des couleurs elles-mêmes. Mais je n'ai pas de solution simple à la relation entre les deux. Il est très plausible aussi que cela dépende des types de concepts. Par exemple j'imagine mal qu'on puisse dire que les concepts logiques puissent être déterminés empiriquement. Je les tiens pour a priori. Mais je ne dirais pas cela des concepts d'espèce naturelle. Gaultier a raison de dire que ces problèmes doivent être examinés non pas en général, mais selon les types de concepts : les concepts mentaux ou psychologiques, les concepts spatiaux, temporels, les concepts de personne, les concepts abstraits, les concepts d'espèces naturelles, les concepts moraux. On n'aura pas nécessairement la même réponse dans chaque cas. Mais dans tous cas, l'analyse conceptuelle ne pourra pas à elle seule nous dire ce que sont l'espace, le temps, les personnes, les abstraits, les espèces naturelles.

Ad Mulliganum, de cognitione

Kevin Mulligan m'a souvent reproché de ne pas prendre assez au sérieux l'ontologie. Il a en partie raison : je n'ai pas beaucoup publié dans ce domaine, et quand je l'ai fait, c'était sur des questions limitées – telles que la métaphysique des événements (Engel 1993), la notion d'identité (Engel 1985, 2014), celle d'essence et de modalité, notamment à partir de Kripke (Engel 1985, 1988), sur le principe de plénitude (1988b), sur le platonisme en philosophie des mathématiques ou sur la métaphysique de l'esprit (Engel 1995, 1996). J'ai très peu dit sur l'ontologie, la nature de l'être et des catégories, et je ne me suis pas aventuré dans l'ontologie formelle, peut-être, comme beaucoup de gens qui ont commencé par lire Russell, par anti-meinongianisme, mais également parce que la phénoménologie à laquelle j'avais eu accès dans mes études m'attirait peu. J'ai beaucoup écrit sur la vérité, mais j'ai été réticent à m'engager dans la théorie des vérifacteurs. Pendant longtemps mon agenda philosophique a été plus dicté par Davidson, Dummett, Peacocke et Wright, que

par Chisholm, Lewis, Armstrong et Fine. Mais il serait faux de dire que j'ai traité la métaphysique et l'ontologie à la manière des néo-kantiens pour qui l'*Erkenntnistheorie* prime l'ontologie, et même l'efface, ou que je suis comme ces épistémologues contemporains pour lesquels il n'y a rien à faire en philosophie sinon examiner les cas Gettier et les *bank cases*. Je me suis intéressé aux questions ontologiques quand je les ai rencontrées, notamment à travers la philosophie du langage, la philosophie de l'esprit et la philosophie de la logique. Comme je l'ai dit plus haut, mes travaux tournent dans l'ensemble autour d'un triangle de notions : croyance, connaissance, vérité, et je n'ai le plus souvent abordé d'autres questions – en méta-éthique, en philosophie morale ou en esthétique - qu'à partir de ce triangle. Pendant longtemps, j'ai pensé, comme nombre de philosophes analytiques, que les grands plans systématiques en philosophie avaient vécu, même si les auteurs que j'admirais, comme Davidson et Dummett, me semblaient avoir bâti des constructions systématiques. Il est vrai que j'ai eu tendance d'abord à considérer plus ou moins l'ontologie comme une sorte d'ombre portée de la sémantique, puis, en raison de mes tendances naturalistes à ne considérer que les questions de la métaphysique du *mind-body problem*, de la réduction et de la survenance. Mais je n'ai pas écrit, à la différence de Nicolai Hartmann, de métaphysique de la connaissance. J'aurais aimé le faire, même si sans doute cela serait bien différent de sa *Metaphysik der Erkenntnis*. Mais il serait plus juste de dire que je me dirige vers une métaphysique du jugement, ce qui ne devrait pas déplaire à un brentanien, même si je suppose qu'il me dirait : « Tu en es encore loin ! ».

Kevin Mulligan, qui a déjà eu la générosité de m'offrir une histoire allemande de la théorie du primat de la connaissance (Mulligan 2014), attire cette fois gentiment mon attention sur la différence qu'il y a entre connaître et venir à connaître : l'un peut être considéré comme un état, l'autre comme un épisode. Je ne crois pas avoir négligé cette différence, au moins sous un de ses

aspects, quand il s'agit de distinguer des formes de cognition involontaires ou non actives et des formes de cognition actives ou volontaires notamment quand j'ai distingué d'une part la croyance et la formation des croyances, croyance et jugement, croyance et acceptation, et quand je me suis demandé s'il peut y avoir un agir épistémique (voir ma réponse à Van Loon ci-dessus). J'ai également souvent mis l'accent sur la différence entre la connaissance et l'enquête, et sur le fait que la première est un état, essentiellement involontaire, alors que la seconde est une forme d'action, ou une séquence d'actions, comportant des épisodes et des processus, et des attitudes telles qu'accepter, prendre pour acquis ou présumer (Engel 1997, 1999, 2000, à paraître b). Cependant ce n'est pas sur ces différences que Mulligan veut attirer mon attention, mais sur des épisodes de prise de connaissance, tels que réaliser, découvrir, prendre conscience de, s'apercevoir de, et se souvenir (au sens épisodique) de quelque chose. Mulligan soutient que ces épisodes pourraient bien non seulement être *sui generis*, c'est-à-dire ne pas être simplement des formes de croyance, mais aussi qu'ils pourraient être des composantes à part entière de la connaissance, et que cela mettrait à mal la thèse williamsonienne selon laquelle la connaissance est un état primitif inanalysable, susceptible d'une analyse disjonctive seulement, et indépendante de la croyance. Sur ce dernier point, je voudrais corriger une impression que j'ai peut-être donnée dans mon analyse de la connaissance dans *Va savoir* (Engel 2007) de souscrire intégralement à la position williamsonienne. Tout d'abord, comme je l'ai soutenu dès ce livre et le redis dans mon *Manuel rationaliste* (2020), je suis prêt à admettre une composante internaliste dans la connaissance. Je crois que l'on peut parfaitement souscrire à l'idée du primat de la connaissance de Williamson sans pour autant admettre son analyse disjonctive, comme je le dis dans le texte que Mulligan discute, et dans un autre (à paraître). Il y a une version bolchévique de cette thèse à laquelle je ne souscris pas. Même les cas de connaissance sans croyance, comme ceux de

