

# FAITS MOORÉENS ET RÉVISION DES CROYANCES, OU LE SCEPTIQUE PEUT-IL GAGNER ?\*

Thomas Kelly  
(Université de Princeton)  
Traduit de l'anglais par Benoit Guilielmo  
(Université de Zurich)

## Résumé

Un *fait Mooréen*, selon l'expression de David Lewis, est « l'une des choses que nous savons mieux que toute prémisse d'une argumentation philosophique visant à établir le contraire. » Le sujet des faits Mooréens soulève des questions profondes, à la fois de méthode philosophique et d'épistémologie de premier ordre. Comment devrions-nous répondre aux arguments qui remettent en question des croyances dont nous sommes extrêmement confiants ? Dans quelle mesure ces arguments – ou plutôt ceux qui les avancent – peuvent-ils espérer avoir une emprise ou une traction rationnelle sur nous ? Dans quelle mesure, si même c'est le cas, notre point de départ limite-t-il les types de révisions de nos croyances que la philosophie pourrait légitimement inspirer ? Quand sommes-nous justifiés (si jamais nous le sommes) à refuser de se laisser influencer par un argument qui, pour autant qu'on puisse en juger, est sans faille, et quand un tel refus relève-t-il simplement du dogmatisme ? Ce sont là de vastes questions, auxquelles je ne tenterai pas ici de répondre complètement. Mon ambition, plus modeste, est de tenter de progresser sur ces questions, et d'autres questions connexes, en examinant la notion de fait Mooréen que je trouve chez Lewis et chez d'autres.

## Abstract

A *Moorean fact*, in the words of the philosopher David Lewis, is "one of those things that we know better than we know the premises of any philosophical argument to the contrary." The topic of Moorean facts raises deep questions of both philosophical method and first order epistemology. How should we respond to arguments that challenge beliefs of which we are extremely confident? To what extent can such arguments – or rather, those who put them forth – hope to get some rational grip or traction on us? To what extent, if at all, does one's starting point constrain the kinds of revisions in one's views that philosophy might legitimately inspire? When (if ever) is one justified in refusing to be swayed by an argument which is flawless as far as one can tell, and when is such refusal simply dogmatism? These are large questions, and ones which I will not attempt to fully answer here. My more modest ambition is to attempt to make progress with respect to these and related issues by way of examining the notion of a Moorean fact that I find in Lewis and others.

## 1. Introduction

Un *fait mooréen*, selon l'expression de David Lewis, est « l'une des choses que nous savons mieux que toute prémisse d'une argumentation philosophique visant à établir le

---

\* Traduction de Kelly T, "Moorean Facts and Belief Revision, or Can the Skeptic Win?". *Philosophical Perspectives*, 19, 2005: 179-209. <https://doi.org/10.1111/j.1520-8583.2005.00059.x> © John Wiley and Sons, 2005. Reproduced in translation with permission.

contraire ». Lewis débute son article majeur « Insaisissable connaissance » par la déclaration suivante :

« Nous savons beaucoup de choses... Nous avons toutes sortes de savoirs quotidiens, et nous en avons pléthore. Il serait absurde d'en douter... C'est un fait au sens de Moore [un fait Mooréen] que nous savons beaucoup de choses. C'est l'une des choses que nous savons mieux que toute prémisse d'une argumentation philosophique visant à établir le contraire. » (Lewis 1999, 418)

Je considère que ces remarques sont faites dans un état d'esprit orienté sur la méthode. L'article de Lewis « Insaisissable connaissance » demeure l'exposé le plus complet de ses conceptions positives sur la connaissance et le scepticisme. Il y énonce les détails de sa propre épistémologie contextualiste. En débutant ainsi son article, je considère que Lewis soutient la chose suivante : Avant de s'engager dans l'épistémologie de Haut Niveau [*Hard Epistemology*], voici quelque chose que l'on peut établir d'emblée : Nous savons beaucoup de choses. La proposition *Nous savons beaucoup de choses* peut servir comme point fixe dans notre enquête, et nous devrions faire des ajustements là où cela est nécessaire afin de tenir ferme cet engagement fondamental. Pour le dire simplement, c'est autour de ce point fixe que nous devrions bâtir notre théorie<sup>1</sup>.

