

**LES PROPOSITIONS CHARNIÈRES SONT-ELLES DES NORMES ÉPISTÉMIQUES ?  
RÉFLEXION SUR NOTRE CONFIANCE EN LA FIABILITÉ DE NOS SOURCES  
DOXASTIQUES DE BASE**

Angélique Thébert

(Université de Nantes / CAPHI)

## 1. Introduction

Le point focal autour duquel s'organise la réflexion de Pascal Engel, c'est l'idée selon laquelle il existe des normes de la pensée. Toutes nos croyances ne se valent pas, il y a des normes épistémiques à l'aune desquelles nous devons les évaluer. Ces normes, nécessaires et *a priori*, constituent des règles de la croyance correcte. Même si Engel ne se donne pas pour projet de classer ces normes, il est clair qu'à ses yeux la norme de la vérité est la plus fondamentale. Contre les fossoyeurs de la vérité, Engel n'a de cesse de montrer qu'on a voulu l'enterrer un peu vite et que le procès qu'on lui intente manque sa cible, puisqu'il vise davantage les conditions dans lesquelles nous donnons notre assentiment à des croyances tenues pour vraies que la vérité elle-même. La vérité est une *Ur-Norme*<sup>1</sup>, une règle qui indique autant ce que nous devons croire que ce que croire veut dire.

*Norme de la vérité* : nous ne devons croire que  $p$  que s'il est vrai que  $p$ .

Le « devoir » ne doit pas être ici compris comme prescrivant une obligation à laquelle il faudrait se soumettre. La « norme du vrai » ne désigne pas une règle ou un impératif que nous devrions nous efforcer de respecter pour chaque croyance envisagée. Elle renvoie plutôt à une norme inscrite au sein même du concept de « croyance », qui est constitutive de *ce que c'est que croire*. La norme du vrai indique à la fois que la croyance que  $p$  n'est correcte que si elle est vraie et que croire que  $p$ , c'est croire qu'il est vrai que  $p$ .

Il existe d'autres normes épistémiques, comme la norme de la rationalité (selon laquelle la croyance que  $p$  est correcte si elle est rationnelle), la norme de la connaissance (qui pose que nous ne devons croire que  $p$  que si nous sommes en position de savoir que  $p$ ), la norme de l'évidence (qui conditionne la croyance à la présence d'évidences suffisantes en sa faveur) ou encore la norme de l'inférence (selon laquelle une croyance est correcte si elle est déduite d'autres croyances par des règles de raisonnement valides). Ces normes sont les « principes constitutifs les plus primitifs qui gou-

1 “The Ur-Norm of Truth” (2010, p. 52).

vernent *ce que c'est* que croire ou connaître » (Engel 2016, p. 160). Ce sont des « nécessités constitutives de la pensée », orientées vers la production de vérités et de connaissances (Engel 2007, p. 222).

Même si Engel n'a pas dressé de liste exhaustive des normes épistémiques, il semble que pour lui les normes ainsi comprises<sup>2</sup> sont peu nombreuses et qu'on pourrait les énumérer. Ceci est dû à leur élémentarité : ce sont des normes de base. Pourtant, n'existe-t-il pas une multitude de normes épistémiques ? Dans ce cas, le projet de les énumérer n'est-il pas absurde ? Il semble que c'est ce que nous devrions conclure à la lumière de la *hinge epistemology*. En effet, ce cadre de recherche paraît bousculer la sage classification opérée par Engel. La *hinge epistemology* part du principe que les réflexions de Wittgenstein (en particulier celles développées dans le *De la certitude*) apportent une contribution importante à l'épistémologie. Elles s'articulent autour de l'affirmation selon laquelle il existe certaines « propositions<sup>3</sup> » qui sont « comme les charnières sur lesquelles tournent nos questions et nos doutes » (§ 341<sup>4</sup>). Autrement dit, il existe des propositions, qui ont valeur de principe, de norme, et qui conditionnent nos pratiques épistémiques (nos croyances, nos apports de justification, comme nos mises en doute). La question est alors de savoir si les propositions charnières mises en évidence par la *hinge epistemology* constituent autant de normes épistémiques. Le problème est que la liste de ces propositions est ouverte et potentiellement infinie. Comme le dit Wittgenstein dès l'incipit du *De la certitude* : « Si tu sais que ceci est une main, nous t'accordons tout le reste » (§ 1), c'est-à-dire que ce savoir traîne dans son sillage tout un tas de croyances sur le monde, les objets physiques et les personnes. Parmi les propositions charnières, on trouve de nombreux « énoncés ayant trait à des objets » (§ 402) ou à l'état du monde, comme : « Il y a des objets physiques » (§ 35), « ceci est un arbre » (§ 424), « j'ai deux mains », « l'eau bout à 100°C » (§ 293), « mon nom est Ludwig Wittgenstein » (§ 425), « cette montagne a existé longtemps avant ma naissance » (§ 85), «  $12 \times 12 = 144$  » (§ 43), « Les arbres ne se transforment pas graduellement en hommes » (§ 513), etc. Il est clair que ces propositions ne constituent pas un ensemble homogène : certaines sont marquées du sceau de la localité, alors que

- 
- 2 Engel distingue différentes catégories de normes épistémiques : il existe des normes épistémiques qui prennent la forme de valeurs, d'autres qui prennent la forme de règles pour la recherche scientifique, certaines normes sont plus locales que d'autres, il existe également des normes qui s'apparentent aux paradigmes au sens de Kuhn, ainsi que des normes pour l'usage de certains concepts (2016, p. 158 ; 2007, p. 220-222 ; 2010). Nous nous intéresserons ici aux normes générales de la croyance.
  - 3 Nous usons provisoirement de ce qualificatif. Comme nous le verrons, la question de savoir s'il s'agit véritablement de propositions ou plutôt de manières de faire est très discutée au sein de la *hinge epistemology*.
  - 4 Dans la suite de l'article, toutes les références à des § sont extraites du *De la certitude*.

d'autres peuvent prétendre à une adhésion universelle ; elles évoluent graduellement de la zone dure de l'absence totale de doute à la zone plus friable de la certitude pouvant être ponctuellement ébranlée ; il peut s'agir aussi bien de propositions mathématiques que d'énoncés ayant la forme de propositions empiriques. Bref, intégrer ces propositions dans le sérail des normes épistémiques ébranle sérieusement le sens que Engel accorde au concept de « norme épistémique ». Que faut-il en conclure ? Qu'il ne s'agit pas de normes épistémiques mais, comme le pense Engel, de normes grammaticales ?

Pourtant, il semble bien que ces propositions en méritent le titre : Wittgenstein les compare explicitement à des règles dont on ne peut douter sans renoncer à tout jugement (§ 95, § 494). Ne pourrions-nous pas en dire autant de la norme de la vérité ? Si nous n'admettons pas que la croyance que  $p$  est adossée à la vérité de  $p$ , n'est-ce pas l'ensemble de notre activité doxastique qui est compromise ? Mais si un nombre pléthorique de propositions charnières accède au statut de normes épistémiques, ne risquent-elles pas d'entrer en conflit ? Ne convient-il pas alors de les hiérarchiser ? Existe-t-il des propositions charnières plus fondamentales que d'autres ? Enfin, le caractère normatif des propositions charnières<sup>5</sup> en fait-il pour autant des normes épistémiques, des normes qui nous guident dans la recherche de la vérité et l'obtention de connaissances ? S'agit-il de normes au même sens que la vérité ou la rationalité sont des normes de nos croyances ?<sup>6</sup>

On le voit, accorder le statut de « normes épistémiques » aux propositions charnières soulève de nombreuses questions. L'une des difficultés tient à l'éclectisme de ces propositions. Comment des propositions si disparates pourraient-elles toutes valoir comme des normes ? Je pense que parmi cet amas de propositions charnières, nous pouvons néanmoins en isoler une dont le degré de généralité est tel qu'elle se distingue des propositions charnières plus locales (comme « j'ai deux mains », « j'habite à Nantes ») et que cela en fait une candidate crédible au titre de norme épistémique. Il s'agit d'une proposition que je qualifierai de « proposition charnière fondamentale » :

*Proposition charnière fondamentale* : « mes sources doxastiques de base sont fiables. »

---

5 Ce caractère est expressément souligné par la lecture qui présente les propositions charnières comme des « règles de grammaire ». Cette lecture (qualifiée de *framework reading*, puisqu'on insiste sur le rôle encadrant des propositions charnières) a les faveurs de McGinn (1989), Moyal-Sharrock (2004) et Coliva (2010). Voir Coliva (2016, p. 11) pour une présentation succincte des différentes lectures des propositions charnières.

6 Comme le remarque Engel (2016, p. 161), contrairement aux normes épistémiques, les propositions charnières ne sont ni des normes *a priori*, ni des normes universelles.

Cette proposition ne fait pas que décrire un fait de nature, à savoir que mes sources doxastiques de base produisent généralement des croyances vraies, c'est aussi une norme de la pensée correcte, qui énonce ce que nous devons croire, ou les conditions dans lesquelles nous sommes autorisés à croire. Pour mettre en évidence son caractère normatif, on peut la reformuler de la façon suivante :

*Norme de la fiabilité* : une croyance est correcte si elle est issue de sources doxastiques fiables.

Nous endossons ce principe dans toutes nos pratiques épistémiques, nous y sommes liés de la même manière que, lorsque nous prenons part à un jeu, nous sommes liés, encadrés et guidés par les règles du jeu. A ce titre, c'est une règle du jeu de langage épistémique : questionner, douter, savoir, justifier, ou tout simplement croire que *p*, c'est être lié, engagé à l'égard de la fiabilité de la source doxastique de *p*.

La proposition charnière fondamentale érige la norme de la fiabilité pour les « sources doxastiques de base », c'est-à-dire pour les manières de former des croyances qui sont telles qu'on ne peut prouver leur fiabilité en faisant appel à une autre manière de former des croyances. Le caractère fondamental de ces sources doxastiques est indissociable de la circularité épistémique qui grève toute tentative de prouver leur fiabilité. Les sources doxastiques de base sont la conscience, la perception, la mémoire et la raison. La proposition charnière fondamentale peut se décliner en propositions charnières dérivées, en fonction des sources doxastiques prises en considération. Ainsi :

*Proposition charnière dérivée* : « ma perception sensible est fiable. »

Il n'est pas surprenant que la proposition charnière fondamentale se distingue des autres propositions charnières. En effet, les propositions charnières mentionnées dans le *De la certitude* sont en majorité des énoncés ontologiques, qui portent sur des faits du monde, et non des énoncés épistémiques, qui portent sur la fiabilité de nos sources doxastiques. Wittgenstein ne la mentionne pas telle quelle<sup>7</sup>. Pourtant, il semble bien que la certitude visée par cette proposition soit présumée par nos pratiques épistémiques, et même par l'ensemble des propositions charnières. En effet, ce que masque

---

7 Elle est suggérée aux § 54 (il n'est pas concevable « que nous nous trompions dans *chacun* de nos énoncés sur les objets physiques ; que tous ceux que nous faisons soient faux »), § 497 (« Si quelqu'un voulait sans cesse susciter des doutes en moi et me parlait ainsi : là, ta mémoire te trompe ; ici, tu as été dupe ; et là encore tu ne t'es pas suffisamment assuré, etc., et si je ne me laissais pas ébranler mais m'accrochais à ma certitude – cela ne peut être une mauvaise réaction puisque c'est justement cela qui définit le jeu »), et § 201-202 : « Supposons que quelqu'un demande : Sommes-nous vraiment en droit de nous fier au témoignage de notre mémoire (ou de nos sens) comme nous le faisons ? Les propositions certaines de Moore nous disent presque que nous sommes en droit de nous fier à ce témoignage. »

l'éclectisme des propositions charnières, c'est qu'il y a une adhésion commune, viscérale, à cette certitude fondamentale. Nous pouvons lui appliquer les remarques que Pritchard fait à propos de ce qu'il nomme l'*über hinge proposition*.

*Über hinge proposition* : « nous ne commettons pas d'erreur radicale et fondamentale dans nos croyances<sup>8</sup>. »

Selon Pritchard, les propositions charnières pivotent toutes autour de cette certitude. Elles expriment toutes la certitude que nos croyances sont globalement dans le vrai, que nous ne nous trompons pas de façon régulière et profonde. Nos certitudes que «  $2 \times 2 = 4$  » (§ 455), que « si l'on coupe le bras de quelqu'un, il ne repoussera pas » (§ 274), que « la terre est ronde » (§ 291) et ma certitude que « je ne suis jamais allé en Bulgarie » (§ 269) sont différentes manières d'exprimer cette conviction fondamentale, surplombante. A certains égards, en mettant en évidence cette certitude, on arrive à l'os de nos pratiques épistémiques. Tous nos jugements sont, d'une manière ou d'une autre, l'expression de cette certitude que nos sources doxastiques de base ne sont pas épistémiquement viciées.

Cette certitude ou proposition charnière fondamentale correspond précisément à l'un des « principes du sens commun » examinés par Thomas Reid dans ses *Essais sur les pouvoirs intellectuels de l'homme*. Parmi les douze principes premiers des vérités contingentes que Reid énonce, il ne formule qu'un seul principe épistémique<sup>9</sup>, c'est-à-dire un seul principe auquel se subordonnent nos pratiques épistémiques. Ce principe est le suivant :

*Septième principe premier des vérités contingentes* : « les facultés naturelles, par lesquelles nous distinguons la vérité de l'erreur, ne sont pas trompeuses<sup>10</sup>. »

---

8 “one is not radically and fundamentally mistaken in one's beliefs” (2016a, p. 95 ; 2016b, p. 146).

9 Du moins, il n'existe qu'un seul principe qui relève de l'épistémologie individualiste. Le dixième principe des vérités contingentes constitue un autre principe épistémique, relevant davantage de l'épistémologie sociale (« Nous devons prendre en compte le témoignage humain dans les questions de faits, ainsi que l'autorité humaine dans les questions d'opinions », 2002, VI, 5, 487).

Je rejoins Rysiew (2014) sur l'idée selon laquelle ce septième principe premier n'est pas un principe superflu, qui se contenterait de réaffirmer de façon conjointe la fiabilité de la conscience, de la mémoire et de la perception, fiabilité qui aurait déjà été affirmée par les principes 1 (pour la conscience), 3 (pour la mémoire) et 5 (pour la perception). Rysiew conteste la lecture de Philip de Bary (2002), en soulignant que les principes 1, 3, 5 ne sont pas à proprement parler des principes épistémiques, mais des principes métaphysiques (qui énoncent que les choses dont j'ai conscience, dont je me souviens et que je perçois, existent bien en dehors de mon esprit).

10 “the natural faculties, by which we distinguish truth from error, are not fallacious” (2002, VI, 5, p. 480).

Ce septième principe des vérités contingentes est comparable à la proposition charnière fondamentale, puisqu'il fait de la fiabilité de nos sources doxastiques de base une règle de la pensée correcte. Selon Keith Lehrer (2014), il s'agit même d'un « méta-principe » ou d'un « *premier principe premier* » : il bénéficie en effet d'un statut spécial, puisqu'il est présupposé<sup>11</sup> par l'ensemble de nos pratiques épistémiques. A ce titre, il est similaire à l'*über hinge* formulé par Pritchard : sa vocation est de cibler une manière de faire qui gouverne et rend possibles nos jugements, nos questions et nos doutes, sans être explicitement prise en considération.

La question que je souhaite poser à Pascal Engel est la suivante : ce qu'il affirme au sujet des normes épistémiques, à savoir qu'il s'agit des « principes constitutifs les plus primitifs qui gouvernent *ce que c'est* que croire ou connaître », qu'il s'agit de « nécessités constitutives de la pensée », orientées vers la production de vérités et de connaissances, ne peut-il pas également s'appliquer à la proposition charnière fondamentale ? Ne peut-on pas faire une entorse à son refus général d'intégrer les propositions charnières dans la classe des normes épistémiques ?