l'élève de Radford (1966) qui « sait » que César est un empereur romain mais ne le croit pas, sont contestés et contestables. Notons aussi que si Williamson dit que la connaissance n'est pas une conjonction de croyance et d'autres facteurs, il dit aussi que la connaissance implique la croyance. Néanmoins, parmi les épisodes dont parle Mulligan, certains sont des formes d'attitudes factives dont Williamson (2000) dit qu'elles tombent sous le concept générique de connaissance : réaliser, remarquer, entendre, qui toutes semblent des relations à des faits et factives. La question que pose Mulligan est la suivante : ces épisodes sont-ils par eux-mêmes des connaissances, ou bien des préparations à la connaissance ? Découvrir que P est-il savoir que P ? Venir à apprendre que P est-il distinct d'apprendre que P ? Ce problème se pose de manière classique au sujet de la relation entre la croyance et la représentation. Selon Spinoza, il suffit de penser à un cheval ailé, ou de se le représenter, pour le croire, au sens de la juger vraie. Pour Descartes, ce n'est pas le cas, il faut distinguer l'*apprehensio* et l'*assensio*. Frege dit qu'on doit distinguer l'*Anerkennung* (en anglais *entertain*, mais Geach traduit *recognize*) d'une pensée et son affirmation. Mais dans *anerkennen* il y a déjà *kennen*. Comme le remarque Künne (2011) *anerkennen* est un verbe factif. Cela voudrait dire que la considération d'une pensée est déjà une forme de connaissance. Mais je ne sais pas si l'on peut dire, comme le fait Mulligan, selon lui *contra williamsonium*, que la prise de connaissance contient déjà une croyance, et donc que la connaissance peut être composite. A fortiori que la considération d'une pensée est déjà une connaissance, ou au moins une croyance. Ce serait trop spinoziste pour mon goût. Je suis plus cartésien ou thomiste, ou fregéen si on veut : je distingue l'appréhension d'une pensée ou sa saisie, et son affirmation, que je ne tiens pas comme une connaissance, que celle-ci donne lieu à une croyance ou à une connaissance. Mais Williamson pourrait, quant à lui, dire qu'appréhender est déjà savoir. En ce cas il serait d'accord avec

Mulligan, pour dire que l'appréhension en déjà connaissance, et a un statut disjonctif.

Selon Mulligan « croit que » et « sait que » ne sont pas des propriétés (ce qui est thèse de Lewis, entre autres) ni des relations (thèse de la plupart des philosophes analytiques depuis Russell), mais des connecteurs hybrides, les prénexes (sait que/ p). J'avais jadis rencontré cette doctrine chez Prior, et dans une certaine mesure chez Davidson dont l'analyse parataxique de « dit que » a des affinités. Kevin m'a convaincu qu'elle devait être prise au sérieux, mais j'ai encore des doutes³⁶. Je n'arrive pas trop bien à savoir quelles conséquences l'adoption de cette analyse a pour la thèse de la primarité du savoir. Si « sait que » est un connecteur, au même titre que « il est vrai que », cela signifie-t-il qu'il indique une connexion primitive inanalysable ? En ce cas, cela pourrait être compatible avec une conception de la connaissance comme primitive. J'ai suggéré que la factivité de « sait que », « voir que » et d'autres termes épistémiques tels que « réaliser que » ou « remarquer que » (désignant des épisodes ou des états) s'interprétait naturellement comme impliquant une relation à des faits. C'est vrai que l'on n'est pas tenu de prendre les faits pour des entités dans le monde, et qu'on peut les prendre simplement pour des propositions vraies. C'est d'ailleurs la position de Williamson (2000). Mulligan m'avait jadis soutenu qu'il fallait que les faits aient un mordant (*bite*) causal, et je l'ai accepté. Mais à présent, il semble moins sanguin pour les faits.

Mulligan dit que savoir est une attitude, mais parce que la croyance en est une, et qu'elle est une composante du savoir. Selon lui une attitude est ce que l'on adopte et qui peut durer. Selon ce critère, c'est un état ou une disposition active. Cela semble confirmer qu'il tient la connaissance comme nécessairement associée à une prise de connaissance active, et non comme un état qui n'est pas sous le contrôle de l'agent. Mulligan admet comme Williamson que la connaissance est une attitude, mais parce qu'elle inclut la

³⁶ Que j'ai exprimés dans un exposé à Cambridge en 2016 (inédit). Cf. Mulligan 2010, Trueman 2016.

croissance. Cette idée est curieuse, car la plupart des conjonctivistes soutiennent que le savoir n'est pas une attitude, parce que les attitudes sont non factives, alors que le savoir implique outre la croyance, la contribution du monde, et est factif. Si on admet que percevoir, se souvenir, entendre, remarquer sont factifs, alors ce ne sont pas des attitudes non plus. Ou alors il faut dire que seules sont des attitudes des épisodes non factifs. Cela voudrait dire que « voir que Sam est triste » est une attitude, mais que « Marie voit Sam triste » n'en rapporte pas une. Comment le même état peut-il avoir cette double vie, comme attitude et comme épisode factif ? C'est un problème pour le conjonctiviste, pas pour le disjonctiviste car ce dernier dit que « voir » est tantôt attitude (voir que), tantôt attitude de savoir (voir X). Mais si voir que est un connecteur préfixe, je ne vois pas bien comment cela peut être un connecteur sur la même proposition, alors que si c'est une relation à un fait, on peut tantôt dire que c'est une relation à un état de choses, tantôt à un fait réalisé.