En procédant ainsi, Lewis est loin d'être seul parmi les philosophes contemporains majeurs. Faisons la comparaison avec David Armstrong au sujet de la proposition selon laquelle *Les choses se meuvent* :

« Qu'il y ait du mouvement est un élément fondamental du corpus Mooréen. Les choses se meuvent. Peut-être n'avons-nous pas atteint le fond, et ce après 2500 ans, des magistraux arguments de Zénon contre l'existence du mouvement... Mais il est certain que Zénon ne devrait pas nous persuader que les choses ne se meuvent pas. Ni non plus personne d'autre. » (1999, 79)

Armstrong suggère ailleurs que puisque la croyance que *l'inférence inductive est rationnelle* a elle aussi un statut de « savoir Mooréen », le redoutable argument de Hume contre celle-ci est impuissant à montrer le contraire. En effet, Armstrong insiste sur le fait

---

<sup>1</sup> Une remarque s'impose quant à l'interprétation de Lewis. Celui qui met l'accent sur l'aspect mooréen de la pensée de Lewis (comme j'ai l'intention de le faire) semble prendre à la légère d'autres aspects de sa pensée qui sont plus favorables envers le scepticisme. En particulier, comme cela est souvent souligné, la version du contextualisme propre à Lewis est prête à concéder de manière inhabituelle au sceptique un point crucial, dans la mesure où pour le sceptique établir des standards extrêmement élevés pour la connaissance dans un contexte conversationnel donné est quelque chose de relativement trivial. La conclusion qu'en tire Lewis est qu'un sceptique minimalement compétent est plus ou moins garanti de gagner n'importe quel argument face à un non-sceptique. N'est-il pas alors extrêmement erroné de ma part d'insister sur quelques-unes de ses déclarations mooréennes ?

Il faut toutefois faire ici bien attention. Une des motivations premières de la version du contextualisme particulier à Lewis est son désir de réconcilier l'inaffabilité quant à la connaissance avec la vérité de la proposition *Nous savons beaucoup de choses* (1999, 418-420). Or, comme Lewis le dit de manière explicite, son engagement envers *Nous savons beaucoup de choses* est plus profond que son engagement envers l'inaffabilité : s'il devait choisir, il abandonnerait ce dernier afin de conserver le premier (1999, 419) Ainsi l'engagement de Lewis envers la vérité de nombre de nos attributions quotidiennes de connaissance est plus fondamental que son engagement envers certains aspects de son épistémologie qui sont plus aimables pour le sceptique. Et en effet, des déclarations dans de style mooréen se retrouvent dans tout le corpus Lewisien. On peut comparer avec, par exemple, ce qui suit dans Lewis (1986, 109) : « Notre savoir des mathématiques est encore plus sûr que notre savoir de l'épistémologie qui cherche à mettre le doute sur les mathématiques. » Voir de plus sur les aspects mooréens de la pensée de Lewis, Nolan (2005, ch. 9).

que la rationalité fondamentale de l'inférence inductive peut légitimement être considérée comme un *datum* pour la philosophie et peut être utilisée comme prémisse pour la théorisation en métaphysique (1983, 53-54)

Selon la conception avancée par Lewis et Armstrong, la croyance en un fait Mooréen possède un genre de statut épistémique la rendant particulièrement résistante au fait d'être rationnellement sapée [*undermined*]. En effet, il est même parfois suggéré que la croyance en un fait Mooréen ne peut pas du tout être sapée. Selon une conception plus commune – ainsi que selon celle qui sera ici explorée – la croyance en un fait Mooréen est invulnérable au fait d'être sapée *aux moyens d'un argument philosophique*. Ceci laisse la possibilité qu'une telle croyance puisse être rationnellement sapée par le biais d'expériences particulières ou par des découvertes scientifiques appropriées. Cette invulnérabilité au fait d'être sapée par l'argumentation philosophique reflète donc non seulement le statut épistémique qui est affirmé au sujet de telles croyances mais aussi l'impuissance perceptible de la philosophie elle-même.