Afin d'éclaircir ce point, je commencerai par exposer les raisons pour lesquelles Engel répugne à intégrer les propositions charnières au sein des normes épistémiques. Nous verrons qu'il présente le problème sous la forme d'un dilemme : soit les propositions charnières sont des normes, mais c'est au prix de leur épistémicité (ce ne sont plus des croyances que l'on peut évaluer à l'aune des critères de la vérité et de la justification) ; soit elles conservent leurs propriétés épistémiques, mais elles ne parviennent plus à assumer le rôle de normes. L'idée générale est qu'elles ne peuvent pas gagner sur tous les fronts. Je montrerai que ce dilemme suit les contours d'une alternative que l'on trouve au sein de la *hinge epistemology* : schématiquement, on se demande si les propositions charnières sont des propositions que l'on croit, voire que l'on connaît (lecture épistémique), ou bien s'il s'agit de règles qui prennent une forme propositionnelle, mais qui constituent fondamentalement des savoir-faire instinctifs (lecture non épistémique) (§ 2). Dans le débat entre une lecture épistémique et une lecture non épistémique des propositions charnières, Engel privilégie la première lecture, mais il en tire une conséquence radicale : si les propositions qualifiées de « charnières » sont soumises comme toutes les autres croyances aux critères du vrai, de la justification et de la rationalité, c'est qu'il ne s'agit pas véritablement de « charnières », c'est-à-dire de normes de nos pratiques doxastiques.

---

11 Parler de « présupposé » n'implique pas ici de considérer les charnières comme des propositions qui seraient implicitement prises en considération. Nous traiterons plus loin de la question de savoir s'il faut proposer une lecture propositionnelle des charnières ou pas.

« La position que je défends ici ne fonde pas le savoir sur des certitudes primitives qui ne seraient elles-mêmes ni vraies ni fausses, mais sur des états de connaissance, donc sur des vérités. Mais ces vérités ne forment pas une classe distinctive de propositions qui seraient comme un sol permanent, une sorte de monde familier où “rien n'est caché”. » (2007, p. 17)

Comme Engel, je soutiens une thèse « épistémiciste<sup>12</sup> », c'est-à-dire l'idée selon laquelle il existe des propositions très générales que nous connaissons et qui relèvent de l'espace des raisons épistémiques (ex. : « le monde extérieur existe », « mes sources doxastiques de base sont fiables », « je ne suis pas la victime d'un malin génie ») ; mais contrairement à lui, je ne pense pas que cela remet en cause la reconnaissance du rôle spécifique joué par ces propositions au sein de nos pratiques épistémiques. Autrement dit, selon moi, l'épistémicisme et la *hinge epistemology* peuvent faire bon ménage. Ce sont les clauses de leur « contrat de mariage » qui m'intéresse.

Je poursuivrai en mettant en évidence certaines des difficultés auxquelles se heurte la lecture non épistémique des propositions charnières (§ 3). Sur ce point, il ne s'agira pas de contester une ligne d'argumentation de Engel, mais au contraire de l'appuyer. Le bien fondé de la lecture épistémique en découlera naturellement. Je présenterai alors l'analyse de Engel, en la mettant en contrepoint avec une autre lecture épistémique, celle de Crispin Wright (§ 4). On verra enfin (§ 5) que l'épistémicisme de Engel prend tout son sens dans son analyse de la preuve de Moore « qu'il y a un monde extérieur ». En effet, cette preuve est selon lui tout à fait acceptable, dans la mesure où la conclusion (« le monde extérieur existe ») n'est pas présupposée par les prémisses (« Voici une main », « S'il y a une main, alors le monde extérieur existe »). Au terme de la preuve, on acquiert donc une justification en faveur de la conclusion. Cependant, en construisant une preuve mooréenne que « ma perception sensible est fiable », je montrerai que cette proposition charnière est toujours présupposée par les prémisses, mais que cela ne rend pas la preuve inopérante pour autant. En m'inspirant de certaines remarques de Reid, je montrerai dans quelle mesure une lecture épistémique de la proposition charnière fondamentale (ou de l'*über hinge proposition*, ou du « septième principe premier du sens commun ») est compatible avec la reconnaissance de son rôle normatif.

---

12 Selon Engel (2014), l'« épistémicisme » est la thèse selon laquelle seules les raisons épistémiques (par opposition aux raisons pratiques) sont de bonnes raisons de croire. Je fais ici un usage plus large de ce terme, incluant l'idée selon laquelle les propositions charnières ont des propriétés épistémiques (vérité, justification) et font l'objet d'une attitude épistémique (croyance, connaissance).

## 2. Les propositions charnières ont-elles des propriétés normatives ou des propriétés épistémiques ?

### (a) Présentation du dilemme par Engel

Selon Engel (2016), si nous souhaitons considérer les propositions charnières comme des normes épistémiques, alors nous sommes confrontés au dilemme suivant :

1/ *Soit il s'agit de normes pour nos pratiques épistémiques, mais dans ce cas leur rôle normatif les prive de toute propriété épistémique.* En effet, pour pouvoir accomplir leur mission régulatrice, les propositions charnières doivent se situer en dehors de la sphère de l'épistémologie, à l'extérieur de nos pratiques épistémiques. C'est le seul moyen pour elles de préserver leur statut spécial et encadrant, et de ne pas être contaminées par les exigences propres aux propositions épistémiques (comme l'exigence d'une justification). Pour pouvoir gouverner nos pratiques épistémiques, elles doivent s'en distinguer, donc ne pas partager avec les jugements, les preuves, les questions et les doutes, ces propriétés épistémiques que sont la vérité ou la fausseté, la justification ou l'absence de justification, la rationalité ou le manque de rationalité, la possibilité d'être connu ou d'être mis en doute. Mais comme le montre Engel, si l'on accorde le statut de normes aux propositions charnières, le prix à payer est une forme d'« isolationnisme » : elles sont éloignées de nos pratiques épistémiques et dépouillées de toute propriété épistémique. Dans la géographie des propositions, les propositions charnières se situent tellement « en-deçà » de nos croyances, et elles leur sont à ce point « antérieures » qu'elles finissent par échouer aux portes du royaume de l'épistémologie, sans pouvoir y pénétrer. La *hinge epistemology* n'a de cesse de souligner que ces propositions, du fait de leur statut de règles, ne sont ni vraies ni fausses (§ 205), ni justifiées ni injustifiées (§ 110, § 166, § 359), ni raisonnables ni déraisonnables (§ 559), qu'elles ne peuvent être connues ou mises en doute (§ 121-123), si bien qu'on ne voit pas comment elles pourraient avoir un quelconque rôle dans nos pratiques épistémiques. Ne souscrivant pas aux exigences minimales de vérité et d'évidence, on ne comprend pas comment il pourrait s'agir de normes *pour l'épistémologie*. Comment pourraient-elles s'appliquer à des propositions dont elles diffèrent à ce point ? En d'autres termes, les propositions charnières s'apparentent à des « objets non identifiés », des « choses sauvages », qui se situent au bord, à la limite de l'épistémologie, mais qui ont basculé du côté obscur... C'est la raison pour laquelle, d'après Engel, plutôt que de se risquer sur le territoire étranger et « insondable » de la *hinge epistemology*, il convient de rester confortablement installé au sein de notre habitat épistémique et de faire de la *cosy epistemology* (2016, p. 173-174). Cette réaction est le revers de la leçon martelée par la *hinge epistemology* : en insistant sur le fait que



les propositions charnières sont immunisées de tous les questionnements propres à l'épistémologie classique (du type : « ces propositions sont-elles vraies ? », « Avons-nous de bonnes raisons de les croire ? »), elle met si bien le doigt sur tout ce qui sépare et distingue ces propositions de nos attitudes doxastiques « classiques » qu'on ne voit finalement plus comment les premières pourraient régler des propositions avec lesquelles elles ne partagent rien. Pour que nos pratiques épistémiques soient guidées et encadrées, ne faudrait-il pas qu'il y ait quelque point de contact entre les charnières et l'épistémologie ? Ne faudrait-il pas que les propositions charnières soient des attitudes doxastiques pour qu'elles puissent servir de normes à nos croyances ? En coupant les ponts entre ces deux instances, la *hinge epistemology* se rend paradoxalement incapable de raccrocher les propositions charnières à nos pratiques épistémiques<sup>13</sup>.

2/ Soit nous considérons les propositions charnières comme des propositions épistémiques, soumises aux mêmes règles que nos croyances, mais alors elles perdent leur statut de normes. Si l'on concède que les propositions charnières sont des propositions qui relèvent de la sphère de l'épistémologie, alors on ne parvient plus à saisir leur spécificité normative. Cette option se recommande d'autant plus pour les propositions charnières « locales » ou « personnelles<sup>14</sup> », au contenu empirique plus marqué, comme « il existe une île, l'Australie » (§ 159), « je suis en ce moment assis sur une chaise » (§ 552), « je viens tout juste de déjeuner » (§ 659). Ces propositions semblent solubles dans l'épistémologie classique. En tout cas, elles semblent être légitimes à en revêtir les principaux attributs, comme la vérité et la justification. Mais ce faisant, on ne voit plus ce qu'elles ont de spécifique, ce qui leur donne cette position principielle ou en surplomb sur l'ensemble de nos croyances, bref ce qui fait d'elles des normes. Wittgenstein le reconnaît : si dans certaines circonstances ces propositions sont mises en doute et que la question de leur justification se pose, c'est qu'elles ne fonctionnent plus comme des charnières. Il s'agit simplement de propositions empiriques qui ont des attributs épistémiques (bien qu'ayant le même visage qu'une charnière)<sup>15</sup>.

On le voit, en présentant les propositions charnières comme tiraillées entre le pôle de la normativité et le pôle de l'épistémologie, Engel questionne la pertinence même de ce champ de recherche qu'est la *hinge epistemology*. Vouloir tenir ensemble ces deux aspects, c'est selon lui vouloir se tenir à la fois en dehors et au sein de l'épistémologie.

---

13 Une manière positive de rendre compte de cette difficulté serait de dire que le défi pour la lecture non épistémique est alors de montrer que même si ces règles ou normes n'ont pas d'attributs propositionnels, cela n'implique pas qu'elles ne jouent aucun rôle en épistémologie.

14 Classification opérée par Moyal-Sharrock (2013, p. 468).

15 Pour rendre compte de ces règles de grammaire qui peuvent avoir des « sosies » empiriques, Moyal-Sharrock mobilise le concept de *Doppelgänger* (2007, p. 90).

C'est une position intenable (et inconfortable). Il faut donc se résoudre à admettre que les propositions charnières sont insituables, qu'il s'agit de « monstres théoriques », affublés de propriétés contradictoires. Si les propositions charnières sont des normes, ce ne sont pas des normes de nos pratiques épistémiques (car on ne voit pas ce qui fait d'elles des normes épistémiques<sup>16</sup>) ; si les propositions charnières relèvent des choses sues, alors elles perdent leur rôle régulateur (on ne voit pas ce qui fait d'elles des normes épistémiques). Dans tous les cas, le programme de la *hinge epistemology* s'effondre.

### (b) Présentation du dilemme par la *hinge epistemology*

Pourtant, la conscience de cet écartèlement entre la normativité et l'épistémologie est l'un des moteurs de la *hinge epistemology*. Elle se propose de rendre compte de cette intuition selon laquelle nos pratiques de jugement sont ancrées dans des charnières qui, bien qu'ayant la forme de propositions empiriques, ont un statut spécial (ex. : « ceci est une main »). De prime abord, les charnières ne méritent pas le même traitement que ces normes épistémiques que sont la norme de la vérité ou la norme de l'évidence. Ces dernières portent leur nature normative sur leur visage pourrait-on dire. Mais qu'est-ce qui pourrait nous inciter à voir dans les charnières des normes déguisées en propositions empiriques ? Par delà les désaccords et les différentes interprétations proposées par la *hinge epistemology*, toutes partagent la conviction selon laquelle nous sommes toujours déjà liés à ces charnières avant même de les examiner et de les présenter sous une forme propositionnelle explicite. C'est le cadre au sein duquel se déroulent nos pratiques épistémiques. Le désaccord surgit quand il s'agit de présenter la manière dont nous leur sommes liés pré-réflexivement. Dans la littérature anglophone, on parle de *commitment* (*we are committed to them*). Mais de quelle manière sommes-nous liés à ces charnières ? C'est à ce niveau que le dilemme surgit :

Soit nous considérons qu'il s'agit-il d'un engagement épistémique, au sens où nous entretenons une attitude épistémique à l'égard des charnières. Si c'est le cas, nous de-

---

16 On pourrait néanmoins concéder qu'il s'agit de normes logico-grammaticales pour l'épistémologie (en ce sens qu'elles encadrent le jeu de langage épistémique), mais il n'en resterait pas moins qu'il ne s'agirait pas de règles épistémiques puisqu'elles ne prendraient pas les propriétés de leur objet (il s'agirait de règles totalement extérieures et imperméables au jeu, sans point de contact avec les propositions empiriques ordinaires). Or, ainsi va l'objection, si ces règles de la pensée assurent la transmission des propriétés épistémiques, il faut bien qu'elles possèdent ces mêmes propriétés (car elles ne peuvent pas transférer des propriétés qu'elles n'ont pas, et ces propriétés ne peuvent pas surgir de nulle part). Elles ne peuvent donc pas être totalement « retirées de la circulation » (§ 210), extérieures au jeu épistémique. Selon cette objection (formulée par Williams, 2001, p. 97, et dont on trouve les prémices chez Davidson, 2009, p. 319), quelque chose de non épistémique et de non propositionnel (une certitude primitive, une sensation) ne peut pas entretenir de relation logique de fondation avec des jugements qui sont, quant à eux, vrais et justifiés.

vons admettre que nous n'avons pas attendu leur formulation propositionnelle explicite pour être convaincus de leur vérité. La question est alors de savoir ce qui nous autorise à endosser de telles croyances, fût-ce tacitement. L'adoption d'une lecture épistémique de notre engagement à l'égard des charnières suscite en effet la même attente que pour toute croyance, à savoir l'attente d'une justification. Cependant, qu'est-ce qui pourrait faire office de justification dans ce cas ? Ces charnières ne sont-elles pas précisément ce qui met un terme à la recherche de raisons de croire ?

Soit nous considérons que notre attitude à l'égard des charnières n'est pas de nature épistémique, au sens où nous ne croyons pas qu'elles sont vraies, sans que nous en doutions pour autant. La question est alors de savoir quelle est la nature notre attitude à leur égard. Si nous soutenons que nous ne doutons pas que « nos sources doxastiques de base sont fiables », mais que cette charnière ne fait pas pour autant l'objet d'une croyance de notre part, c'est-à-dire que nous ne sommes pas engagés positivement en sa faveur, ne sommes-nous pas conduits à dissoudre notre attitude à son égard, à la vider de toute substance ? Si notre attitude à l'égard des charnières n'est pas épistémique, alors il semble plus généralement qu'il ne s'agisse pas d'une attitude propositionnelle. Mais de quoi s'agit-il alors ? Qui plus est, si dans des circonstances normales<sup>17</sup> nous sommes agnostiques à l'égard des charnières, on ne voit pas ce qui pourrait nous justifier à croire que les jugements qui en émanent sont vrais. En effet, il semble par exemple que nous devons savoir que notre perception sensible est fiable pour être assurés de la vérité de nos jugements perceptifs. Nous touchons là au problème du critère, qui repose sur l'adoption du « principe du critère » selon lequel « une source potentielle de connaissance ne peut produire de la connaissance pour un sujet que si et seulement si ce sujet sait que cette source est fiable ».