Mulligan soutient une thèse conjonctiviste : la connaissance est la croyance + quelque chose d'autre. Il nous dit que c'est la croyance + une prise de connaissance. La prise de connaissance, si je comprends bien, n'est pas ce que les épistémologues appellent une justification c'est-à-dire un statut épistémique positif ou une raison. Mais Mulligan dit que la prise de connaissance est un certain épisode, un token, qui fonde (*Grund*) une croyance. Le statut de cette fondation n'est ni logique (ce n'est pas une implication) ni causal. C'est, nous dit-il, une réponse à la question « pourquoi ? ». Si on fait abstraction du vocabulaire spécifique du *grounding* qu'utilise Mulligan, cela semble bien coïncider avec ce que, dans la littérature contemporaine en épistémologie, on appelle une raison ou une base. Mais il tient les raisons à la fois comme des sources de la connaissance et comme personnelles. Il y a des similitudes entre ce que propose Mulligan ici et ce que d'autres auteurs ont proposé, sous le nom de « ways of coming to know » (Stroud 2000, Peacocke 2000, Cassam 2007), ou « pathway to knowledge (Goldman). Mais on peut aussi comprendre le « parce

que » en question comme une réponse à la question « comment ? » : « comment le savez-vous ? »

Je ne vois pas d'inconvénient à reformuler la relation entre connaissance, croyance, raison, justification de cette manière. Mais tout d'abord, je ne vois pas en quoi cela constitue une objection à la thèse williamsonienne selon laquelle la connaissance est primitive et inanalysable. Car tout ce que dit Williamson, tel que je le comprends, est que si on entend analyser la notion de connaissance comme une conjonction de facteurs, on devra nécessairement faire appel à la notion de connaissance elle-même, et donc qu'on ne pourra pas éviter une circularité. C'est d'ailleurs ce qu'il fait lui-même, quand il dit que la connaissance c'est l'*evidence*, ou qu'il caractérise la connaissance en termes de sécurité (*safety*) ou de fiabilité. Le programme du primat de la connaissance n'implique pas qu'on ne puisse caractériser la connaissance, et employer de telles notions, et j'ai pour ma part défendu aussi cette idée : le programme « connaissance d'abord » n'est pas incompatible avec des analyses non réductrices de la connaissance en termes d'autres notions (Engel 2007, à paraître a). Il ne me semble pas que l'analyse de Mulligan déroge à cette idée. Car de deux choses l'une : ou la prise de connaissance n'est pas une connaissance, mais quelque chose comme une justification ou une raison, ou bien c'est une connaissance. Si c'est une raison, c'est une manière de savoir, ou une explication du savoir, qu'on peut traduire en termes de preuve ou d'*evidence*, et par conséquent cela contient la notion de connaissance. Si c'est un épisode primitif inanalysable de venir-à-connaître, la question se pose de savoir si c'est une connaissance, ou ce qui confère la connaissance. Dans chacun des exemples que donne Mulligan, comme découvrir, voir, la question est : satisfont-ils la formule selon laquelle toute attitude factive est une forme de connaissance, par exemple : percevoir implique connaître, entendre implique connaître (ce que Williamson appelle « l'opérateur factif d'état mental le plus général » (FMSO)? Il semble que oui.

Il me semble que les analyses de la notion de connaissance que propose Mulligan coïncident en partie avec celles que j'ai essayé de donner : distinguer la connaissance comme état ou disposition d'épisode de formation de croyance, distinguer connaître et venir à connaître, accepter que la notion de raison caractérise celle de connaissance et en ce sens une forme d'analyse conjonctive, admettre une circularité de toute analyse de la connaissance. J'admets aussi que la connaissance implique la croyance. Mais contrairement à ce que suggère Mulligan, je ne tiens pas les prises de connaissance comme des épisodes actifs, ou du moins pas nécessairement, je distingue connaissance et croyance et accepte l'idée de Williamson selon laquelle la croyance est de la connaissance « ratée ». Je ne vois pas, du moins sans discussion plus avant, de raison d'accepter la conception préneuctive de « savoir » comme opérateur.

J'ai intégré progressivement, au contact de Kevin Mulligan, un certain nombre d'éléments genevois, donc autrichiens, dans mes positions, mais je conviens qu'une bonne partie de ces positions gardent un ancrage oxonien (pour le meilleur) et parisien (pour le pire). Peut-être que si j'étais resté plus longtemps à Genève, j'aurais abandonné, comme me le suggère le sage du Léman, cet ancrage. Mais nous avons au moins, comme le concierge du *Grand Budapest Hotel* Monsieur Gustave et son lobby-boy Zéro (je précise que Zéro c'est moi), réussi à entretenir quelques années l'illusion que Genève avait encore sa grandeur passée. Je me rassure aussi en pensant que plusieurs des auteurs de ce numéro de *Klèsis* ont été mes étudiants à Genève. Mais je n'ai pas eu le courage, tel Zéro, de rester l'hôte du *Grand Budapest Hotel*.