Cette idée est rendue de façon explicite par ce passage de Kit Fine :

« En cet âge de modestie post-Mooréenne nous sommes beaucoup à douter que la philosophie possède des arguments qui puissent authentiquement servir à ébranler nos croyances ordinaires. On peut concéder que les arguments du sceptique semblent être parfaitement convaincants, mais les Mooréens soutiennent que la plausibilité même de nos croyances ordinaires est une raison suffisante pour supposer qu'il *doit* y avoir quelque chose qui ne va pas dans les arguments sceptiques, même si nous sommes incapables de dire quoi. Dans la mesure, donc, où les prétentions de la philosophie à nous fournir une image du monde reposent sur sa revendication à tenir le haut du pavé épistémologique, il vaut mieux abandonner ces prétentions. » (2001, 2)

La stratégie consistant à essayer de désamorcer les défis sceptiques en faisant appel à la sainteté présumée des faits Mooréens n'est pas sans détracteurs<sup>2</sup>. Néanmoins, la popularité de cette stratégie reste élevée<sup>3</sup>. De plus, ce qui est remarquable, ce n'est pas simplement le nombre de philosophes éminents qui suivent Moore dans des domaines pertinents, mais aussi les orientations philosophiques de ceux-ci. Après tout, Lewis, Armstrong et Fine ne ressemblent guère aux philosophes du sens commun de jadis : ils ne sont pas, par exemple, des pourvoyeurs d'arguments de cas paradigmatiques ni même des pratiquants d'une métaphysique descriptive Strawsonienne essentiellement conservatrice. Tous trois s'inscrivent plutôt dans la vénérable tradition de la métaphysique spéculative. Le fait que des philosophes ayant cette orientation générale rendent néanmoins hommage à Moore renforce la crédibilité de l'affirmation de Fine selon laquelle notre époque est celle de la « modestie post-Mooréenne<sup>4</sup> ».

---

<sup>2</sup> Signalons ici des représentants importants : Bonjour (1985, ch. 1), Stroud (1984, ch. 3), et Unger (1975).

<sup>3</sup> En plus de Lewis, Armstrong, et Fine, je voudrais aussi inclure Lycan (2001), Pollock et Cruz (1999, spécialement les pages 6-7), Soames (2003a), et Hirsch (2002) dans les rangs des Mooréens contemporains importants. Finalement, malgré les attrait habituels du révisionisme historique, je pense que Moore (1993) était lui-même un Mooréen proprement dit.

<sup>4</sup> Pour la suggestion selon laquelle notre époque philosophique est plus proche du sens commun que certaines des précédentes, voir aussi Rosen (1994, 277-278) sur les idéalismes du dix-neuvième par rapport à ceux du vingtième siècle, et en particulier Soames (2003a). En effet, Soames soutient que l'adoption d'une orientation essentiellement mooréenne envers la philosophie (ou peut-être une orientation mooréenne-et-quinéenne) représente « l'une des deux réalisations les plus importantes issues de la tradition analytique » (Soames 2003a, xi-xii). Il développe l'idée comme suit : « L'un des thèmes récurrents des meilleurs travaux

Je crois que le sujet des faits Mooréens soulève des questions profondes, à la fois de méthode philosophique et d'épistémologie de premier ordre. Comment devrions-nous répondre aux arguments qui remettent en question des croyances dont nous sommes extrêmement confiants ? Dans quelle mesure ces arguments – ou plutôt ceux qui les avancent – peuvent-ils espérer avoir une emprise ou une traction rationnelle sur nous ? Dans quelle mesure, si même c'est le cas, notre point de départ limite-t-il les types de révisions de nos croyances que la philosophie pourrait légitimement inspirer ? Quand sommes-nous justifiés (si jamais nous le sommes) à refuser de se laisser influencer par un argument qui, pour autant qu'on puisse en juger, est sans faille, et quand un tel refus relève-t-il simplement du dogmatisme ? Ce sont là de vastes questions, auxquelles je ne tenterai pas ici de répondre complètement. Mon ambition, plus modeste, est de tenter de progresser sur ces questions, et d'autres questions connexes, en examinant la notion de fait Mooréen que je trouve chez Lewis et chez d'autres.