C'est notamment sur ce dernier point que s'exprime toute la radicalité et la cohérence de la position de Engel. En effet, il récuse un tel principe. Confronté au défi sceptique de justifier nos assertions de connaissance, Engel oppose une fin de non recevoir<sup>18</sup> en récusant le bien-fondé des exigences internalistes posées par le sceptique. Ainsi, pour savoir que  $p$  (où  $p$  désigne une croyance empirique ordinaire), nous n'avons ni besoin de « savoir que nous savons que  $p$  » (récusation du principe  $KK$ ), ni besoin d'avoir une garantie *antécédente* de la fiabilité de nos sources doxastiques ou du fait que nous ne sommes pas dans un scénario sceptique (récusation de l'exigence d'exclure les scénarios sceptiques

---

17 Autrement dit, quand nous ne sommes pas dans un scénario sceptique.

18 Cela n'implique évidemment pas que Engel ne prenne pas la peine de répondre au sceptique, comme le prouve son ouvrage *Va savoir !*, entièrement dédié à la présentation d'une telle réponse et à l'explication des raisons pour lesquelles cette réponse ne peut pas prendre la forme attendue par le sceptique.

*préalablement* à toute assertion de connaissance). En montrant que l'exigence posée par le principe du critère<sup>19</sup> ne saurait être honorée, sans que cela ne compromette nos prétentions épistémiques, Engel rallie clairement le camp de l'externalisme.

A première vue, cette posture semble entrer en tension avec son affirmation selon laquelle la négation des hypothèses sceptiques, l'existence d'un monde matériel et la fiabilité de nos sources doxastiques de base font bien partie des choses que nous connaissons. En effet, d'un côté, en abandonnant le principe du critère, Engel favorise l'idée selon laquelle – pour juger correctement – nous n'avons pas besoin d'être épistémiquement liés à une catégorie distinctive de propositions ou de croyances ; mais d'un autre côté, il adopte une lecture épistémique selon laquelle ces propositions ont des attributs épistémiques (ce qui les empêche d'être des normes). La seule manière de résorber cette tension consiste à ne pas souscrire au programme de la *hinge epistemology*, c'est-à-dire à l'idée selon laquelle nous sommes toujours déjà liés (de façon épistémique ou non) à des charnières, qui sont le terreau de nos croyances empiriques ordinaires. C'est une conséquence que Engel n'hésite pas à tirer.

Dans ce qui suit, je développerai les raisons pour lesquelles il me semble que l'épistémisme se recommande à la fois du point de vue du dilemme présenté par Engel et du point de vue du dilemme présenté par la *hinge epistemology*. Le défi sera de soutenir cette version forte de l'épistémisme sans mettre à mal la normativité des charnières (tout au moins la normativité de la charnière fondamentale), ni mettre à mal l'utilité des arguments mooréens. Pour ce faire, je commencerai par exposer deux versions de la lecture non épistémique des charnières, afin d'en souligner les limites et d'asseoir la légitimité de la thèse épistémiciste.

### **3. Difficultés pour la lecture non épistémique des charnières**

Danièle Moyal-Sharrock et Duncan Pritchard ont livré deux interprétations éclairantes des charnières. Leur lecture prend acte du fait que, selon Wittgenstein, « au fondement de la croyance bien fondée est une croyance non fondée » (§ 253). Mais ils en tirent la conséquence radicale selon laquelle au fondement de la croyance bien fondée, il n'y a *pas de croyance du tout*, c'est-à-dire pas de croyance qui, moyennant une garantie, pourrait accéder au titre de connaissance. Moyal-Sharrock et Pritchard adoptent donc une lecture non épistémique des charnières, selon laquelle ces certitudes primitives n'ont

---

19 Du moins par une certaine compréhension du principe du critère. Je défends pour ma part une version faible du principe du critère, qui n'exige pas que nous ayons besoin de savoir qu'une source doxastique est fiable *préalablement* à son exercice et *indépendamment* des croyances qu'elle produit (2013). Je reviens sur ce point au § 5b.

pas de propriétés épistémiques et ne font pas l'objet d'une attitude épistémique. Reste à préciser la nature de notre attitude à leur égard : il ne suffit pas de dire ce qu'elle n'est pas, il importe d'en donner une caractérisation positive. S'agit-il toujours d'une attitude propositionnelle ? C'est sur ce point que leur désaccord se cristallise.

### (a) L'interprétation de Moyal-Sharrock

Selon la lecture proposée par Moyal-Sharrock, nous ne devons pas reculer devant le changement de conception que Wittgenstein nous demande d'opérer, en essayant de maintenir à tout prix un fil épistémologique, même ténu, qui relierait les charnières aux propositions qu'elles fondent. Nous devons accepter que, à un moment donné, le fil se rompe et nous basculons dans un tout autre domaine que l'épistémologie : le domaine de l'animalité (§ 359, § 475). Notre jeu de langage épistémique se déploie à partir de formes de vie primitives, faites de réactions instinctives et dépourvues d'hésitation. L'épistémologie dépend d' « une manière d'agir non fondée » (§ 110), voilà la principale leçon que nous pouvons tirer du *De la certitude*. Certes, il est difficile de « se rendre compte du manque de fondement de nos croyances » (§ 166). Wittgenstein pressent nos résistances, mais il nous incite à aller plus loin dans nos reconceptions : il ne s'agit pas simplement de dire qu'au fondement de la croyance bien fondée, il y a une croyance dépourvue de fondement (car on insisterait alors sur ce qui fait défaut à notre certitude fondamentale), il s'agit plutôt de reconnaître qu'au fondement de la croyance bien fondée se trouve quelque chose auquel il ne manque rien.

Pour aller en ce sens, nous devons admettre qu'au bout de la chaîne des raisons il n'y a pas d'attitude propositionnelle. L'attitude propositionnelle est trop raffinée et sophistiquée pour avoir sa place dans l'instinct. Cette lecture non épistémique et non propositionnelle des charnières est ineffabiliste<sup>20</sup>. Au fondement de la connaissance rationnellement fondée, on trouve des certitudes qui s'expriment dans des manières d'agir. Mieux, ces certitudes sont indissociables de ces manières d'agir : elles ne les précèdent pas, et ces manières d'agir n'en sont pas la simple manifestation publique. Ainsi, la ferme certitude qu'il y a là une chaise *consiste* à s'asseoir sur la chaise en toute confiance. Nul besoin de maintenir « pour la forme » un usage large, voire laxiste, de la notion de « proposition<sup>21</sup> » : si nos certitudes charnières peuvent très bien par la suite, sous la pression

---

20 “an ineffable certainty” (Moyal-Sharrock, 2016, p. 33).

21 C'est l'option retenue par Coliva (2016, p. 14). Bien qu'elle adopte une lecture non épistémique (qui considère les propositions charnières comme des règles du jeu de langage épistémique), elle considère qu'il s'agit de propositions « en un sens large » : “even if hinges fail at bipolarity, they could be regarded as propositions, on such a more relaxed understanding of the notion”. Elle renvoie à ce passage du *De la certitude* : les propositions de la logique n'ont pas de frontières nettes avec les propositions empiriques,

philosophique, être présentées sous une forme propositionnelle, cela ne justifie pas que l'on en parle comme de propositions. Il ne faut pas reculer devant l'incitation de Wittgenstein à regarder ce type de certitude primitive davantage comme une règle que comme une proposition (§ 494). Les charnières sont comparables à des règles qui gouvernent nos pratiques épistémiques, mais qui ne sont pas elles-mêmes sujettes à l'évaluation épistémique. N'étant ni vraies ni fausses, ni connues ni non connues, tous les verrous qui la maintenaient dans le carcan propositionnel ont sauté.

Cette lecture possède d'incontestables atouts : en nous permettant de sortir du « cercle de la croyance », elle assume complètement l'effort de reconception des fondements de l'épistémologie que Wittgenstein nous demande d'opérer. Cependant, il me semble qu'elle reste trop frileuse. En effet, Moyal-Sharrock maintient qu'au fondement de l'épistémologie on ne trouve pas de croyance rationnellement fondée, et donc pas de connaissance. Pourtant, dans le même temps, elle admet que l'agir propre à nos certitudes primitives est comparable à une connaissance pratique ou un savoir-faire. Elle semble donc écartelée entre deux orientations : selon la première, propre à la conception de la connaissance comme « croyance vraie justifiée », il ne peut y avoir de connaissance au fondement de nos pratiques épistémiques ; selon la seconde, qui quitte les rangs de l'orthodoxie épistémologique, nos certitudes primitives sont comparables à « une manière d'agir ou un savoir-faire ou une action réflexe » (2016, p. 33). Le paradoxe est que Moyal-Sharrock soutient une lecture non épistémique tout en accordant que, au fondement de nos croyances empiriques, il y a une forme de savoir, ou en tout cas de savoir-faire<sup>22</sup>. Il est curieux que la piste de la connaissance non propositionnelle ne soit pas davantage explorée<sup>23</sup>. Moyal-Sharrock semble sous l'emprise d'une « présomption propositionnelle<sup>24</sup> », présomption selon laquelle « la connaissance est la même chose que la connaissance propositionnelle ». Pourtant, la véritable révolution conceptuelle ne consisterait-elle pas à admettre qu'au fondement de la connaissance, bien qu'il n'y ait

---

« le concept “proposition” lui-même n'a pas de contour net » (§ 318-320).

- 22 Selon Moyal-Sharrock, il ne s'agit pas d'un savoir-faire ordinaire puisqu'il s'exerce sans faille. Il n'est pas possible de progresser dans son exercice (2007, p. 79, p. 81, p. 87). Il me semble au contraire que nous progressons dans ce savoir-faire : il s'agit au départ d'un savoir-faire dont nous ne sommes pas conscients, puis il s'agit d'un savoir-faire dont nous devenons conscients et à l'égard duquel nous adoptons une attitude critique (par exemple, suite à la confrontation à des scénarios sceptiques).
- 23 Dans (2004, chap. 9), Moyal-Sharrock indique que si l'épistémologue insiste pour avoir d'autres *croyances* au fondement, alors il faut que cela soit des croyances *non propositionnelles*, comme des « croyances *en* ». Par conséquent, sa lecture est non épistémique si et seulement si on réduit l'épistémologie à l'étude du *savoir-que*.
- 24 “The propositional presumption” (Harrison 2010) : “Given the propositional presumption that knowledge *just is* propositional knowledge, and that epistemology *just is* the study of propositional knowledge, the contemporary exploitation of the term ‘epistemic’ is limited to thoroughly propositional environment”.

pas de croyance rationnellement fondée, il y a de la connaissance *quand même, mais pas de la connaissance propositionnelle, pas de la connaissance rationnellement fondée* ?<sup>25</sup> On peut supposer que si Moyal-Sharrock ne franchit pas le pas, c'est d'une part parce qu'elle s'attache avant tout à clarifier les enseignements que l'on peut tirer du *De la Certitude* (et il est clair que de ce point de vue Wittgenstein s'attache à désassimiler nos croyances de base du savoir-*que*), et d'autre part parce qu'elle continue de travailler avec le concept classique de « connaissance » comme « croyance vraie justifiée ». Mais en restant captive d'un tel concept, cette lecture avive le questionnement sceptique plus qu'il ne le résorbe.

### (b) L'interprétation de Pritchard

Bien que proposant une lecture non épistémique des charnières, l'un des traits marquants de la lecture de Pritchard est de ne pas renoncer à en faire des propositions. Son interprétation vise à éviter deux écueils : celui d'une lecture épistémique et celui d'une lecture non propositionnelle. Le défaut de la lecture épistémique, qui accorde le statut de croyance aux propositions charnières, est de ne pas expliquer ce qui met un terme à la demande de justifications. Quant à la lecture non propositionnelle, son défaut<sup>26</sup> est de bloquer l'application du principe de clôture épistémique. En effet, puisque ces certitudes primitives ne font pas l'objet d'une croyance ou d'une connaissance, il en résulte qu'un agent peut savoir qu'« il y a une table en face de lui » sans savoir qu'il n'est pas la victime d'un malin génie qui s'amuserait à lui faire prendre pour une table ce qui n'est qu'une représentation d'une table qu'il aurait introduite dans son esprit. Nos jugements semblent alors vulnérables aux objections sceptiques.

En réponse aux difficultés inhérentes à ces deux lectures, Pritchard propose une lecture à la fois non épistémique et propositionnelle des charnières : selon lui, si les charnières font bien l'objet d'une attitude propositionnelle, il ne s'agit pas pour autant de connaissance ou de croyance. Pritchard baptise cette lecture la *lecture non doxastique* (“*the Nonbelief Reading*”, 2016a, p. 90). L'une des raisons qu'il invoque pour justifier l'idée selon laquelle nos certitudes primitives ne sont pas des croyances est que ces certitudes sont complètement insensibles aux considérations rationnelles. En effet, nous ne nous mettons pas à croire que « nos facultés intellectuelles originelles sont fiables » du fait de l'apport de raisons de croire. Nous sommes en-*gon*-cés dans cette charnière quoi

---

25 Une telle thèse est « révisionniste » dans la mesure où elle coupe les liens avec notre façon commune de nous représenter la connaissance, selon laquelle la connaissance est rationnellement fondée (Pritchard, 2016a, p. 21).

26 Cette objection est présentée par les adeptes de la lecture épistémique.

qu'il se passe. Or les croyances sont des attitudes sensibles à l'apport de raisons de croire et surtout à l'apport de raisons de douter : il serait curieux que nous continuions à croire que  $p$  alors qu'on nous présente de bonnes raisons de penser qu'il est faux que  $p$ . Dans ces conditions, nous devons admettre qu'au fondement de la connaissance rationnellement fondée, il n'y a pas de croyance du tout. Notons au passage que Pritchard travaille lui aussi avec le concept de croyance qui en fait un ingrédient de la connaissance (ce qu'il nomme *a knowledge-apt belief*).

Cependant, si nous ne pouvons pas nous décrire comme croyant que « nos facultés intellectuelles sont fiables », dans quelle mesure pouvons-nous maintenir que nous savons néanmoins qu'« il y a une table en face de nous » ? Ne sommes-nous pas conduits à faire des « conjonctions abominables<sup>27</sup> », ou en tout cas « incohérentes », du type « je sais qu'il y a une table en face de moi, mais je ne sais pas que ma perception sensible est fiable » ? Il importe donc de préciser la nature de l'attitude propositionnelle que nous entretenons à l'égard des charnières. Dans la nomenclature des attitudes propositionnelles, où se situe-t-elle ?

Dans *Epistemic Angst* (p. 92, p. 101), Pritchard répond à cette question en mettant en évidence l'existence d'une attitude propositionnelle qui consiste à approuver une proposition, mais qui n'est ni une acceptation ni une croyance. Ce n'est pas une acceptation, car lorsque nous acceptons que  $p$ , nous décidons de nous appuyer sur une proposition sans forcément nous prononcer sur sa vérité, alors que lorsque nous endossons une proposition charnière, nous ne sommes pas agnostiques au sujet de sa vérité. Mais il ne s'agit pas non plus d'une croyance. Pour le comprendre, partons d'une proposition empirique dont nous avons de bonnes raisons de considérer que nous la connaissons, comme « Napoléon a gagné la bataille d'Austerlitz en 1805 ». En appliquant le principe de clôture, on finit par adopter une attitude propositionnelle à l'égard d'une proposition charnière, comme « l'univers n'a pas commencé à exister il y a 5 minutes », proposition à laquelle nous n'avons jamais songé auparavant. On se retrouve dans la position de quelqu'un qui, « d'une certaine manière », approuve et endosse cette proposition. Mais justement, endosser une proposition (au sens où elle nous semble correcte, et où nous reconnaissons que nous sommes « d'une certaine manière » liés à sa vérité) n'implique pas que nous y croyons (du moins cela n'implique pas de croyance qui – moyennant une justification – serait susceptible de devenir une connaissance).