Ad Tiercelinam, de indeterminatione

A ma connaissance, la notion de « vague », au sens contemporain de *vagueness*, est apparue chez Peirce, notamment dans l'article de 1902 du Dictionnaire de Baldwin. Mais cela ne veut pas dire qu'elle n'était pas déjà là depuis longtemps. Les arguments sorites, les problèmes de la *suppositio* chez les médiévaux, les

problèmes d'indétermination en physique, et en statistiques étaient déjà là³⁷. Mais sous sa forme contemporaine, le problème fut discuté essentiellement à partir de l'article de Russell de 1922, des articles de Max Black (1937) et de Arthur Burks, puis de Frege, et la littérature a crû exponentiellement à partir des années 1970. Quand je me suis intéressé à ces sujets dans les années 80, c'est essentiellement à partir de l'argument de Evans-Salmon que j'avais rencontré dans le livre de Nathan Salmon *Reference and Essence*. J'avais lu les travaux de Susan Haack (*Deviant Logic*, 1974 et *Philosophy of Logics* 1978) ceux de Crispin Wright, de Kit Fine et de Dummett. J'ai beaucoup, à cette époque, parlé de ces sujets avec Wright, Sainsbury, et aussi Graeme Forbes et Nathan Salmon quand nous discutons des essences et du paradoxe de Chisholm (qui porte sur le caractère vague des parties d'un objet) (Engel et Nef 1988) et je me souviens d'une longue conversation avec Kit Fine en 1986. Une chose curieuse, mais somme toute normale, en logique et en philosophie analytique en général, est l'amnésie de la plupart de ceux qui écrivent sur un sujet à une époque³⁸.

Ce qui rend le problème du vague difficile est qu'il est au croisement de nombreux autres problèmes centraux en sémantique, en épistémologie et en métaphysique : celui de la référence, de la prédication, de la vérité, de la relation entre le langage et le monde, de la relation entre sémantique et pragmatique, des propriétés observationnelles, du réalisme, et de la nature de la logique. Une part importante des travaux depuis un siècle a porté sur les questions de savoir quelles sont les formes du vague, quelles sont ses sources,

37 Paul Egré, dans son livre introductif *Qu'est-ce que le vague ?* Vrin 2018, cite un texte de Borel 1907.

38 Quand on lit des ouvrages récents, comme celui de Paul Egré 2018, il est surprenant de voir que la plupart de ces références, y compris aux travaux sur Peirce et le vague de Tiercelin, ont disparu. Le seul auteur qui cite mes travaux de cette époque et ceux de Tiercelin est Williamson 1994. J'eus aussi jadis l'honneur d'une citation de Deleuze, dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Minuit 1991, p. 134, mais c'était pour moquer le fait qu'un logicien parle du « vague », et s'insurger contre « la véritable haine qui anime la logique dans sa volonté de supplanter philosophie », en cherchant à réduire le concept à une fonction.

et surtout quelle sorte de logique est adaptée pour en rendre compte. En général on se demande d'abord si le vague tient à une catégorie de prédicats, ceux qui conduisent à des incohérences logiques du type de celles qui donnent lieu à des raisonnements sorites, ou à ceux qui impliquent des phénomènes scalaires, qui tous appellent des traitements sémantiques, ou bien à des formes de relativité contextuelle, appelant des traitements pragmatiques. Après le diagnostic viennent les cures, qui soit consistent à proposer des logiques non classiques, soit à proposer des manières d'adapter les prédicats vagues pour garder des valeurs de vérités classiques aux énoncés les contenant. Quelles que soient les solutions adoptées, les conceptions diffèrent selon qu'elles traitent le phénomène du vague comme local ou global : le phénomène se limite-t-il à des catégories d'expressions bien circonscrites, ou bien s'applique-t-il à tous énoncés ? Toutes les formes de vague tiennent-elles à la relativité contextuelle ? L'une des questions épineuses est celle du vague d'ordre supérieur : le vague est vague. Mais au-delà des questions sémantiques, logiques et pragmatiques, la question du vague intéresse aussi deux disciplines fondamentales, l'épistémologie et la métaphysique. Ici le problème est celui de savoir si le vague tient à notre langage et à nos représentations, donc à notre ignorance, ou bien s'il est un trait de la réalité.

Depuis des années, dans des travaux pionniers, Claudine Tiercelin a montré l'importance du problème du vague chez Peirce, et la manière dont ce thème unifie sa métaphysique, sa logique, sa théorie de l'inférence scientifique et sa sémiotique. C'est d'ailleurs elle qui m'a incité à m'intéresser à ce sujet. Je me souviens encore des voyages qu'elle faisait de Berkeley à San José en 1979 pour aller discuter avec Jarett Brock, le seul philosophe à l'époque à avoir écrit une monographie sur la logique du vague de Peirce, à une époque, peut-être bénie, où l'e-mail, les visio-conférences et la philosophie Utubée n'existaient pas. Comme elle l'a montré dès sa thèse de 1982, Peirce est sans doute le premier philosophe à avoir donné une place aussi centrale à ce thème, à avoir distingué

généralité, indétermination, vague et imprécision, et surtout à avoir défendu la thèse selon laquelle le vague est dans la réalité, non pas dans la manière dont nous la représentons dans notre langage. Tiercelin a montré la pertinence des idées de Peirce dans le contexte des discussions contemporaines (cf. en particulier Tiercelin 2019). Ce qui rend difficile cette confrontation est que Peirce traite des différentes dimensions du vague au sein de sa métaphysique des potentialités, de sa théorie des signes, et de sa logique, et qu'il est très difficile de traduire les positions contemporaines dans ses termes. Notamment comment Peirce peut-il à la fois localiser le vague dans les propriétés des signes et de la communication, ce qui implique que le vague est dans le langage, et en même temps soutenir que la vague est dans la réalité, ce qui suppose qu'il est indépendant du langage ? Il faut distinguer différentes sortes de vague, ce qu'il fait. Comme le remarque Tiercelin, les conceptions contemporaines du vague ontique sont la plupart du temps substantialistes, alors que la métaphysique de Peirce inclut non seulement des substances, mais aussi des potentialités, des relations, des processus, et notoirement des universaux. Quand Peirce soutient que le vague est dans la réalité et non pas seulement dans le langage, il ne soutient pas simplement qu'il y a des objets vagues, ou qu'il y a des objets dont il est indéterminé que leurs parties leur appartiennent. La plupart des discussions portant sur les objets vagues concernent les objets physiques ordinaires, telles que tables, chaises ou pierres, des gaz ou des vapeurs, tels que les nuages, des fluides ou des montagnes, des villes ou bien des êtres vivants, comme le Tibbles de Geach, voire des personnes et leurs souvenirs comme chez Parfit. On a étendu l'attribution de vague à la des entités musicales (Sorensen a parlé de musiques vagues comme celle de Debussy), et on pourrait étendre encore la gamme des entités, en évoquant par exemple langues créolisées, ou encore les émotions vagues comme le spleen³⁹. Il est clair, même à propos de ces derniers exemples, que le