Pour mettre cartes sur table : mes sympathies vont au Mooréen. Je crois qu'il y a des limites très importantes quant à ce que la philosophie pourrait légitimement inspirer concernant un changement radical de nos conceptions. Par exemple, en épistémologie – le domaine sur lequel je vais me focaliser dans ce qui suit – je soupçonne qu'en fin de compte, le sceptique ne peut tout simplement pas gagner<sup>5</sup>. Que le sceptique ne puisse pas gagner ne veut pas dire qu'il échouera inévitablement à nous persuader de sa conclusion - ceci, après tout, pourrait être une simple question d'entêtement psychologique de notre part, ce qui, je pense, aurait un intérêt philosophique plutôt limité. Au contraire, le sens dans lequel le sceptique ne peut pas gagner est celui selon lequel il ne serait jamais raisonnable d'être persuadé par l'argument du sceptique. Par ailleurs, je pense que c'est quelque chose que nous pouvons savoir avant même de nous intéresser aux spécificités de l'argument du sceptique : en un sens, le sceptique a perdu avant même que le jeu ne débute. Je concède qu'il n'est pas facile de voir ce qui distingue cette position du simple dogmatisme (si tant est qu'elle s'en distingue). En effet, une grande partie de ce qui suit est consacrée à critiquer diverses manières de développer la réponse Mooréenne au scepticisme qui, à mon avis, échouent toutes. Vers la fin de l'article, j'esquisserai une façon de comprendre cette réponse qui a, je crois, une force certaine.

Il y a eu récemment une forte résurgence d'intérêt pour la réponse apportée par Moore au sceptique. En particulier, le statut de sa fameuse « preuve qu'il y a un monde extérieur » – « Voici une main, et en voici une autre. Donc il y a un monde extérieur » – a été vigoureusement débattue<sup>6</sup>. Cette attention portée sur les vertus et les vices de la preuve de Moore s'accompagne naturellement d'une certaine conception de la dialectique qui s'opère entre Moore et ses opposants. Selon cette conception, Moore est essentiellement

---

analytiques... a été la prise de conscience que, quel que soit l'attrait d'une théorie philosophique dans l'abstrait, elle ne peut jamais être plus solidement étayée que la grande masse des convictions ordinaires, pré-philosophiques, issues du sens commun, de la science et d'autres domaines d'investigation au sujet desquels la théorie a des conséquences. Toutes les théories philosophiques sont, dans une certaine mesure, testées et contraintes par de telles convictions, et aucune théorie viable ne peut les renverser en bloc. Les philosophes analytiques ne sont évidemment pas les seuls à l'avoir reconnu ; ils n'ont pas non plus toujours été en mesure de résister aux séductions débridées et parfois très contre-intuitives de la théorisation. Pourtant, la tradition a su corriger ces excès et revenir à des fondements plus solides. » (Soames 2003a, xi-xi)

<sup>5</sup> Ici, et par la suite, j'utilise « scepticisme » de manière générique, pour désigner toute variété suffisamment radicale de scepticisme (par opposition, par exemple, au scepticisme sur l'existence de Dieu ou sur les thèses de la recherche psychiques). Si l'on veut être plus précis, on peut considérer les affirmations du Mooréen comme visant le scepticisme quant à notre connaissance du monde extérieur.