Selon Pritchard, une telle analyse permet de résoudre deux difficultés. Tout d'abord, le fait que la proposition charnière fasse l'objet d'une attitude propositionnelle permet

---

27 Keith DeRose (1995).



de maintenir le principe de clôture et d'avoir ainsi une image cohérente et intégrée du système de propositions que nous approuvons. On évite la situation dans laquelle quelqu'un n'aurait strictement aucune idée au sujet de la vérité de la proposition charnière et ne se sentirait pas lié à son égard. Ensuite, si le principe de clôture est maintenu, cela n'implique pas que les propositions charnières soient crues. De la sorte, la quête de justification est bloquée. Un agent qui effectue une déduction basée sur le principe de clôture peut finir par adopter une attitude propositionnelle à l'égard d'une proposition charnière, sans nécessairement se mettre à y croire. La lecture non doxastique est donc compatible avec une application restreinte du principe de clôture. Si au fondement de la connaissance, il y a quelque chose que l'on ne connaît pas, cela n'en reste pas moins quelque chose que nous appréhendons propositionnellement et que nous endossons « d'une certaine manière<sup>28</sup> ».

Malgré les avantages d'une telle interprétation, on est parfois perplexe à la lecture du véritable *contrat* que doit remplir notre attitude pré-réflexive à l'égard des propositions charnières. En effet, il lui incombe de respecter de nombreuses exigences logiques : cette attitude doit être propositionnelle sans être doxastique, elle doit stopper la demande de justification sans occulter notre engagement à l'égard de la vérité des charnières. Elle semble évoluer dans un espace conceptuel très étroit, voire étriqué<sup>29</sup>. Le problème est qu'à force d'énumérer la liste des requisits et des interdits, on finit par en dresser un portrait difforme. On finit également par avoir l'impression qu'il s'agit d'une attitude très sophistiquée. N'est-ce pas paradoxal pour une attitude naturelle ? En effet, nous sommes instinctivement et primitivement liés à ces charnières. Enfin, pourquoi décrire cette attitude en procédant toujours par la négative, en disant qu'il ne s'agit ni d'une acceptation, ni d'une croyance, voire (pour Moyal-Sharrock) qu'il ne s'agit pas d'une attitude propositionnelle du tout ? Ce faisant, on n'esquisse qu'un portrait « par défaut<sup>30</sup> » :

---

28 Pritchard ne cesse d'utiliser l'expression "*in some way*" : n'est-ce pas le signe de la difficulté qu'il y a à dégager une place pour une attitude propositionnelle qui ne soit pas une croyance, mais qui nous lie néanmoins à la vérité de ce qui est « approuvé » ?

29 Ranalli (2018, note 27) fait une remarque du même acabit : "The challenge here is for the Non Belief Theorist to explain how a truth-committed attitude to hinge propositions is possible which doesn't entail belief, but does all the other explanatory work we expect from believing a proposition".

30 Moyal-Sharrock (2004, p. 197). A noter que lorsque Moyal-Sharrock utilise cette expression, c'est pour rendre compte de la présence par défaut des charnières. Elles sont nécessairement, ou logiquement, présentes (sauf pathologie ou non participation au jeu). Reste à savoir si cette présence par défaut est privée de toute dimension psychologique. Comme je le montre plus loin, il me semble que cette certitude d'arrière-plan emporte avec elle quelque chose de plus qu'une simple absence de doute : une forme d'assurance, de tranquillité (à distinguer de la foi que certaines personnes ont en Dieu ou en leur patrie, qui prend la forme d'une conviction, affirmée et parfois revendiquée explicitement, ce qui n'est pas le cas de la charnière fondamentale).

au fondement de la connaissance, on trouve un je-ne-sais-quoi, quelque chose d'inf-fable, ou alors quelque chose qui n'est ni ceci ni cela.

On le voit, la lecture non épistémique des propositions charnières n'est pas en mesure de remplir le contrat qu'elle s'est fixé. Il vaut donc le coup d'examiner ce que la lecture épistémique a à proposer. Comme Engel, je considère qu'il « faut replacer la notion de *connaissance* en première place en épistémologie » (2007, p. 18) et que, dans ces condi-tions, les charnières relèvent bien des choses sues ; mais contre Engel, je ne pense pas que cela donne nécessairement le coup de grâce au programme de la *hinge epistemology* (si tant est que l'on accepte de désolidariser la connaissance du savoir propositionnel)<sup>31</sup>.

#### 4. Quelle lecture épistémique pour les propositions charnières ?

La principale lecture épistémique des propositions charnières contre laquelle Engel se positionne est celle proposée par Crispin Wright. Voyons ce qui peut lui être reproché.

##### (a) Difficultés pour la lecture épistémique de Wright

Selon Wright (2004), les charnières sont des propositions qui relèvent de l'espace de l'épistémologie, même si ce ne sont pas des propositions que nous sommes autorisés à croire du fait de l'apport de certains fondements ou raisons de croire. Dans ces condi-tions, la reconnaissance du caractère distinctif des propositions charnières nous oblige à dégager un espace pour la possession d'un savoir « non mérité », au sens où il n'est pas gagné suite à l'apport de raisons de croire qui le justifieraient. Ces propositions bénéficient d'une « garantie non méritée » (*unearned warrant*), ou par défaut. Ainsi, l'absence de raisons de croire qu'il est faux que « mes facultés intellectuelles sont fiables » suffit à me donner une sorte de « laisser-passer épistémique ». Une telle proposition charnière est autorisée à passer pour une connaissance, même si nous manquons de soutien ra-tionnel positif en faveur de sa vérité. Les propositions charnières passent également le test de l'autorisation épistémique si le seul fait de ne pas les croire provoquerait un sui-cide cognitif. D'inspiration internaliste, cette lecture maintient le principe de clôture pour la connaissance, mais pas pour la connaissance rationnellement fondée. Il en ré-sulte que nous pouvons connaître les propositions charnières, même si nous n'avons pas de raisons de penser qu'elles sont vraies. Les charnières sont de véritables propositions que nous sommes autorisés à prendre de confiance (*to take on trust*), quand bien même

---

31 De plus, le programme de la *hinge epistemology* n'est pas évincé si on ne lui accorde pas qu'une vocation herméneutique (visant l'interprétation des propos de Wittgenstein sur les certitudes fondamentales), mais si on le comprend comme une analyse de la nature et de la fonction des certitudes fondamentales en général.

nous ne disposons pas de preuves spécifiques en leur faveur. Elles sont garanties « pour rien » (*for free*).

Cette lecture se heurte à différentes difficultés. Son principal problème est que si elle nous met sur la voie d'une lecture épistémique des propositions charnières, elle s'arrête en chemin. En effet, il semble que nous ne disposions que d'une forme appauvrie de connaissance et pas d'une authentique connaissance des propositions charnières, dans la mesure où nous sommes dépourvus de raisons *épistémiques* d'endosser ces propositions. Comme l'a remarqué Pritchard (2016a, p. 80 ; 2017, p. 571-572), nous ne disposons que d'une absence de raisons de croire que ces propositions sont fausses, ou de raisons d'ordre prudentiel ou pratique. Mais c'est insuffisant pour constituer une attitude authentiquement *épistémique*. Qui plus est, on se trouve en présence d'une attitude pour le moins paradoxale : d'un côté on est autorisé à croire que  $p$  ( $p$  désignant une proposition charnière), mais d'un autre côté – comme on ne possède pas de raisons de penser qu'il est vrai que  $p$  – on doit rester agnostique quant à la question de savoir s'il est vrai que  $p$ . Cela n'entre-t-il pas en contradiction avec le concept même de croyance qui, rappelons-le, implique que croire que  $p$ , c'est croire qu'il est vrai que  $p$  ? Dans ces conditions, faut-il admettre que les propositions charnières ne sont pas crues, ou en tout cas qu'elles font l'objet d'une attitude propositionnelle qui ne souscrit pas aux canons de la croyance comprise comme un ingrédient de la connaissance ?

Cette ligne d'argumentation est également adoptée par Engel (2016, p. 163-168). Il remarque que si – selon Wright – la confiance portée aux propositions charnières est une attitude épistémique, ces propositions ne sont pas du tout garanties de façon épistémique, c'est-à-dire du fait de l'apport de raisons épistémiques de les croire (raisons qui prendraient la forme de données empiriques ou d'un raisonnement *a priori*). Ces propositions sont prises pour accordées, mais elles ne sont pas examinées relativement à leur vérité ou à leur justification, elles sont acceptées de confiance au vu de leur pertinence et de leur importance pour l'enquête et la conduite de notre projet cognitif. Cependant, ainsi va l'objection, si la confiance est une attitude épistémique, ne doit-elle pas s'appuyer au moins en partie sur des raisons épistémiques ? Selon Engel, ce n'est pas une bonne stratégie que de maintenir le principe de clôture épistémique de façon sélective : cela permet certes de dégager un espace théorique en faveur d'une lecture épistémique de notre attitude à l'égard des charnières (nous ne sommes pas conduits à soutenir que nous savons que « la Station Spatiale Internationale est en orbite terrestre », mais que dans le même temps nous ne savons pas que « le monde extérieur existe »), mais c'est au prix de l'abandon de ce principe pour la connaissance rationnellement fondée. Autrement dit, la connaissance serait close sous implication connue, mais pas la connaissance

rationnellement fondée. Cependant, comment notre engagement à l'égard des propositions charnières pourrait-il être de nature épistémique si nous ne disposons pas d'éléments rationnels nous conduisant à penser que ces propositions sont vraies ? N'est-ce pas inconséquent de dissocier le principe de clôture pour la connaissance du principe de clôture pour la connaissance rationnellement fondée ?

A cela s'ajoute, toujours selon Engel, que dans l'examen des raisons qui nous motivent à adopter un projet cognitif, il n'est pas si aisé que cela de « démêler les considérations pragmatiques des considérations épistémiques » (2016, p. 166). Des raisons épistémiques s'immiscent toujours dans notre évaluation.

« Donc l'idée même de “garantie pour rien”, comme Wright l'appelle, pour aucune raison épistémique ou seulement pour des raisons pragmatiques, est (...) un genre de solécisme conceptuel » (p. 167).

Autrement dit, la lecture épistémique de Wright n'a d'« épistémique » que le nom. On comprend bien pourquoi Wright est réticent à admettre que nous endossons les propositions charnières du fait de la mise au jour d'« évidences » en leur faveur : admettre cela reviendrait à prendre le large et à rompre avec la *hinge epistemology*. C'est précisément cette direction que, selon Engel, nous devons prendre.

### **(b) La lecture épistémique de Engel**

Engel présente deux arguments en faveur d'une lecture « authentiquement » épistémique des propositions charnières, arguments qui selon lui devraient nous conduire à renoncer à voir dans ces propositions des normes épistémiques de même stature que les normes de la vérité ou de la justification.

1. Le premier argument convoque une conception fiabiliste de la connaissance des propositions charnières. Selon Engel, notre connaissance de ces propositions (en particulier des charnières plus spécifiques, comme « personne n'a jamais été sur la Lune », et des charnières personnelles, comme « je viens tout juste de déjeuner ») provient de sources doxastiques fiables (au premier rang desquelles la mémoire). Dans ces conditions, nous pouvons considérer que ces propositions sont sues et « bien fondées » car elles sont les produits d'une source doxastique fiable (2016, p. 171). Nous pouvons même envisager de rendre compte de notre connaissance des propositions charnières plus générales (comme « il y a des objets physiques ») en termes de processus fiables. Quelle que soit la manière précise dont cette connaissance est produite<sup>32</sup>, reste que En-

---

32 Engel récuse l'objection de Pritchard (2016a, p. 76-77) selon laquelle une telle lecture épistémique a pour défaut de laisser en suspens la question de savoir de quelle(s) faculté(s) sont issues les propositions charnières. Selon Pritchard, la question mérite d'être posée, puisque nous avons affaire à un ensemble de

gel propose une lecture épistémique externaliste des propositions charnières. Il s'agit selon lui de propositions qui font l'objet d'une connaissance tacite. La plupart du temps, nous n'avons pas conscience de les connaître. Notre connaissance de ces propositions prend le plus souvent la forme d'une connaissance pratique, qui se manifeste dans des actions réflexes (ainsi mon savoir qu' « il y a des objets physiques » s'exprime dans ma capacité à saisir avec assurance une serviette sur le porte-serviette)<sup>33</sup>.

2. Le second argument (le plus décisif) en faveur d'une lecture épistémique des propositions charnières souligne que ces propositions sont soumises, comme toute croyance, aux normes de la vérité et de la justification (2016, p. 171-173). Pour appuyer son propos, Engel prend l'exemple des propositions de base de la logique et des mathématiques, dont il souligne qu'il s'agit de bons candidats (s'il en est) au titre de « charnières ». Or quand les principes logiques (comme le principe de non contradiction) sont discutés et contestés par les logiques alternatives, ce n'est pas simplement parce qu'on constaterait qu'ils sont moins implantés dans notre système doxastique (*less hiny*) ou qu'ils sont moins utiles en tant que « méthodes de raisonnement ». La discussion porte plutôt sur « leur *vérité* et leur *consistance* ». Par conséquent, elle porte sur des propositions qui relèvent bien du domaine de juridiction des normes épistémiques. Ce sont ces

---

propositions très hétéroclites (certaines sont générales, comme « il y a des objets physiques » ; d'autres sont spécifiques, comme « l'univers n'a pas été créé il y a cinq minutes » ou « il existe une île : l'Australie »). Or comment des propositions si différentes pourraient-elles être issues d'une même compétence ? Selon cette objection (l'objection de la généralité, formulée initialement par Conee et Feldman, 2004), nous sommes confrontés au dilemme suivant : d'un côté, nous ne pouvons pas qualifier de « fiable » une source doxastique trop étroite – la fiabilité caractérise un processus susceptible de se répéter et de produire de nombreuses croyances justifiées ; mais d'un autre côté, nous ne pouvons pas qualifier de « fiable » une source doxastique trop englobante, car cela reviendrait à traiter de la même manière des croyances aux statuts épistémiques différents. Comment faut-il alors spécifier et découper les mécanismes psychologiques, de sorte que nous ne tombions ni dans l'excès d'un mécanisme tellement précis qu'il ne pourrait s'exercer qu'une seule fois ni dans l'excès inverse d'un mécanisme trop général ? Selon Engel (2016, p. 170), cette difficulté n'affecte que la conception fiabiliste de la connaissance, mais elle ne suffit pas à compromettre l'idée selon laquelle les propositions charnières peuvent faire l'objet d'un savoir.

Pour conforter cette critique de la lecture épistémique de Engel, on peut aussi rappeler que même si certaines charnières ressemblent ou ont la forme de propositions empiriques, elles n'en sont pas. C'est le cas pour ma certitude que « je viens tout juste de déjeuner », elle n'est pas le résultat d'un acte de mémoire.