39 Granger a parlé du vague en mathématiques, *Dialectica* 44, 1-2, Juin 1990, Pages 9-22.

vague n'est pas dans ces cas affaire de langage, mais de structures du réel. Peirce réfléchissait sur la physique de son temps, notamment celle de Maxwell, et il cherchait à formuler une ontologie différente des ontologies usuelles. Il est donc très difficile de parler de la réalité du vague sans s'engager sur l'ontologie en général. Dans mes articles sur le vague, je n'ai pas formulé cette ontologie, mais j'ai souscrit à au moins deux principes, l'un sur l'identité, l'autre sur le réalisme.

La position peircienne est directement opposée à celle qui veut que le vague soit le reflet de notre ignorance, qu'on appelle quelquefois épistémisme, qui a été défendue par Cargile (1979), Sorensen (1988) et Williamson (1994) notamment. Selon l'épistémisme, il y a des limites précises et des frontières dans la réalité là où nous utilisons des prédicats vagues, mais nous ne les connaissons pas, et peut-être ne pourrions jamais les connaître. Autrement dit le vague est dans le langage et dans notre représentation, mais pas dans les choses. Cette conception a laissé beaucoup incrédules : comment peut-on dire qu'il y a un *fact of the matter* quant à la limite capillaire entre un chauve et non chauve, à la fortune exacte d'un riche et celle d'un pauvre, entre un homme grand et un homme petit, mais que nous ne le connaissons pas ? Cela revient à dire que le fait d'enlever un seul grain d'un tas ou ajouter un seul cheveu à un chauve les transforme en un non tas, et un non chauve. L'idée qu'il n'y a pas de points de transitions dans la série continue ou dans l'échelle qui est associée à ces termes, et pas ce que Kit Fine des « connexions pénombrales » est tout simplement absurde en apparence, et va contre l'intuition même qui gouverne notre compréhension usuelle des prédicats vagues. Cela implique qu'il n'y a pas de vague dans la réalité, mais seulement dans nos mots, dans nos sensations, dans nos idées peut-être, mais pas dans les choses. C'est parce que nos pouvoirs de discrimination, notamment dans la sensation, sont trop faibles, et nécessairement tels, que nous ne connaissons pas les frontières qui permettraient de dissiper le vague. Mais même si la position épistémiste

soulève de gros problèmes⁴⁰, elle n'est pas aussi contre-intuitive qu'on le dit. Tout d'abord, elle ne revient pas à supprimer le phénomène du vague : dire que la réalité qui se tient derrière les chauves, les riches, ou les gens grands ou petits est déterminée n'implique en rien qu'on dénie que ces termes sont vagues, quand nous les employons, à la fois parce qu'ils ont des propriétés sémantiques scalaires ou soritiques et parce qu'ils sont relatifs à des contextes d'usage variés. À partir du moment où l'on dit que les frontières précises sont ignorées de nous, et peut être impossibles à connaître, rien ne change dans l'indétermination propre au vague sémantique, puisque de toute façon nous sommes incapables d'assigner ces limites. L'épistémisme ne revient pas à nier la réalité du vague, même si cela revient à dire qu'il n'y a pas de vague dans la réalité. Ensuite, comme le remarque Nathan Salmon (2011) même si l'on soutient qu'il n'y a pas de limite nette entre les cas où les prédicats s'appliquent et ceux où ils ne s'appliquent pas, il peut bien se faire qu'il y ait une limite nette entre les configurations qui sont de manière déterminée des taches ou des calvities et les cas limites, mais que nous ne savons pas bien où passe la frontière entre ces configurations. Dans Engel 2004, j'ai soutenu que la théorie épistémiste n'a peut-être pas des conséquences aussi radicales que celles qu'on lui prête. Mais ce qui m'intéressait au moment où j'ai écrit cet article était que si elle ne va pas dans le sens de la thèse métaphysique peircienne d'un réalisme du vague, elle va dans le sens du réalisme. Et sur ce point, ma divergence avec Tiercelin est sans doute que nous n'avons pas la même conception du réalisme, ou plus exactement de l'ontologie requise par le réalisme.