<sup>6</sup> Voir, par exemple, les articles de Pryor (2004), Wright (1985, 2000, 2002, 2003, 2004), et Davies (2000, 2003, 2004).

en train de *jouer l'attaque* contre le sceptique. Ce qui veut dire que Moore a pris la charge de la preuve, charge dont il ne peut se décharger que s'il fournit un argument concluant en faveur d'une conclusion anti-sceptique. Selon cette lecture, le cas de Moore est particulièrement intéressant pour le philosophe concerné par le scepticisme car il a mordu à l'hameçon, comme d'innombrables autres philosophes, et relevé le défi de fournir un argument anti-sceptique qui remplit les critères de la qualité argumentative (quels que soient exactement ces critères). En termes d'objectif et d'ambition, Moore est peut-être comparable à celui qui met en avant une inférence à la meilleure explication contre le sceptique.

Je pense que ce débat sur le statut de la preuve de Moore s'est avéré éclairant et utile. Cependant, il existe le danger qu'une fixation sur la preuve de Moore nous conduise à négliger ce qui est sans doute l'aspect le plus profond et le plus distinctif de sa critique du scepticisme radical. Car une autre lecture de Moore est possible, celle selon laquelle Moore n'est pas véritablement en train de jouer l'attaque contre le sceptique mais est plutôt en train de *jouer la défense*. Selon cette lecture de Moore, il incombe au sceptique de fournir un argument convaincant pour sa conclusion, et Moore fournit des raisons de penser qu'un tel projet se soldera inévitablement par un échec. Ainsi, même lorsque Moore présente sa propre preuve, cette présentation est, selon l'expression de Scott Soames (2003a, 23), « ironique » : en réalité Moore attire l'attention sur la faiblesse relative des prémisses du sceptique par rapport à celles qu'il utilise lui-même. Que cela soit ou non au final correct quant à l'exégèse, je crois qu'une grande partie de l'influence de Moore sur la philosophie contemporaine repose sur la croyance selon laquelle il est parvenu à fournir une recette efficace pour jouer la défense contre le sceptique. (Remarquez, par exemple, que dans chacun des passages cités ci-dessus, de Lewis, Armstrong et Fine, l'accent est mis sur la prétendue impuissance de l'argument du *sceptique*). Parmi les interprètes et défenseurs contemporains de Moore, cette perspective est le mieux développée par William Lycan (2001) et Soames (2003a). Bien que je m'écarte de Lycan et de Soames sur des points importants dans ce qui suit, l'approche générale adoptée ici est très proche de la leur.

## 2. Prédications et stratégies

Le sceptique nous présente un argument dont la conclusion va radicalement à l'encontre du sens commun. Comment devrions-nous y répondre ? Le mieux serait bien sûr de parvenir à identifier une fausse prémisse ou une étape fallacieuse dans l'argument. Mais supposez que nous réalisons que nous en sommes incapables. Que faire alors ? Comme nous l'avons vu, Fine suggère que dans ces circonstances nous devrions conclure qu'il doit y avoir quelque chose qui ne va pas dans l'argument du sceptique. Mais comment un refus obstiné d'accepter un argument pour lequel on ne peut admettre aucune faille peut-il être autre chose qu'une réaction dogmatique ?

Les choses se présentent peut-être de la façon suivante. Pour tous les cas où l'on examine minutieusement un argument et où l'on ne parvient pas à trouver une faille dans cet argument, il existe deux explications potentielles concurrentes pour cet échec. D'un côté, l'échec peut être dû au caractère irréprochable de l'argument. D'autre part, il se peut que l'argument soit en fait imparfait et que l'échec soit dû à nos propres limites cognitives. (Si l'on était mieux informé, on reconnaîtrait que l'une des prémisses est fausse ; si l'on était plus sophistiqué ou perspicace, on détecterait une erreur subtile). Pour n'importe quel argument qui apparaît sans faille, en décidant de la manière dont on répond, on est en effet en position de produire une inférence à la meilleure explication pour laquelle

*l'explanandum* est notre incapacité à identifier une quelconque faille, et ce malgré notre tentative d'y parvenir. Si la meilleure explication de notre échec est l'irréprochabilité de l'argument, alors nous devrions finir par croire en sa conclusion et réviser nos autres croyances en conséquence. Si par contre nos limites cognitives constituent la meilleure explication de notre échec, alors nous devrions rester insensibles face à l'argument. Nous pouvons concevoir le Mooréen comme quelqu'un qui soutient que, concernant les arguments qui visent à renverser les faits Mooréens, les explications en termes de « vice cachée » vont inévitablement éclipser les explications en termes de « aucun vice ».