33 Sur ce point, Engel s'appuie sur l'interprétation de Moyal-Sharrock (2016, p. 170). A noter toutefois que Moyal-Sharrock n'accepterait pas une telle lecture de son argument puisque, selon elle, le savoir-faire qui sert de toile de fond à nos pratiques épistémiques n'est pas du tout de nature épistémique. Pour Moyal-Sharrock, les certitudes charnières ne sont pas des propositions connues tacitement, mais il s'agit de manières d'agir qui ne sont articulées que bien plus tard sous une forme propositionnelle, lorsque nous nous retrouvons dans les circonstances spéciales de la réflexion philosophique. Selon elle, les charnières « ne sont pas des croyances propositionnelles implicites ou tacites qui attendraient, dormantes, dans une boîte doxastique » d'être activées sous la forme d'un jugement (2013). Au contraire, Engel suggère que ce savoir-faire serait réductible à un savoir propositionnel. Dans ce cas, cela appuierait sa thèse selon laquelle les propositions charnières relèvent de la catégorie des propositions connues.

normes qui régulent le débat. Le fait qu'il puisse y avoir de véritables désaccords sur la question de savoir quelles règles logiques nous devons suivre, des désaccords qui confrontent une conception correcte à une conception incorrecte des règles logiques, montre que les propositions qui réclament l'hégémonie se situent *toutes* au sein de l'espace des raisons. En effet, la question que l'on se pose est toujours, inexorablement, celle de savoir « quels sont les principes logiques qui sont *vrais*, justifiés, et quels sont ceux qui ne le sont pas ». Ces principes se soumettent donc bien au tribunal des normes épistémiques.

De ces arguments (1. les propositions charnières sont connues, 2. elles font l'objet d'une évaluation épistémique), il résulte que les propositions charnières ne peuvent pas prétendre au titre de normes épistémiques. Loin d'être suffisamment fondamentales pour concurrencer les normes épistémiques, elles sont au contraire soumises à ces normes. Ce sont les normes épistémiques de la vérité et de la justification qui gouvernent leur acceptation ou leur abandon. Elles ne jouent pas « à armes égales » avec ces normes, mais elles sont subordonnées aux normes de la vérité et de la justification. Puisqu'il y a toujours des raisons épistémiques qui nous motivent à « accepter » ou à « endosser » ces propositions, c'est que ces propositions dites « charnières » sont soumises à ces normes encore plus fondamentales que sont la vérité et la justification.

Cela donne-t-il le coup de grâce à la *hinge epistemology* ? Refuser d'accorder la normativité épistémique aux propositions charnières la fragilise assurément. Mais cela suffit-il à la mettre à terre ? A vrai dire, cela ne compromet pas l'idée selon laquelle, dans nos pratiques épistémiques ordinaires, nous sommes toujours épistémiquement engagés à l'égard de propositions charnières. Or Engel récuse également cette idée. Dans ce qui suit, je présente une autre ligne argumentative proposée par Engel, qui poursuit son travail de sape de la *hinge epistemology*. Selon cet argument, lorsque nous faisons des jugements empiriques particuliers (comme « cet objet est rond »), nous ne sommes pas déjà positivement et épistémiquement engagés à l'égard des propositions charnières (comme la proposition charnière fondamentale, ou la proposition que « je ne suis pas la victime d'une illusion »). Cet argument conditionne l'évaluation que Engel fait de la preuve de Moore qu'« il y a un monde extérieur ». En effet, à la question de savoir si cette preuve est valide, si la justification se transmet correctement des prémisses à la conclusion, Engel apporte une réponse positive. Selon lui, cette preuve ne pêche pas par circularité épistémique, puisque les propositions charnières sont des propositions que l'on prouve, ce ne sont pas des propositions qui se passent de preuve ou des propositions en faveur desquelles nous disposons d'une autorisation épistémique préalable. Dans ces conditions, il n'est pas du tout vain de chercher des arguments convaincants en faveur de la

croyance du sens commun selon laquelle le monde extérieur existe indépendamment de nos sensations (2014, § 13). Les propositions dites « charnières » ne sont pas des pré-suppositions de nos pratiques épistémiques, ce sont des conclusions de nos croyances empiriques ordinaires. Par contre, si nous adoptons une lecture épistémique des propositions charnières et que, en outre, nous considérons que ces propositions sont les pré-supposés indispensables de nos jugements ordinaires, nous serons enclins à considérer que la preuve de Moore est inopérante, parce qu'elle fait une pétition de principe. Nous considérerons qu'il n'est pas possible de poser les prémisses d'une telle preuve (« Voici une main », « S'il y a une main, alors le monde extérieur existe ») si nous ne disposons pas déjà d'une garantie en faveur de la conclusion. C'est à la discussion de ces deux manières d'examiner la preuve de Moore que sera consacrée la suite de l'analyse.

## 5. Que font les arguments mooréens ?

### (a) Le néo-dogmatisme de Engel

Le traitement que Engel accorde aux propositions charnières, en leur refusant le statut de normes épistémiques à armes égales avec la norme de la vérité ou la norme de la justification, s'exprime très clairement dans son analyse des arguments mooréens. Par « arguments mooréens », j'entends des arguments qui ont la même facture que l'argument présenté par Moore dans son article « Preuve qu'il y a un monde extérieur ». Son argument prend la forme suivante :

MAIN

M1. Voici une main ;

M2. S'il y a une main, alors le monde extérieur existe ;

M3. Le monde extérieur existe.

Cette preuve a donné lieu à deux types de réaction. Pour les uns (comme Wright), elle échoue à transmettre la garantie des prémisses à la conclusion. La garantie<sup>34</sup> des prémisses, notamment de M1, n'est pas transmise à la conclusion M3. La raison en est que nous ne sommes autorisés à croire M1 que si et seulement si nous sommes préalablement autorisés à faire fond sur M3. Nous ne pouvons poser les prémisses que si nous disposons de l'information complémentaire, collatérale (*ancillary information*), selon laquelle « ce type d'expérience ne saurait se produire à moins qu'il y ait un monde extérieur », et que si nous disposons déjà d'une garantie en faveur d'une telle information.

---

34 Pour Wright, la garantie (*warrant*) désigne tout ce qui est en mesure d'appuyer une proposition (support qui peut prendre la forme d'une justification ou d'une autorisation). La justification renvoie aux raisons épistémiques de croire une proposition, tandis qu'une autorisation revient à accepter une proposition en dépit du fait que nous ne disposons pas de raisons épistémiques en sa faveur.

Dans ces conditions, selon cette lecture conservatrice de l'autorisation épistémique, la preuve de Moore est viciée par la circularité épistémique : elle vise à prouver une proposition que nous devons déjà connaître, ou en tout cas que nous devons déjà prendre pour garantie, pour être en mesure d'énoncer les prémisses. Selon Wright, M3 est garantie antérieurement aux prémisses et indépendamment d'elles, c'est-à-dire de façon non évidentielle. Il estime en effet que nous sommes autorisés à prendre cette proposition « de confiance », quand bien même nous ne disposons d'aucune raison qui parle en faveur de sa vérité. La preuve de Moore a donc la structure cachée suivante :

MAIN\*

[M3]

M1

M2

—

M3

Pour les autres (comme Pryor), dans la mesure où – lorsque nous posons les prémisses – nous n'avons pas besoin de disposer d'une garantie préalable en faveur de la conclusion, cette preuve est tout à fait valide : elle ne succombe pas à l'objection de la circularité épistémique et c'est une manière parfaitement correcte et pertinente de justifier la conclusion. Cette conception libérale de l'autorisation épistémique suppose que les croyances perceptives particulières sont justifiées *prima facie*, sans que nous ayons besoin de savoir au préalable que notre perception sensible fonctionne correctement, ou que nous ne sommes pas les victimes d'une illusion ou d'un mauvais tour. Si nous avons tout de même l'impression que quelque chose dysfonctionne dans ce type d'argument, c'est parce qu'il échoue à convaincre quelqu'un de la vérité de la conclusion, dans le cas où cette personne doute de la conclusion avant le commencement de la preuve. La preuve est défectueuse au niveau dialectique, mais pas au niveau de sa logique interne.

Engel adopte cette seconde lecture. Selon lui, les arguments mooréens ne sont pas opérants. Il y a bien une transmission de la garantie de la prémisse M1 à la conclusion M3. MAIN n'est pas vicié par la circularité épistémique, puisque pour être justifiés à poser M1, nous n'avons pas besoin d'être préalablement justifiés à croire la conclusion et nous n'avons pas besoin d'être justifiés à la croire indépendamment de M1. Il n'y a tout simplement pas de garantie antérieure qui sert de prémisse à l'inférence mooréenne.

« Moore a le droit de passer de “C'est une main” à “Le monde extérieur existe” directement parce qu'il est parfaitement autorisé à dire qu'il a une main. La réponse “néo-dogmatiste” que j'ai adoptée consiste à soutenir non pas qu'il y



est autorisé parce qu'il y a quelque chose comme un sol, un arrière-plan de certitudes, de pratiques, de formes de vie ou de *Lebenswelt*, mais parce que nombre de croyances basées sur des processus d'acquisition ou de transmission de la connaissance – perception, mémoire, témoignage, raisonnement – sont justifiées *prima facie* et directement, sans inférence<sup>35</sup>, et que nous avons des autorisations épistémiques ou des droits à croire. » (2007, p. 227)<sup>36</sup>

Dans ces conditions, la conclusion n'évolue pas dans une autre sphère que la sphère épistémique, elle en est le pur produit. La proposition que d'aucuns persistent à qualifier de « charnière » n'est pas une condition de la preuve, elle en est le résultat.

### (b) Que prouve la « Preuve que la perception sensible est fiable » ?

Pourtant, la conception libérale de l'autorisation épistémique n'est pas sans difficultés<sup>37</sup>. Si les objections qu'on lui présente sont pertinentes, nous devons alors nous poser la question suivante : l'abandon de la conception libérale de l'autorisation épistémique doit-il nous encourager à reconsidérer l'idée qui en est solidaire, celle selon laquelle les propositions charnières n'ont pas l'envergure suffisante pour être des normes épistémiques ? En effet, l'idée selon laquelle pour être justifiés à croire que  $p$  ( $p$  étant une croyance empirique ordinaire), nous n'avons nul besoin d'assumer la proposition charnière fondamentale, et encore moins d'avoir des garanties en sa faveur (garanties qui devraient être indépendantes de  $p$ ), cette idée propre à la conception libérale de l'autorisation épistémique conforte la thèse selon laquelle les propositions charnières ne sont pas des conditions d'arrière-plan qui rendent possibles nos pratiques épistémiques, mais sont des propositions dont les crédits épistémiques peuvent être évalués comme n'importe quelle autre proposition empirique ordinaire. Si nous mettons en évidence les limites de la conception libérale de l'autorisation épistémique, par ricochet n'est-ce pas

---

35 On peut tout de même se demander dans quelle mesure une croyance qui résulte d'un raisonnement peut être justifiée *prima facie*, « sans inférence » à partir d'une autre croyance. C'est au sens où elle n'est pas inférée de la croyance que « ma faculté de raisonnement est fiable ». Un exemple de « croyances basées sur des processus d'acquisition ou de transmission de la connaissance » est « Voici une main ».

36 Dans le même sens : « l'argument de Moore a bien la même structure que sa structure explicite. Il n'a pas une structure implicite qui exigerait qu'on ajoute une prémisse cachée. La garantie se transmet bien des prémisses à la conclusion. Selon cette approche, il n'est pas nécessaire d'avoir une justification antérieure de la prémisse qu'on a deux mains pour en dériver la conclusion que le monde extérieur existe. Il n'est pas nécessaire non plus d'admettre qu'on ait cette même justification par défaut, parce que ce serait une croyance de sens commun. En d'autres termes, il n'est pas nécessaire de soutenir que nous sommes autorisés à faire ces présupposés de sens commun ou d'arrière-plan – qu'il y a des choses autour de nous, que nous sommes à la surface du sol, etc. Car nous n'avons pas besoin de faire ces présupposés. » (2007, p. 194, mes italiques).

37 Pour une présentation générale de ces objections, voir Coliva (2015, p. 20-28, p. 58-63). Engel répond à certaines d'entre elles dans (2007, p. 194-199).

l'idée selon laquelle les propositions charnières ont un statut spécial, normatif, qui pourrait prendre du galon ?

Afin de répondre à cette question, je me focaliserai sur la proposition charnière fondamentale et la proposition charnière dérivée. A quoi pourrait ressembler un argument mooréen en faveur de la fiabilité de nos sources doxastiques de base ? Imaginons une « preuve que la perception sensible est fiable », qui serait construite de façon analogue à la preuve de Moore. Elle prendrait la forme suivante :

PERCEPTION

P1. Je vois que p1 et il est vrai que p1 ;

P2. Je vois que p2 et il est vrai que p2 ; etc.

P3. Si P1, P2, etc., alors ma perception sensible est fiable ;

P4. Ma perception sensible est fiable.

Engel indiquerait sûrement qu'il n'y a aucun défaut dans un tel argument, puisque pour que P1 et P2 soient garanties, il n'est pas nécessaire d'avoir une garantie *antécédente* en faveur de P4.

« Pour un tenant de la justification *prima facie* ou de l'autorisation épistémique perceptive, nous avons une justification *directe*, non inférentielle, bien que défaisable, de la vérité de notre jugement perceptif. Si je suis en mesure d'être justifié directement à avoir une croyance perceptive – par exemple que cet objet est rond, ou que je fais face à une main – je n'ai pas besoin d'avoir une connaissance antécédente du fait que mes yeux fonctionnent bien, ou que je ne suis pas victime d'une illusion. Cette justification ne repose pas sur des prémisses supplémentaires sur mes perceptions, quant à leur fiabilité, leur sensibilité ou leur sûreté, etc. » (2007, p. 193)

Comme Engel, je récusé le diagnostic de Wright selon lequel la preuve est inopérante parce qu'elle échouerait à transmettre la garantie des prémisses à la conclusion, et parce que la conclusion devrait déjà être présupposée par les prémisses pour que la preuve puisse démarrer. Je partage avec Engel l'idée selon laquelle ce type de preuve n'est pas bloqué par la circularité épistémique. Cependant, contrairement à lui, il me semble que les arguments mooréens font autre chose que transmettre une garantie à une proposition qui en était auparavant dépourvue. J'estime en effet que nous ne pouvons pas poser les prémisses si nous ne prenons pas la conclusion pour garantie. Mais entre une absence de garantie préalable et indépendante (la voie libérale) et l'exigence d'une garantie préalable et indépendante (la voie conservatrice), il existe une voie médiane qui per-

met de rendre compte du rôle actif des certitudes charnières au moment même où nous nous adonnons à nos pratiques épistémiques (jugements, apports de preuves, mises en doute), sans exiger que nous disposions en leur faveur d'une garantie *antérieure et indépendante*<sup>38</sup>. Autrement dit, si je suis d'accord avec Engel pour contester l'idée selon laquelle on aurait besoin d'une garantie *antécédente et indépendante* en faveur de la conclusion pour pouvoir poser les prémisses, je n'en conclus pas que – pour poser les prémisses – nous n'avons besoin d'*aucune garantie* en faveur de la conclusion, voire que nous n'avons pas du tout besoin de la conclusion ou de présupposés apparentés. Le fait est que, pour poser les prémisses de PERCEPTION, nous ne pouvons pas nous contenter d'une simple absence de raisons de douter de P4, ou d'une forme d'agnosticisme au sujet de P4. Si nous ne prenions pas pour accordé que notre perception sensible est fiable, l'acquisition de connaissances perceptives apparaîtrait facile, bien trop facile... P1 et P2 ne sont justifiées que si nous prenons P4 pour accordée.