Un autre argument influent, que discute ici Tiercelin, contre l'idée qu'il y aurait du vague dans les choses est celui de Evans-Salmon, que j'ai discuté à plusieurs reprises, et qui vise à établir que s'il y avait des objets vagues, il y aurait des identités vagues, ce qui va contre les principes les plus élémentaires

40 Très bien analysés par Paul Egré op. cit.

de la logique de l'identité. Cet argument a été très discuté, mais comme le note Tiercelin, la plupart des objections qu'on lui a faites reviennent à dire qu'il repose sur une théorie de la référence des termes singuliers qui en fait des désignateurs rigides, et que si on rejette cette idée, les identités vagues sont possibles parce qu'elles relèvent des expressions et non pas des choses, ce qui trivialise l'argument. Indépendamment de cet argument, l'idée que l'identité puisse être vague ou relative me déplaît fortement. J'ai essayé d'expliquer, notamment, pourquoi on ne peut la réduire à la similitude ou en faire un concept seulement fonctionnel (Engel 2015). Les tentatives pour rejeter le principe des indiscernables sur la base de la mécanique quantique, en rapprochant l'indétermination quantique du vague de l'identité, ne m'ont pas convaincu non plus (voir French et Redhead 1988). Plus généralement, mon rejet de l'idée d'objet vague, et ma sympathie pour l'épistémisme, ont leur source dans mon refus de sortir de la logique classique, que j'ai affirmé dès *La Norme du vrai* (voir aussi Engel 2016). Je tends, au sujet du vague et d'autres sujets, à penser comme Quine, Geach et Williamson, que si un principe métaphysique conduit à réviser la logique classique alors il vaut mieux y renoncer. Si la logique du vague conduit à rejeter la bivalence, la théorie classique de la vérité et la réflexivité de l'identité et par dessus le marché le tiers exclu, je préférerais m'en abstenir. Il existe ces temps-ci, un courant qu'on appelle « anti exceptionnalisme en logique », qui vise à rejeter l'idée que la logique soit une discipline a priori, et à défendre l'idée qu'elle est révisable et la pluralité des logiques. Je ne sais pas trop ce que cette terminologie a de nouveau par rapport aux thèmes que je discutais jadis dans *La norme du vrai* au sujet des logiques déviantes, mais ma position n'a pas changé : la logique classique est la seule logique. D'autres logiques sont possibles, souvent éclairantes, mais elles n'ont pas la force normative de la logique classique, qui reste selon moi *the only game in town*.

Post scriptum

Qu'il me soit permis de terminer ces réponses par une note sociologico-biographique. J'ai publié, depuis le début des années 80 du siècle précédent, à la fois en français et en anglais. En publiant en anglais, j'aspirais à être lu par les philosophes anglophones que j'admirais et j'usais de cette langue parce que l'anglais était devenu la langue véhiculaire de la production philosophique, et particulièrement de la philosophie analytique, et que je voulais promouvoir en France l'anglais comme langue de travail, ce qui était à l'époque loin d'être le cas (l'allemand était la langue noble). Mais travaillant en France et dans des contextes francophones, parce que j'enseignais dans cette langue, il me fallait bien écrire en français (et traduire les auteurs que j'utilisais dans mon enseignement), et surtout non seulement parce que le français est ma langue maternelle mais aussi parce que je souhaitais promouvoir dans cette langue le type de philosophie qui m'intéressait. L'inconvénient d'écrire sur ces sujets en français est que les lecteurs anglophones, auxquels on aimerait aussi s'adresser, ne vous lisent pas. Mais les lecteurs francophones non plus, qui, outre le fait qu'ils sont complètement étrangers à la culture analytique, ont l'impression qu'on leur donne un produit d'importation ou qu'on singe les productions anglophones sans participer à leur marché intellectuel. Comme me le dit une fois Mark Sainsbury, je voulais faire manger du *fish and chips* au Français. L'inconvénient d'écrire en anglais est aussi qu'on y parvient toujours moins bien que les natives, et qu'on est victime de la standardisation de cette langue et de la standardisation de la philosophie analytique elle-même. On se trouve obligé non seulement d'écrire un anglais appauvri mais aussi on se prive de possibilités stylistiques qu'on maîtrise mieux dans sa langue. Pire : on est victime du mépris des anglophones qui se moquent de ce qui s'écrit en anglais par des francophones. Un article en français, même pertinent, même connu des auteurs, ne sera jamais cité, parce que les publications en français sont des *blind spots*. On réalise aussi que l'anglais a beau être la *lingua franca*,

les anglophones sont encore plus provinciaux que nous : ils ne lisent qu'en anglais, que dans le petit cercle de leurs intérêts, et n'ont que peu de curiosité pour ce qui se passe ailleurs⁴¹. Ils aiment venir en France pour le tourisme ou les restaurants, mais ils n'imaginent pas que les choses importantes se passent ailleurs que chez eux. Je suis pourtant convaincu que l'anglais assure la justice linguistique et brasse les populations de chercheurs. Sans l'anglais, comment aurais-je pu communiquer avec mes amis polonais, chinois et taiwanais ? Mais les dégâts sont considérables, et le fait qu'un auteur se trouve retenir l'attention juste en vertu du fait que l'anglais est sa langue maternelle est insupportable. Les seules solutions pour échapper à ces dilemmes sont de donner des versions à la fois françaises et anglaises de ses travaux, ce qui finit par être épuisant, et d'écrire dans plusieurs langues. J'ai la chance que mes interlocuteurs ici soient compétents dans plusieurs langues, ce qui n'est pas mon cas. Mais surtout, ce qui s'est passé depuis mes débuts en philosophie est qu'il existe à présent en France, sans doute encore de manière inchoative, mais de plus en plus sûrement, une connaissance de la littérature internationale sur les sujets auxquels je me suis intéressé. La situation n'est plus aussi déprimante que celle que j'ai connue pendant mes études dans les années 1970 et dans les années 1980-90⁴². Pour échapper à la domination anglo-saxonne en philosophie analytique, et cesser d'être traités par la majorité de nos collègues anglais et américains comme des colonisés, et par nos collègues français comme des troisièmes couteaux analytiques, le seul moyen est de constituer un petit groupe actif de philosophes amis de la philosophie analytique écrivant en français et dans d'autres langues et refusant la tyrannie anglophone. Toute cette situation n'est pas très différente de celle qu'ont connue les philosophes français qui, à partir des années 1920 se sont tournés vers la philosophie

41 Cf. le volume de *Philosophical Papers* sur la justice linguistique dans la philosophie analytique, de F. Contesi et E. Terrone 2018.

42 J'ai un peu raconté cette période dans « Souvenirs d'un philosophe analytique au temps de Giscard et de Mitterrand », in *Hommage à Denis Vernant*, à paraître.

allemande, et surtout la ph̄enom̄nologie, et ont fini par produire leur propre type de philosophie. Le chemin sera encore long, mais la qualit̄e des ̄changes que j'ai pu avoir ici et ailleurs me rend, malgr̄e tout, optimiste.

R̄f̄erences

- Boghossian P. et Williamson T., 2020, *Debating the a priori*, Oxford University Press.
- Broome J., 2013, *Rationality through reasoning*, Blackwell, Oxford.
- Brown J., 2018, « Pragmatic Approaches to Belief », in C. McHugh, J. Way et D. Whiting (̄d.), *Normativity, Epistemic and Practical*, Oxford University Press, 26-46.
- Cargile J., 1979, *Paradoxes: A Study in Form and Predication*, Cambridge University Press.
- Cooper W., 2004, *The Evolution of Reason*, Cambridge University Press.
- Dietz R. et Moruzzi S. (̄d.), 2010, *Cuts and Clouds*, Oxford University Press.
- Dokic J. et Engel P., 2000, *Ramsey, v̄rit̄e et succ̄s*, PUF, tr. ang. Routledge, 2002.
- Dokic J. 2012, « Seeds of Knowledge: Noetic Feelings and Metacognition », in M. Beran, J. Brandl, J. Perner et J. Proust (̄d.), *Foundations of Metacognition*, Oxford, Oxford University Press, 302-320.
- Contesi F. et Terrone E. (̄d.), 2018 « Linguistic justice and analytic philosophy », special issue of *Philosophical Papers*, 47, 1 (<https://www.tandfonline.com/toc/rppa20/47/1>).
- Egr̄ P., 2018, *Qu'est-ce que le vague ?* Vrin, Paris.
- Engel P., 1989, « Sauver la croyance », *Philosophie*, 24, 72-94.
- Engel P., 1995 « Platonisme math̄matique et antir̄alisme » in J.M. Salanskis et M. Panza (̄d.), *L'objectivit̄e math̄matique*, Paris, Masson 133-146.
- Engel P., 1996, *Philosophie et psychologie*, Folio Gallimard.
- Engel P., 1997, « Normes logiques et ̄volution », *Revue Internationale de Philosophie*, 2, 201-219.
- Engel P., 1998, « Accepting, and Holding True », *Philosophical Explorations*, I, 2, 140-151.
- Engel P., 1995, « Croyance, jugement et *self deception* », *L'inactuel*, 3, 105-122.
- Engel P., 1999, « Dispositional Belief, Assent, and Acceptance », *Dialectica* 53, 3-4, 1999, 211-226.
- Engel P., 2001, « Peut-on parler de croyances d̄lirantes ? », in J. Chemouni, dir. *Clinique d l'intentionnalit̄e*, In-Press, Paris, 157-173.
- Engel P., 2002, « Free Believers », *Manuscrito*, Vol. XXV- Mental Causation, Andr̄ Leclerc, Giovanni da Silva de Queiroz et Michael B. Wrigley (eds), pp. 155-175.
- Engel P. et Mulligan K., 2003, « Normes ̄thiques et normes cognitives », *Cit̄es* 15, 171-186.
- Engel P., 2003a, « Les objets vagues le sont-ils vraiment ? », in *Cahiers de philosophie de l'Universit̄e de Caen*, 103–120.

- Engel P., 2005, « Truth and the aim of Belief », in D. Gillies (éd.), *Laws and Models in science*, King's College, London, 77-97.
- Engel P., 2005a, « Tacit belief », in *Synergies*, Center for Advanced Studies, Oslo, 98-100.
- Engel P., 2007, « Les normes de la pensée : esquisse d'une généalogie », *Revue de philosophie et de théologie*, 140, 29-47.
- Engel P., 2007a, « Belief and Normativity », *Disputatio, Normativity*, Lisboa, 2, 23, 153-177.
- Engel P., 2009, « Pragmatic encroachment and epistemic value », in A. Haddock, A. Millar et D. Pritchard, *Epistemic Value*, Oxford: Oxford University Press.
- Engel P., 2009a, « Epistemic Responsibility without epistemic agency », *Philosophical Explorations*, 12, 2: 205–219.
- Engel P., 2009b, « Belief and spontaneity », in *disputatio de Mc Dowell, L'esprit et le monde, Philosophiques*, 36, 1 : 215-220.
- Engel P., 2010, « On the Very Idea of Epistemic Agency », in M. DeCaro et R. Egidi, (éd.), *The Architecture of Knowledge*, Universita Roma Tre, 131–158.
- Engel P., 2011, « Thought Experiments: in or out of the Armchair ? », in K. Ierodiakonou et S. Roux, (éd.), *Thought Experiments*, Leuven, Brill , 145-163.
- Engel P., 2013, « In defense of normativism about the aim of belief », in T. Chan (éd.), *The aim of belief*, Oxford: Oxford University Press, 32-63.
- Engel P., 2013a, « Doxastic correctness », *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supp. Volume 87, 1, 199-216.
- Engel P., 2013b, « Belief and the right kind of Reason », *Teorema*, XXII, 3, 19-34.
- Engel P., 2013c, « Is Epistemic Agency Possible ? », *Philosophical Issues*, vol. 23, Epistemic Agency, 158–178.
- Engel P., 2013d, « Le réalisme kitsch », *Cahiers Zilsel*, (<https://zilsel.hypotheses.org/2103>).
- Engel P., 2014, *Volontà, credenza e verità*, Milano, Jouvence.
- Engel P., 2015, « Rambling on the Value of truth », in J. Perssons (éd.), *Against Boredom, Philosophical Essays dedicated to Nils-Eric Sahlin for his 60th Birthday*, Lund University (https://www.academia.edu/22253029/Rambling_on_the_value_of_truth_2014).
- Engel P., 2015a, « Is Identity a Functional Concept? » in M. Frauchiger (éd.), *Modalities, Identity, Belief, and Moral Dilemmas: Themes from Barcan Marcus*, De Gruyter.
- Engel P., 2016, « Métaphysique de la connaissance », in J Chevalier et B Gaultier (éd.), *La connaissance ses raisons*, Collège de France (<https://books.openedition.org/cdf/4310?lang=fr>).