**Nous ne nous contentons pas de ne pas douter de la fiabilité de nos sources doxastiques de base : nous la prenons pour accordée.**

Essayons de comprendre pourquoi il est nécessaire de prendre pour accordée (*to take for granted*) la fiabilité de nos sources doxastiques de base à chaque fois que nous adoptons des croyances qui en sont issues. Précisons tout d'abord que si la fiabilité de notre perception sensible est prise pour accordée à chaque fois que nous mobilisons notre perception sensible, et que si elle est nécessaire au caractère bien fondé de nos jugements empiriques ordinaires, cela n'implique pas qu'elle fasse l'objet d'une croyance propositionnelle explicite. Le fait de prendre pour accordée la fiabilité de notre perception sensible prend plutôt la forme d'un solide sentiment de confiance. Ce sentiment de confiance produit une différence non négligeable avec la simple absence de doute. Quand nous effectuons des jugements perceptifs, nous ne nous contentons pas de ne pas douter de la fiabilité de notre perception sensible<sup>39</sup>. S'il n'y avait rien qu'une absence de

38 Bien que cette conception soit plus stricte que la conception libérale de l'autorisation épistémique (trop lâche) et plus modérée que la conception conservatrice de l'autorisation épistémique (trop exigeante), elle se distingue de la conception « modérée » de l'autorisation épistémique (*moderatism*) défendue par Coliva (2015). Selon elle, pour poser les prémisses, on a besoin de plus que d'une simple absence de raisons de douter que les conditions sont normales, mais on a besoin de moins que d'une garantie en faveur de propositions générales comme « le monde extérieur existe », « mes facultés intellectuelles sont fiables » ou « je ne suis pas la victime d'une hallucination » (2015, p. 20). Le simple fait d'*assumer* ces propositions générales suffit à fournir le cadre informationnel nécessaire, au sein duquel une expérience justifie des propositions empiriques portant sur des objets matériels. Pour Coliva, les présuppositions de base sont rationnelles sans avoir besoin d'être garanties.

39 Contrairement à ce qu'affirme Moyal-Sharrock (2004, p. 197 ; 2007, p. 86) : "It is a trust that is *not experienced as trust*, but rather shows itself in the absence of mistrust – that is, in our *taking-hold* of something, *directly*, without any doubts – the way we take hold of a towel. Trust here is better described

doute, les arguments mooréens ne pourraient pas démarrer. C'est ce qu'a bien remarqué Thomas Reid, lorsqu'il indique que prendre la fiabilité de nos sources doxastiques de base pour accordée, c'est la prendre « de confiance<sup>40</sup> et sans former aucun soupçon » (“I (...) *took it upon trust and without suspicion*”, 2012, VI, 20, p. 201). Transposé dans le cadre de l'analyse des arguments mooréens, cela implique que l'attitude qui consiste à prendre la conclusion pour accordée, au moment même où nous posons les prémisses, combine la confiance à l'absence de doute.

Il est essentiel de tenir ensemble ces deux aspects. En effet, si l'on se cantonnait à l'absence de soupçon, cela reviendrait à traiter l'attitude qui consiste à « prendre un principe pour accordé » comme une attitude par défaut. Cette attitude consisterait à *ne pas douter* d'un certain nombre de choses, mais elle serait en elle-même dépourvue de positivité (sa positivité tenant exclusivement dans ce qu'elle nous permet de faire). Une telle lecture implique que pour prendre un principe pour accordé, il suffit de ne pas avoir de raisons de penser qu'il est faux. Cependant, comme nous l'avons déjà remarqué, ne pas avoir de raisons de penser qu'un principe est faux n'implique pas que nous ayons des raisons de penser qu'il est vrai. Nous pouvons tout à fait rester agnostiques et indifférents à ce sujet. C'est pourquoi le fait que nous n'ayons pas de raisons de douter que « nos sources doxastiques de base sont fiables » ne revient pas à croire qu'elles sont fiables. Le problème avec une telle lecture est qu'il n'y a qu'un pas entre l'absence de doute et le fait de ne pas avoir d'attitude du tout à l'égard de la fiabilité de nos facultés (ce à quoi conduit la conception libérale de l'autorisation épistémique). Tout ce que nous pouvons dire, c'est que « nous ne croyons pas que nos sources doxastiques de base ne sont pas fiables ». Une telle approche déflationniste, à force d'insister sur le peu d'épaisseur de notre engagement à l'égard des propositions charnières, revient à soutenir que, dans des contextes cognitifs normaux, nos jugements ne présupposent et n'impliquent aucune attitude doxastique positive à l'égard des propositions charnières en général et de la proposition charnière fondamentale en particulier.

C'est cette approche qu'adopte Genia Schönbaumsfeld : selon elle, là où le doute est logiquement exclu, il n'y a ni connaissance ni certitude. Prendre pour accordée la fiabilité de mes facultés, ce n'est pas entretenir une attitude particulière à l'égard de mes fa-

---

as the *utter* absence of distrust (...) than the lived experience of trust. It is an *excluder concept*. Rather than affirm itself, it excludes something : 'distrust' or 'mistrust'. Indeed, trust is a default attitude”. Rappelons que ces propos sont appelés pour rendre compte des remarques de Wittgenstein dans le *De la certitude*. Ma finalité est différente : comprendre la nature et la fonction de ces certitudes fondamentales, sans nécessairement me rapporter aux remarques de Wittgenstein.

40 Wright décrit également l'attitude qui consiste à prendre un principe pour accordé comme une attitude consistant à le « prendre de confiance » (*it is taken on trust*), mais selon moi il ne s'agit pas d'une attitude propositionnelle.

cultés. Cela revient simplement à les utiliser, c'est tout (2016, p. 105). Dire que la fiabilité de mes facultés est soustraite au doute ne revient pas à me doter d'une certitude confortable et remarquable à leur sujet. Mon absence de doute se réduit à agir et à juger, rien de plus. Il en résulte que l'absence de doute n'est pas le corollaire d'une attitude doxastique positive. Une telle attitude est tout simplement inexistante et non nécessaire. Pour justifier son propos, Schönbaumsfeld s'appuie sur un passage du *De la certitude*, dans lequel Wittgenstein indique que si certaines choses sont pour nous « hors de doute », « cela ne veut pas dire que l'on se fie inconditionnellement à certaines présuppositions » (§ 337). Autrement dit, l'absence de doute n'a pas pour corollaire la certitude absolue et une attitude doxastique marquée.

On peut toutefois objecter que si l'on ne se fie pas *explicitement* à certaines présuppositions (qui prennent une forme *propositionnelle*), cela n'implique pas que nous ne nous fions pas *inconditionnellement* à certains *faits*. Prendre quelque chose pour accordé implique une « assurance qui ne connaît pas le doute » (§ 360). En d'autres termes, ce n'est pas seulement ne pas en douter, c'est indissociable d'une expérience vécue de confiance<sup>41</sup>.

C'est ce qu'a bien vu Reid. L'absence de doute est corrélatif d'une confiance sans faille. Notre attitude à l'égard des principes du sens commun n'est pas un pur rien qui se dissout dans nos actes et nos jugements, sans leur apporter quoi que ce soit. Il s'agit d'une attitude positive, de confiance ou de foi (Reid utilise indifféremment les termes *trust* et *faith*). Cette attitude imprègne nos actes et nos jugements, en diffusant sur eux une assurance et un sentiment de sécurité. Elle en est en quelque sorte l'environnement adéquat, le climat psychologique approprié, au sein desquels ils s'exercent correctement.

Quelles sont les caractéristiques de cette confiance ? Tout d'abord, il s'agit de la confiance propre à l'exercice d'un savoir-faire ou d'une capacité : en effet, l'exercice réussi de nos capacités suppose que l'on se fasse confiance et que l'on se fie au fait que l'état du monde est normal. De plus, il s'agit d'une confiance qui opère « sans passion » (§ 376-379). En effet, il ne s'agit pas d'une confiance qui se conquiert contre un doute et qui, en réponse à une incertitude, franchit le pas, fait le saut de la foi ou le pari risqué d'un engagement en faveur de quelque chose. En ce sens, la confiance qui constitue la toile de fond de notre paysage épistémique est une confiance insouciant, qui n'est pas revendiquée comme telle. Sa particularité est d'exister sans l'ombre d'un doute. Elle

---

41 Cette expérience vécue peut être inconsciente. Là dessus, je suis d'accord avec Moyal-Sharrock (*ibid.*). Là où je prends mes distances avec elle, c'est quand elle affirme que la confiance n'est pas vécue en tant que confiance. Le fait que nous fassions tellement corps avec cette confiance (dans nos actes et nos jugements) nous empêche de la remarquer. Mais elle n'en est pas moins présente.

tient bon, mais sans avoir à faire face à des vents contraires. C'est un point sur lequel Reid et Wittgenstein se rejoignent : ils montrent qu'il existe une confiance primitive, originelle<sup>42</sup>, qui ne résulte pas d'une mise au pas du doute. Cette confiance est une manière d'agir et de juger qui nous est *chevillée* au corps et à l'esprit. On pourrait évidemment se demander si cela a un sens de parler de « confiance » quand on n'a pas encore été confronté à des raisons de douter. Mais il ne faut pas confondre cette confiance avec la confiance que nous expérimentons quand, par exemple, nous continuons d'avoir confiance en une personne, bien que nous ayons des raisons de nous en méfier. Il existe un autre type de confiance qui ne se pense pas comme une manière de faire fi de certains doutes. Cette confiance est celle qui s'impose à l'enfant :

« Pendant une très grande partie de ma vie, j'ai accordé une croyance implicite aux informations que la nature me délivrait par le moyen de mes sens, avant d'avoir appris assez de logique pour élever un doute à leur sujet. Et à présent, quand je réfléchis sur ce passé, je ne trouve pas que j'aie été trompé par cette croyance. (...) Sans elle, je n'aurais même pas été capable d'acquérir cette logique qui suscite ces doutes sceptiques relativement à mes sens. Et donc je considère cette croyance instinctive comme le meilleur présent de la nature. » (2012, VI, 20, p. 202)

Quand Reid parle de croyance « implicite » et « instinctive », il ne s'agit pas ici d'une attitude propositionnelle que nous aurions à l'égard du principe selon lequel « nos sens sont fiables », il s'agit d'un comportement, d'une disposition qui consiste à juger en prenant pour accordée la fiabilité de nos sens. Cette manière de juger en toute confiance précède la prise en compte des raisons de douter. Car on doit commencer quelque part à faire confiance, à se faire confiance, c'est-à-dire qu'on doit commencer à ne pas douter (§ 150). C'est l'un des « principes fondamentaux de la recherche humaine » (§ 670) et de l'apprentissage. Cette confiance est selon Wittgenstein une « loi naturelle du “tenir pour vrai” » (§ 172). Dans ses *Essais sur les pouvoirs actifs de l'homme*, Reid la décrit comme le produit d'une « impulsion naturelle et aveugle » (III, I, 2, p. 102) qui guide nos jugements, nos croyances et nos actions. Cette confiance instinctive nous pousse à nous fier à autrui et à croire *en sa véracité* :

« Les enfants ont tout à apprendre et, pour apprendre, ils doivent croire en leurs instructeurs. Ils ont besoin d'avoir plus de foi (*faith*) en réserve avant douze ou quatorze ans, que pour le reste de leur vie. Mais comment font-ils

---

42 Moyal-Sharrock parle de “primitive trust”, “Ur-trust”, “non-ratiocinated and non-conscious trust (...) that we share with neonates and animals” (2007, p. 86), (2004, p. 193).

ces réserves qui leur sont si nécessaires ? Si leur foi dépendait de preuves, alors la masse de ces preuves, apparentes ou réelles, devrait être proportionnelle à leur foi. En réalité, leur situation est telle que là où leur foi doit être la plus grande les preuves sont les plus faibles. Ils croient mille choses avant de pouvoir réfléchir à une seule de ces preuves. La Nature comble le manque de preuves et leur donne une sorte de foi instinctive qui se passe de preuves. » (2009, III, I, 2, p. 104)

Selon Reid, notre foi en la véracité d'autrui ne dépend donc pas de preuves. Elle n'a pas à être prouvée car elle est toujours déjà en place. Comme en témoigne l'enfant, nous sommes naturellement liés à la véracité d'autrui et à la fiabilité de nos facultés. L'enfant n'est pas agnostique sur ce point : même s'il n'a jamais considéré le fait que ses facultés sont fiables, il n'en doute pas, et la balance de son esprit penche naturellement du côté de leur fiabilité. Notre attitude naturelle à l'égard des principes du sens commun n'est donc pas une attitude minimale, *light* ou « par défaut », c'est une attitude animale, robuste et puissante<sup>43</sup>. Comme l'explique Reid, de même que l'on a naturellement confiance en nos instructeurs, on a naturellement confiance en soi : on est doté à la naissance d'un « capital confiance », qui peut par la suite se détériorer ou s'ajuster, comme une réserve qui s'épuise et se reconstitue, mais qui s'impose de prime abord. On est né soumis à la nécessité de faire confiance à nos pouvoirs de juger. Cette confiance fait « [son] effet » et « [gouverne] invariablement nos opinions » (2002, p. 482). Elle prend la forme d'une « conviction intime » qui guide nos jugements et nos gestes de façon aveugle mais sûre. Cette confiance ou croyance *en* la fiabilité de nos facultés est un état mental indissociable de nos jugements immédiats<sup>44</sup>.

### **La fiabilité de nos sources doxastiques de base est prise pour accordée *au moment même où nous jugeons.***

Maintenant que nous avons établi que nos pratiques épistémiques nécessitent que nous prenions pour accordée la fiabilité de nos sources doxastiques de base, reste à préciser quand et comment nous la prenons pour accordée. La prenons-nous pour accordée anté-

---

43 Certes, selon Moyal-Sharrock, le fait que cette attitude soit « par défaut » ne la prive pas d'effectivité ou d'opérativité (“Its default status does not make it less effective or operative”, 2004, p. 197). Mais il n'en reste pas moins que, à ses yeux, cette attitude est dénuée de densité psychologique.

44 Cet état mental consiste à « croire en » la fiabilité de nos facultés et en la véracité d'autrui, mais il ne consiste pas à croire qu'une proposition est vraie. L'usage reidien du concept de croyance est plus large que celui qui réduit la croyance à une attitude propositionnelle. La croyance est avant tout une attitude comportementale : c'est une disposition, une tendance à faire fond sur la fiabilité de nos facultés, la véracité d'autrui, etc., sans forcément croire que « mes facultés sont fiables », etc. Avec un concept large de croyance, on évite le problème de l'incommensurabilité entre l'action et la pensée.

rieurement et indépendamment de nos jugements particuliers ? Une lecture superficielle d'un passage des *Essais sur les pouvoirs intellectuels de l'homme* pourrait le laisser penser.

« S'il y a bien une vérité dont on peut dire qu'elle précède toutes les autres dans l'ordre de la nature, celle-ci<sup>45</sup> semble en avoir le meilleur droit ; car à chaque occurrence de notre assentiment, qu'il soit accordé sur la base d'une évidence intuitive, démonstrative ou probable, la véracité de nos facultés est prise pour accordée et constitue, *pour ainsi dire*, une des prémisses sur lesquelles notre assentiment se fonde. » (2002, VI, 5, p. 481, mes italiques)

Pourtant, nous ne devons pas nous laisser tromper par cette comparaison avec les prémisses. Notre confiance primitive à l'égard de la fiabilité de nos facultés semble fonctionner comme une prémisse de nos jugements particuliers, mais il n'en est rien. Cette analogie n'a pas pour vocation d'être prise au pied de la lettre. Comme Reid le précise juste après, nous sommes assurés de cette vérité fondamentale, sur laquelle reposent toutes les autres, *au moment même* où nous acceptons les autres vérités.

« Comment se fait-il que nous soyons assurés de cette vérité fondamentale, sur laquelle reposent toutes les autres ? Peut-être que l'évidence, sur ce point comme sur tant d'autres, ressemble à la lumière et que, de même que la lumière se dévoile *en même temps* qu'elle dévoile tous les objets visibles, l'évidence est à elle-même sa propre garantie *en même temps* qu'elle garantit toutes les vérités. » (2002, VI, 5, p. 481, mes italiques)

Ainsi donc, l'évidence de la fiabilité de nos sources doxastiques de base ne se donne pas antérieurement et indépendamment de nos croyances particulières, elle se donne *en même temps* qu'elles et *avec* elles. L'analogie avec la lumière est fort judicieuse, car elle souligne que l'évidence de la fiabilité de nos sources doxastiques de base ne saurait se dissocier de nos croyances particulières, puisqu'elle irradie à travers elles.