- Engel P., 2016a, « The Philosophical Significance of Carroll’s Regress », in A. Moktefi et F. Abeles, (éd.), « What the Tortoise Said to Achilles: Lewis Carroll’s Paradox of Inference », special issue of: *The Carrollian: The Lewis Carroll Journal*, issue 28, 84-110.
- Engel P., 2018, « The Doxastic Zoo », in A. Coliva, P. Leonardi et S. Moruzzi (éd.), *Eva Picardi on Language, Analysis and History*, Palgrave, 297-316.
- Engel P., 2019, *Les vices du savoir*, Agone, Marseille.
- Engel P., 2019a, « Le mauvais type de raison », in B. Langlet et J. M. Monnoyer, *Raisons*, PUAM.
- Engel P., 2019b, « Y a-t-il des raisons d’état ? », *Revue de métaphysique et de morale*, 2 n° 102, 65 -79.
- Engel P., 2019c, « Savoir et enquêter », *En attendant Nadeau*, juillet 2019 (<https://www.en-attendant-nadeau.fr/2019/07/23/savoir-enqueter/>).
- Engel P., 2019d, « The Grapes of wrath », L. Candiotta, *The role of emotions in knowledge*, Palgrave.
- Engel P., 2020, *Manuel rationaliste de survie*, Marseille, Agone.
- Engel P., 2020a, « Contre le pragmatisme doxastique », *Kl̄esis*, 47, 2.
- Engel P., à paraître a, « Prolégomenes à une métaphysique future de la connaissance », dans un *Festschrift* pour Frederic Nef.
- Engel P., à paraître b « Dr Livingstone, I presume? », *Epistemè*.
- Fantl J. et McGrath M., 2002, « Evidence, pragmatics, and justification », *Philosophical Review*, 111 (1) : 67-94.
- French S. et Redhead M., 1988, « Quantum Physics and the Identity of Indiscernibles », *British Journal for the Philosophy of Science*, 39.
- Jackson F., 1998, *From metaphysics to Ethics*, Oxford : Oxford University Press.
- Hazlett A., 2013, *A Luxury of understanding*, Oxford University Press.
- Hieronymi, P., 2006, « Controlling attitudes », *Pacific Philosophical Quarterly*, 87(1), 45–74.
- Hieronymi, P., 2008, « Responsibility for Believing », *Synthese*, 161: 357–373.
- Kelly T., 2002, « The Rationality of Belief and Some Other Propositional Attitudes », *Philosophical Studies*, 110: 163-196.
- Melchior G., 2019, *Knowing and checking*, Palgrave, McMillan.
- Mulligan K., 2010, « The Truth Connective vs the Truth Predicate. On Taking Connectives Seriously », *Dialectica*, 64, 4, 565-584.
- Mulligan K., 2014, « Knowledge first: a German Folly? » in *Liber Amicorum Pascal Engel* (<https://www.unige.ch/lettres/philo/publications/engel/liberamicorum/mulligan.pdf>).

- Nagel J., 2010, « Epistemic Anxiety and Adaptive Invariantism », *Philosophical Perspectives*, 24, 407-435.
- Owens D., 2000, *Reason without Freedom*, London: Routledge.
- Pritchard D., 2017, « Engel on pragmatic encroachment », in J. Dutant, D. Fassio et A. Meylan (éd.), « Truth and epistemic norms », *Synthese*, 194, 7.
- Proust J., 2013, *The philosophy of metacognition*, Oxford : Oxford University Press.
- Salmon N., 1981, *Reference and Essence*, Princeton University Press.
- Shah N., 2003, « How Truth Regulates Belief », *Philosophical Review*, 112, 4, 447.
- Schoemaker S., 1996, *The first person perspective*, Cambridge university Press.
- Sorensen R., 1988, *Blindspots*, Oxford University Press.
- Stalnaker R., 1984, *Inquiry*, MIT Press.
- Stanley J., 2005, *Knowledge and Practical interests*, Oxford, Oxford university Press.
- Thomson J., 2008, *Normativity*, La Salle : Open court.
- Tiercelin C., 2002, « Métaphysique et analyse conceptuelle », *Revue de métaphysique et de morale*, 4.
- Tiercelin C., 2011, *Le Ciment des choses*, Ithaque, Paris.
- Wedgwood R., 2003, *The nature of normativity*, Oxford University Press.
- Wedgwood R., 2013, « The right thing to believe », *Proceedings of the Aristotelian Society*.
- Williamson T., 1994, *Vagueness*, Routledge, London.
- Williamson T., 2000, *Knowledge and its limits*, Oxford University Press.
- Williamson T., 2008, *The philosophy of philosophy*, Blackwell, Oxford, 2011.
- Williamson T., 2011, « What is naturalism? » New York Times, 5 janv. 2011 (<https://opinionator.blogs.nytimes.com/2011/09/04/what-is-naturalism/>).
- Wright C., 2004, « Warrant for nothing », *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. LXXVIII, pp. 167–212.