On comprend dorénavant à quoi tenait l'erreur de diagnostic des arguments moorens ou « béotiens ». Elle s'explique par leur présentation sous une forme « verticale » : en distinguant formellement les prémisses de la conclusion *telle qu'elle apparaît au début de la preuve* (comme dans MAIN\*), on favorise l'idée selon laquelle il s'agit de propositions qui font l'objet de croyances distinctes, séparées, dont l'une servirait de fondement à l'autre. Or comme je l'ai montré (2015), dans ce type de preuve, le rapport qu'entretiennent les prémisses et la conclusion *avant qu'elle ne soit déduite des prémisses* doit

---

45 Le septième principe premier des vérités contingentes : « les facultés naturelles, par lesquelles nous distinguons la vérité de l'erreur, ne sont pas trompeuses. »



davantage se concevoir comme un rapport horizontal. En effet, la justification des prémisses n'est pas subordonnée à la justification *préalable* de la conclusion. Selon le modèle que je propose, 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. Dans cette perspective, le rapport que les propositions charnières entretiennent avec les jugements perceptifs n'est pas un rapport inférentiel. C'est un rapport qui est comparable au rapport qu'une règle entretient avec ses applications (selon une conception non intellectualiste des règles). De la même manière que lorsque nous appliquons une règle (par exemple la règle de la soustraction), nous ne commençons pas par considérer la règle de façon abstraite et détachée de ses applications, quand nous faisons des jugements perceptifs justifiés, nous ne commençons pas par nous référer à la présupposition de la fiabilité de notre perception sensible. Ces jugements en sont l'incarnation. Car prendre la fiabilité de la perception sensible pour accordée, *c'est* faire des jugements perceptifs en toute confiance. Les jugements perceptifs sont des manifestations de cette certitude charnière, qui ne se donne qu'à travers eux, de la même manière qu'un savoir-faire ne se donne qu'à travers ses exercices particuliers. Cela signifie que notre croyance qu'« il y a une table en face de nous » nous *enrôle*, nous *lie d'office* à la fiabilité de notre perception sensible. Mais ce faisant, nous ne faisons pas une présupposition *distincte* de notre croyance perceptive : nous jugeons *d'une certaine manière*, c'est-à-dire en toute confiance. Cette confiance est le « milieu ambiant » de nos jugements perceptifs. Elle en est le « milieu vital », pour reprendre une expression de Wittgenstein (§ 105). Elle colore notre manière de juger, raison pour laquelle elle en est indissociable et elle ne s'y surajoute pas.

L'erreur de la plupart des lectures des arguments mooréens est de supposer que, si nous devons prendre P4 pour garantie lorsque nous faisons des jugements perceptifs, alors notre attitude à l'égard de cette « présupposition » doit être une attitude distincte de l'attitude doxastique propre aux jugements perceptifs, une attitude propositionnelle qu'il faudrait *épingler* et correctement délimiter (en mettant en évidence sa spécificité). Or prendre la fiabilité de la perception sensible pour accordée ne revient pas à subordonner nos jugements empiriques ordinaires à une présupposition d'arrière-plan. Ce n'est pas un pré-requis de nos jugements, c'est une manière de juger en toute confiance, qui se diffuse sur l'ensemble de nos actes, pensées et jugements. La confiance en la fiabilité de notre perception sensible ne précède pas nos jugements perceptifs, elle est intégrée à ces jugements, elle leur est immanente. Elle « appartient à l'essence même de ce

que nous appelons » un jugement perceptif. Elle transpire dans chacun de ces jugements, sans faire l'objet d'une attitude propositionnelle à part<sup>46</sup>.

### La fonction des arguments mooréens

Si nous prenons la conclusion pour accordée du fait même de poser les prémisses, il pourrait sembler que les arguments mooréens sont frappés d'inutilité. Pourtant, il n'en est rien. Ces arguments mettent en lumière des certitudes qui sont constamment emportées par nos jugements, mais dont nous prenons rarement conscience. Certes, ce type de preuve ne permet pas d'acquérir une toute nouvelle connaissance, nous ne devenons pas certains de la fiabilité de nos sources doxastiques du fait de cette preuve. Nous nous fions à ce trait de notre constitution bien avant l'apport de cette preuve. Mais en nous faisant prendre conscience de l'environnement dans lequel nos jugements perceptifs évoluent, en déployant et explicitant le milieu au sein duquel ils gagnent un statut épistémique positif, cette preuve améliore la connaissance que nous en avons. Elle renverse « l'ordre de la nature », mentionné par Reid, pour adopter un ordre d'exposition artificiel, mais dialectiquement efficace<sup>47</sup>, provoquant notre assentiment réfléchi à une vérité que nous prenions déjà pour accordée, qui se garantissait elle-même<sup>48</sup>, mais qui n'était pas un objet explicite de notre attention. La connaissance que nous en avons prend habituellement la forme d'un savoir-faire qui se manifeste dans des jugements et des actes instinctifs. Par le biais de la preuve, elle prend la forme d'une connaissance proposition-

---

46 D'inspiration reidienne, cette conception de l'autorisation épistémique semble pencher du côté du « conservatisme » (voir Coliva, 2015, p. 39-40 et note 37 p. 187). Nos croyances empiriques ordinaires sont justifiées si elles sont placées dans le cadre d'un ensemble de présuppositions que nous faisons naturellement. Cela fait partie de notre constitution que de prendre pour accordé qu'« il y a un monde extérieur » et surtout (pour Reid) que nos facultés intellectuelles sont fiables, véraçes. Si l'on peut éprouver des résistances à classer la position reidienne dans le camp des conservateurs, c'est parce que Reid soutient un réalisme direct, selon lequel notre esprit appréhende directement la réalité. Dans ces conditions, il semble que nous n'avons nul besoin de conditions d'arrière-plan pour être justifiés à croire que « ceci est une main ». L'expérience sensible de la main suffit (ce qui semble faire pencher Reid du côté de la conception libérale de l'autorisation épistémique). Pourtant, les présuppositions générales qu'« il y a un monde extérieur », qu'« il y a d'autres esprits que le mien » et que « mes pouvoirs intellectuels sont fiables » doivent être en place pour que les jugements empiriques ordinaires soient garantis. La différence avec une conception conservatrice est que ces présuppositions n'ont pas besoin d'être garanties *indépendamment* des jugements empiriques ordinaires et qu'on n'a pas besoin d'une autorisation *préalable* à les prendre pour garanties. C'est selon moi le propre d'une conception modérée « de sens commun » (ou reidienne) de l'autorisation épistémique. Selon Coliva (2015, p. 39-43), les adeptes de la conception modérée de l'autorisation épistémique « sont légion », les uns en proposant une approche naturaliste, les autres une approche pragmatiste, d'autres encore une approche wittgensteinienne (celle qui a ses faveurs) ou enfin une approche externaliste. Sur ce point, voir Thébert (à paraître).

47 Du moins si nous ne doutons pas de la conclusion avant de poser les prémisses.

48 C'est le propre de la *self evidence* que de fonctionner de manière réflexive : l'évidence des principes du sens commun, au moment même où elle fournit un appui aux jugements particuliers, se réverbère sur ces mêmes principes.

nelle et explicite. Pour reprendre une distinction de Sosa (1991), on peut dire que les arguments mooréens hissent la connaissance primitive, « animale » (dont on dispose déjà) au rang de connaissance réflexive. Ce faisant, nous gagnons une perspective réfléchie et cohérente sur les conditions de nos croyances et sur nos croyances elles-mêmes. Ces arguments ne servent donc pas à transmettre une garantie à une proposition qui en était auparavant dépourvue, mais ils servent de révélateur à une connaissance implicite, qui prend originellement la forme d'un savoir-faire<sup>49</sup>, et qui se formalise ensuite dans une proposition. En réponse aux sceptiques et aux idéalistes, ces arguments mettent en lumière notre savoir que notre perception sensible est fiable, ou que le monde extérieur existe.

La distinction entre ces deux types de connaissance (la connaissance naturelle, pratique et non consciente que nous avons des principes du sens commun, et la connaissance réflexive que nous en acquérons à la suite de la preuve mooréenne) permet également d'éviter l'objection de la circularité épistémique, brandie par la conception conservatrice de l'autorisation épistémique. En effet, si la connaissance réflexive de la conclusion s'appuie sur la connaissance immédiate et « animale » que nous en avons déjà, elle ne se contente pas de la répéter : elle la bonifie. Alors qu'elle faisait l'objet d'un savoir pratique au début de la preuve, la conclusion fait l'objet d'un savoir propositionnel et explicite au terme de la preuve. La circularité n'est donc ni vicieuse ni foncière.

## 6. Conclusion. Reid, le chaînon manquant entre Moore et Wittgenstein

Comme le montrent les remarques qui précèdent, dans le débat qui oppose Moore à Wittgenstein, Engel prend clairement partie pour le philosophe anglais<sup>50</sup>. Il revendique une forme de néo-mooréanisme ou de « dogmatisme », affirmant fièrement que ses propos sont ceux d'un « béotien dogmatique » (2008). Engel pense que nous pouvons tout à fait affirmer que nous connaissons ces propositions dont Wittgenstein estime, quant à lui, que cela n'a pas de sens de dire que nous les savons (ex. : « il existe un monde extérieur », « mes facultés intellectuelles sont fiables », « je ne suis pas un cerveau dans une cuve »). La preuve en est que ces propositions sont les conclusions d'arguments au

---

49 Une telle thèse suppose de récuser la thèse de Stanley et Williamson (2001) selon laquelle le savoir pratique implique le savoir propositionnel, le savoir *comment* se réduit au savoir *que* ; ce que Engel n'est pas prêt à faire (2007, p. 229-232 ; 2016, note 14 p. 170). Dans (2012), je défends l'idée selon laquelle la connaissance pratique est une connaissance générique, qui peut se spécifier sous la forme d'une connaissance propositionnelle.

50 Dans (2014, § 13), Engel indique qu'il ne peut « que reprendre à [son] compte la déclaration de Austin : “Some like Witters, but Moore is my man” », précisant que « la formule d'Austin est à double sens : « Certains aiment les bavardages (*witters*), mais pour moi, c'est Moore » ou « Certains aiment Wittie [alias : Wittgenstein], mais pour moi c'est Moore ». ».

terme desquels elles gagnent une justification. Pour savoir que  $p$  : « cet objet est rond », je n'ai pas besoin de posséder en amont une justification en faveur de la fiabilité de ma perception sensible. C'est une justification que j'acquiers par la suite. Même si cela n'est pas nécessairement propre à la position mooréenne, il est aisé de relier le fait que nous n'avons pas besoin d'une justification antécédente en faveur de la fiabilité de nos sources doxastiques à la conception externaliste de la connaissance<sup>51</sup>. Dans ce cadre, pour savoir que  $p$ , s'il est nécessaire que ma croyance que  $p$  soit le produit d'une perception sensible fiable, il n'est pas nécessaire que je sache réflexivement que ma perception sensible est fiable.

Confronté aux propositions générales qui sont la cible du sceptique, le néo-mooréanisme ne sourcille pas et tient bon. Son incontestable atout est de ne pas dépouiller ces propositions de leurs attributs épistémiques, et de rendre justice à notre intuition selon laquelle il s'agit de propositions vraies, que l'on peut justifier et surtout que l'on connaît. Après tout, du point de vue du langage ordinaire, cela semble aberrant de dire que nous ne savons pas que « il existe des objets physiques » ou que nous ne savons pas que « nous ne sommes pas les victimes d'une hallucination collective » (c'est-à-dire que nous ne pouvons pas nous fier au fait que  $p$ ). *S'il y a bien des choses que l'on sait, c'est ça !* Je sais que mes facultés sont fiables, je sais que je ne suis pas un cerveau dans une cuve, etc. Cependant, le revers d'une telle approche est qu'elle tend par là même à banaliser ces choses sues. A force d'en faire l'objet d'attitudes doxastiques qui sont soumises aux mêmes normes épistémiques que nos croyances perceptives ordinaires, le néo-mooréanisme ne parvient pas à expliquer en quoi ces choses sues sont « spéciales ». Car notre certitude qu'il existe un monde extérieur et notre certitude que nos sources doxastiques de base sont fiables ne sont pas des certitudes ordinaires, que l'on peut justifier en se contentant d'énumérer des raisons qui parlent en leur faveur. C'est sur ce point que la *hinge epistemology* se montre plus convaincante : même si elle donne lieu à des interprétations différentes des raisons pour lesquelles ces certitudes ont un rôle pivot dans nos pratiques épistémiques, la *hinge epistemology* est bâtie autour du constat selon lequel certaines « croyances<sup>52</sup> » ont un fonctionnement atypique, puisqu'elles servent de toile de fond à nos pratiques épistémiques (consistant à justifier, prouver, retirer notre assentiment, accepter, douter ou connaître). Ce fonctionnement atypique encourage à leur donner le statut de règles ou de normes. En résumé, la *hinge epistemology* déroule le fil de la normativité, alors que le néo-mooréanisme déroule le fil de l'épistémisme.

---

51 Mais comme le remarque Guillon (2017, p. 18), il n'est pas sûr que Moore rejetait le principe KK, selon lequel « si je sais que  $p$ , alors je sais que je sais que  $p$  ».

52 u'elles fassent l'objet d'une attitude propositionnelle (croyance *que*) ou non (croyance *en*).

En réponse à cette alternative, j'ai essayé de proposer une voie médiane, en m'inspirant des remarques de Reid. En effet, Reid ne serait-il pas le chaînon manquant entre le *néo-mooréanisme* et la *hinge epistemology* ? Ne peut-on pas broder le fil de la normativité et le fil de l'épistémisme autour du même motif ? On considère traditionnellement que Moore succède à Reid dans la défense du sens commun, c'est-à-dire dans la promotion de l'idée selon laquelle il existe des croyances auxquelles nous tenons par delà les vents et les marées du doute, et dont nous pouvons affirmer qu'elles font l'objet d'un savoir irréfragable. Pourtant, dans sa description des principes premiers du sens commun, Reid met également le doigt sur des caractéristiques que Wittgenstein attribue aux propositions charnières. Cela doit-il nous encourager à lire les remarques de Reid avec des lunettes wittgensteiniennes ? Depuis la publication de l'ouvrage de Wolterstorff, intitulé *Thomas Reid and The Story of Epistemology*<sup>53</sup>, les exégètes de Reid sont habitués à voir les principes du sens commun comparés aux certitudes charnières. Le finalité d'une telle comparaison est de clarifier la nature du « sens commun » chez Reid en opérant un détour par les remarques de Wittgenstein. Il est vrai que les points de convergence sont nombreux : comme les propositions charnières, les principes du sens commun mettent un terme à la chaîne des raisons et se passent de preuve. Le fait qu'ils soient admis sans preuve ne fait pas le moins du monde vaciller notre conviction à leur sujet. Ces principes résistent à l'entreprise de déstabilisation menée par le sceptique parce que, d'une certaine manière, ils sont « hors jeu ». De plus, ils sont « avalés », emportés par nos jugements sans être explicitement considérés. A certains égards, nos pratiques épistémiques sont imprégnées et transparentes de ces propositions. Ce n'est que dans des circonstances spéciales que nous condons ces certitudes sous la forme de propositions distinctes.

Si les propositions charnières et les principes du sens commun partagent un incontestable air de famille, leur rapprochement trouve aussi ses limites. Ainsi, les propositions charnières ne sont pas des reflets du monde, mais des règles sur lesquelles nous nous appuyons pour énoncer des jugements vrais ou faux au sujet du monde (§ 199). Elles constituent la « toile de fond » sur laquelle nous distinguons le vrai du faux (§ 94), mais elles ne sont pas elles-mêmes vraies ou fausses (§ 205). Par contre, les principes du sens commun décrivent autant qu'ils prescrivent. A ce titre, ils sont vrais et leur évidence nous irradie (2002, VI, 5, p. 481). Reid reste attaché à l'image intellectualiste des principes, selon laquelle au bout de la chaîne des raisons, il y a un « voir », une évidence intellectuelle qui s'impose immédiatement à nous. Pour Wittgenstein en revanche, « ce qui est solidement fixé ne l'est pas parce qu'intrinsèquement manifeste ou évident » (§ 144).

---

53 Voir en particulier le chapitre 9, p. 231-244.

Au bout de la chaîne des raisons, il n'y a pas « certaines propositions [qui] nous frappent immédiatement comme vraies », il n'y a pas un « voir », mais un « faire » (§ 204).

Je pense que l'analyse reidienne des principes du sens commun permet de concilier 1. les vertus du néo-mooréanisme avec 2. la prise en compte du caractère normatif de ces principes. A certains égards, les principes du sens commun sont des vérités mooréennes qui fonctionnent comme des charnières. C'est du moins ce que nous pouvons établir au sujet de la proposition charnière fondamentale (ou « septième principe premier du sens commun »).

1. La fiabilité de nos sources doxastiques de base est connue instinctivement, au sens où nous nous fions à leur véracité sans en demander de preuves. Quand par la suite cette véracité est l'objet d'une conclusion d'une preuve mooréenne, il s'agit d'une proposition vraie, qui intègre l'espace des raisons. On peut tout à fait donner des raisons en sa faveur, de façon rétrospective<sup>54</sup>, comme en témoigne la liste des « moyens rationnels » que Reid énonce (2002, VI, 4, p. 460-467), dont la fonction est soit de corriger notre jugement si nous prenons pour un principe premier ce qui n'en est pas un, soit de confirmer notre jugement s'il est correct. Certes, nous n'avons pas attendu ces raisons pour nous fier à la véracité de nos sources doxastiques de base, mais en articulant notre connaissance innée de la manière dont il faut connaître, ces raisons confortent notre confiance.

La principale vertu du néo-mooréanisme est d'offrir une image cohérente et « intégrée » de notre structure doxastique. Contrairement aux lectures non épistémiques de la *hinge epistemology*, qui en offrent une image fractionnée (avec d'un côté des jugements qui ont une valeur épistémique, et d'un autre côté des certitudes primitives qui excluent tout doute comme toute forme de savoir), le néo-mooréanisme maintient ces certitudes primitives au cœur de l'épistémologie. Elles relèvent bien des choses sues. Mais selon moi, il s'agit dans un premier temps d'un savoir non articulé, comparable à un « tour de main épistémique ».

2. Dans le même temps, notre confiance en la fiabilité de nos sources doxastiques de base est constitutive de nos pratiques doxastiques. Sans elle, on ne pourrait tout simplement rien connaître. C'est un gond autour duquel tournent nos pratiques épistémiques. A ce titre, on peut la considérer comme une norme épistémique<sup>55</sup>. Certes, Pascal Engel a

---

54 Le caractère « posthume » de la confiance (on la remarque de façon rétrospective, lorsqu'elle a disparu) a été noté par Baier (1986, p. 100). Ici, c'est de manière rétrospective que nous apportons des raisons de croire en faveur des principes du sens commun. Bien que ne se situant pas hors du champ de la raison (la raison relève de la juridiction du sens commun), la connaissance que nous avons de ces principes prend tout d'abord la forme d'un savoir-faire qui se passe de raisons (de preuves). Un savoir-faire ne se justifie pas par des raisons, ses exercices sont ses meilleurs avocats.

55 Cette norme nous guide de la même manière que les autres normes épistémiques : selon Engel, les normes sont en place et on les suit, même si on n'en a pas explicitement conscience. Par contre, on peut en

montré que l'on ne peut pas intégrer l'ensemble des propositions charnières dans le sé-rail des normes épistémiques, puisque ces propositions relèvent du domaine d'applica-tion de ces normes. Cependant, si cette remarque vaut pour les propositions charnières spécifiques ou locales, il n'est pas sûr qu'elle tienne pour les propositions charnières très générales, et notamment pour la proposition charnière fondamentale. Comme le re-marque Reid, quand la norme de la vérité doit évaluer les principes du sens commun et départager les véritables principes des faux principes, elle souffre d'un inconvénient particulier<sup>56</sup>. Elle se trouve dans une position désavantageuse parce que ces principes sont également des normes épistémiques, des normes de l'assentiment. Dans ces condi-tions, on ne peut pas prouver la vérité de ces principes de la même manière que l'on prouve la vérité de propositions comme « la nappe de la table est verte » ou « mon frère est triste ». C'est un apport important de la *hinge epistemology* (lue au prisme de l'épisté-mologie du sens commun) : si elle ne peut sûrement pas attribuer le statut de normes épistémiques à la liste potentiellement infinie des propositions charnières, elle a toute-fois le mérite de mettre en exergue l'une d'elles, qui est présupposée par l'ensemble des autres propositions. Même si la norme de la fiabilité n'est pas une norme *a priori*, cela n'en fait pas moins une « nécessité de pensée ».

Ainsi, même si les certitudes primitives ont des attributs épistémiques, cela ne com-promet pas leur fonction normative pour la connaissance. Il me semble possible de concilier leur épistémicité et leur rôle régulateur. Ce ne sont pas des certitudes qui sont exclues du domaine de l'épistémologie. Elles sont logées au cœur de nos pratiques épis-témiques, et j'ai montré qu'elles y opèrent de façon particulière. Ce ne sont ni des propo-sitions qui fonderaient nos jugements, ni des règles qui seraient en rupture avec nos ju-gements. Elles ne se situent pas à la base ou à l'extérieur de nos jugements, mais au centre. Selon le modèle que je propose, elles sont comparables à *l'environnement* ou au *milieu ambiant* de nos pratiques épistémiques. La relation entre les certitudes primitives et les jugements qu'elles rendent possibles est une relation « ambiante » ou « ambian-tielle », analogue à celle dont nous faisons l'expérience quand nous évoluons au sein d'une architecture : nous faisons alors l'expérience d'une structure qui nous enveloppe.

---

prendre conscience par la suite, « dans des occasions spécifiques ». « Des animaux et des enfants peuvent, sous une forme élémentaire, les respecter. (...) Le fait qu'un sujet rationnel doive, par exemple, croire en fonction des données dont il dispose, n'implique pas que ce sujet doive, avant de croire en fonction des données dont il dispose, croire qu'il doit croire en fonction des données dont il dispose. Il peut parfaitement croire, et respecter la norme, sans savoir consciemment qu'il le fait ni se dire qu'il doit le faire. » (2007, p. 223). Autrement dit, cette norme ne fonctionne pas comme une prémisse de nos pratiques épistémiques, dont il faudrait que nous ayons conscience.

56 “The truth, therefore, in controversies of this kind, labours under a peculiar disadvantage” (2002, VI, 4, p. 460-461).

De même, les certitudes primitives sont le milieu ambiant de nos croyances. Ces dernières évoluent en leur sein, et pas seulement à partir d'elles. C'est en particulier le cas de notre confiance en la fiabilité de nos sources doxastiques de base. Cette confiance ne prend pas la forme d'une attitude propositionnelle, mais elle donne lieu à un certain type d'expérience, comme lorsque nous mobilisons un savoir-faire. Un savoir-faire ne peut s'exercer que dans un environnement propre : celui de la confiance en soi et de la confiance dans un certain ordre du monde<sup>57</sup>. La notion de confiance rend bien compte du caractère enveloppant de nos engagements épistémiques : en effet, la confiance n'est pas un état mental situé au commencement d'un jugement ou d'un acte. Il s'agit du « milieu vital » à l'intérieur duquel ils se déploient. C'est une assurance intégrée à nos jugements. Plus précisément, c'est le climat épistémique favorable à la correction de nos jugements.

J'ai montré que dans la réflexion de Engel, il y a un lien d'implication fort entre 1. son refus d'accorder aux propositions charnières le rôle de norme épistémique et 2. son adoption de la conception libérale de l'autorisation épistémique. J'ai apporté des arguments qui fragilisent le second point, ce qui me conduit à penser que nous avons des raisons de douter du premier point. Certes, je n'ai pas apporté d'arguments décisifs en faveur de l'idée selon laquelle la norme de la fiabilité constitue une norme épistémique au même titre que la norme de la vérité ou la norme de la justification. Toutefois, j'ai montré que la proposition charnière fondamentale ne peut pas être exclue du rôle de norme épistémique aussi rapidement et facilement que des propositions charnières moins générales et moins basiques.

## Bibliographie

- Baier A., « Trust and Anti-Trust », in *Ethics*, vol. 96, n°2, 1986, p. 231-260.
- Coliva A., *Moore and Wittgenstein. Scepticism, Certainty and Common Sense*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2010.
- Coliva A., *Extended Rationality. A Hinge Epistemology*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2015.
- Coliva A., « Which Hinge Epistemology ? », in A. Coliva et D. Moyal-Sharrock (éd.), *Hinge Epistemology*, Leiden, Boston, Brill, 2016, p. 6-23.
- Conee E. et Feldman R., *Evidentialism*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

---

57 L'environnement propre à l'exercice d'un savoir-faire n'est pas qu'un environnement externe, il s'agit ici d'un environnement mental. Certes, Wittgenstein s'attache à dé-psychologiser la certitude. Même si je conserve certains points de son analyse, il me semble que l'effectivité de cette confiance se donne dans des actes et jugements *en tant qu'ils sont effectués avec assurance*. Si cette assurance n'est pas toujours « sensible », c'est parce que nous ne sommes généralement pas confrontés à des raisons de douter.



- Davidson D., « Une théorie coh erentiste de la vérité et de la connaissance », in B. Ambroise et S. Laugier (dir.), *Philosophie du langage. Signification, vérité et réalité*, Paris, Vrin, 2009.
- DeBary P., *Thomas Reid and Scepticism : His Reliabilist Response*, New York, Routledge, 2002.
- DeRose K., « Solving the Skeptical Problem », in *Philosophical Review*, n 104, 1995, p. 1-52.
- Engel P., *Va savoir ! De la connaissance en général*, Paris, Hermann, 2007.
- Engel P., « Vérité, croyance et connaissance : propos d'un béotien dogmatique », in A. Wald Lasowski (dir.), *Pensées pour le XXIème siècle*, Paris, Fayard, 2008.
- Engel P., « Epistemic Norms », in D. Pritchard et S. Berneker ( d.), *The Routledge Companion to Epistemology*, London, Routledge, 2010, p. 47-57.
- Engel P., « La raison et ses domaines », in C. Tiercelin (dir.), *La reconstruction de la raison. Dialogues avec Jacques Bouveresse*, Paris,  dition Collège de France, 2014.
- Engel P., « Epistemic Norms and the Limits of Epistemology », in A. Coliva et D. Moyal-Sharrock ( d.), *Hinge Epistemology*, Leiden, Boston, Brill, 2016, p. 156-175.
- Guillon J.-B., « Réflexivité épistémique et défense forte du sens commun. Remarques sur l'épistémologie de Pascal Engel », in *Philosophia Scientiae*, vol. 21, n 3, 2017, p. 5-37.
- Harrison, B., « Know-How : Mastery, Certainty or Both ? », in E. Nemeth, R. Heinrich et W. Pichler ( d.), *Papers of the 33rd International Wittgenstein Symposia*, 2010, p. 122-124 (<http://wittgensteinrepository.org/agora-alws/article/view/2908>).
- Lehrer K., « Thomas Reid on Truth, Evidence and First Principles », in *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 41, n S1, 2014, p. 156-166.
- McGinn M., *Sense and Certainty. A Dissolution of Scepticism*, Oxford, Blackwell, 1989.
- Moore G. E., « Preuve qu'il y a un monde extérieur », in J. Dutant et P. Engel (dir.), *Philosophie de la connaissance*, Paris, Vrin, 2005.
- Moyal-Sharrock D., *Understanding Wittgenstein's On Certainty*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2004.
- Moyal-Sharrock D., « Unravelling Certainty », in D. Moyal-Sharrock et W. H. Brenner ( d.), *Readings of Wittgenstein's On Certainty*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2007, p. 76-99.

- Moyal-Sharrock D., « La Certitude-gond », in C. Romano (dir.), *Wittgenstein*, Paris, éd. du Cerf, 2013, p. 439-473.
- Moyal-Sharrock D., « The Animal in Epistemology : Wittgenstein's Enactivist Solution to the Problem of Regress », in A. Coliva et D. Moyal-Sharrock (éd.), *Hinge Epistemology*, Leiden, Boston, Brill, 2016, p. 24-47.
- Pritchard D., *Epistemic Angst. Radical Skepticism and the Groundlessness of our Believing*, Princeton, Princeton University Press, 2016a.
- Pritchard D., « The Sources of Scepticism », in A. Coliva et D. Moyal-Sharrock (éd.), *Hinge Epistemology*, Leiden, Boston, Brill, 2016b, p. 131-155.
- Pritchard D., « Wittgenstein on Skepticism », in H.-J. Glock et J. Hyman (éd.), *A Companion to Wittgenstein*, Oxford, Blackwell, 2017, p. 563-575.
- Pryor, J., « When Warrant Transmits », in A. Coliva (éd.), *Mind, Meaning and Knowledge : Themes from the Philosophy of Crispin Wright*, New York, Oxford University Press, 2012, p. 269-303.
- Ranalli C., « Revisionism, Scepticism, and the Non-Belief Theory of Hinge-Commitments », in *International Journal for the Study of Skepticism*, vol. 8, n°2, 2018, p. 96-130.
- Reid T., *Essays on the Intellectual Powers of Man*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 2002.
- Reid T., *Essais sur les pouvoirs actifs de l'homme*, Paris, Vrin, 2009.
- Reid T., *Recherches sur l'entendement humain d'après les principes du sens commun*, Paris, Vrin 2012.
- Rysiew P., « Reid's First Principle # 7 », in *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 41, n°S1, p. 2014, 167-182.
- Schönbaumsfeld G., « Hinge Propositions and the Logical Exclusion of Doubt », in A. Coliva et D. Moyal-Sharrock (éd.), *Hinge Epistemology*, Leiden, Boston, Brill, 2016, p. 94-109.
- Stanley J. et Williamson T., « Knowing How », in *Journal of Philosophy*, 98, 2001, p. 411-444.
- Thébert A., « La connaissance comme capacité : le traitement des cas de Gettier », in *Igitur*, vol. 4, n°1, 2012, p. 1-25.
- Thébert A., « Basic Knowledge and the Principles of Common Sense: a Reidian Solution to the Problem of the Criterion », in *Philosophical Enquiries*, n°1, 2013, p. 111-143.
- Thébert A., « The Defense of the First Principles of Common Sense in Reid's Epistemology. A New Use for Track-Record Arguments », in R. Copenhaver et T. Buras

(éd.), *Thomas Reid on Mind, Knowledge and Value*, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 193-212.

- Thébert A., « In Defence of a Moderate Reidian View of our Hinge Commitments », in *Anthem Studies in Wittgenstein*, à paraître.
- Williams M., *The Problems of Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- Wittgenstein L., *De la certitude*, Paris, Gallimard, 2006.
- Wolterstorff N., *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- Wright C., « Warrant for Nothing, and Foundations for Free ? », in *Proceedings of the Aristotelian Society*, n°78, suppl. vol., 2004, p. 176-212.