Remarquez que s'il s'agit là de dogmatisme, à certains égards, c'est une variété inhabituellement modeste. Car lorsque l'on raisonne de cette manière, notre refus de changer nos croyances est dû au poids que l'on attribue à nos propres limitations cognitives. A l'opposé, le sceptique insistera sur le fait que son argument *semble* ou *apparaît* comme étant sans failles et que cela est une indication fiable qu'il *est véritablement* sans failles. Ici – mais pas ailleurs – le sceptique insistera pour que l'on traite les apparences comme un guide fiable quant à la réalité.

Pourtant, cela ne répond pas à la question de savoir pourquoi les faits Mooréens pourraient avoir le statut épistémique pertinent. J'examinerai certaines réponses à cette question dans la section suivante. Mais d'abord, je souhaite explorer plus avant certains thèmes Mooréens qui sont liés.

Souvenons-nous de comment Lewis qualifie de façon informelle les faits Mooréens comme « l'une des choses que nous savons mieux que toute prémisse d'une argumentation philosophique visant à établir le contraire. » Cette qualification admet deux types de lectures, l'une faible et l'autre forte. Une lecture relativement faible serait la suivante : un fait Mooréen est l'une des choses que nous savons mieux que toute prémisse d'une argumentation philosophique *qui n'a pas encore été proposée* visant à établir le contraire. D'après cette lecture, déclarer que F est un fait Mooréen revient à déclarer qu'aucun des arguments philosophiques connus jusqu'ici pour non-F n'est rationnellement convaincant. Cela ne dit rien de la possibilité, ou même de la probabilité, qu'il existe un argument convaincant que nous n'avons pas encore rencontré. (On pourrait, après tout, soutenir que si, en fait, aucun des arguments connus en faveur de non-F n'est assez fort pour ébranler notre conviction que F est vrai, cette situation pourrait très bien changer avec la publication du prochain volume de *The Philosophical Review* ou de *Noûs*). L'affirmation qu'un fait soit Mooréen, d'après ce sens faible, n'est pas une affirmation triviale. Certains soupçonnent qu'après tout *nous possédons d'ores et déjà* des arguments suffisamment puissants pour ébranler notre confiance envers les croyances que nous considérons ordinairement comme étant parmi les plus certaines. Néanmoins, je pense qu'adopter cette interprétation revient à sérieusement sous-estimer ce dont ont souvent à l'esprit ceux faisant appel aux faits Mooréens.

Lorsque Armstrong affirme qu'il est « certain que Zénon ne devrait pas nous persuader que les choses ne se meuvent pas. Ni non plus personne d'autre », je ne pense pas qu'il soit plausible de l'interpréter comme étant *non-engagé* sur la question de savoir ce que le prochain volume de *The Philosophical Review* pourrait apporter, ou quelle sera notre position épistémique par rapport à la proposition que « *Les choses se meuvent* » après que nous ayons pleinement pris connaissance de son contenu.

Celui qui déclare que F est un fait Mooréen n'est pas, je pense, seulement en train de faire une affirmation sur la relation entre F et les arguments en faveur de non-F qui ont été avancés jusque-là. Il ou elle est plutôt en train de faire une affirmation sur la relation entre F et tous les arguments pour non-F qui pourraient être avancés à l'avenir. Mais quelle est exactement la relation pertinente ? Que faisons-nous lorsque nous affirmons que quelque

chose est un fait Mooréen ?

Voici deux possibilités qui valent la peine d'être examinées :

(i) *Affirmer que quelque chose est un fait Mooréen, c'est faire une prédiction.* En particulier, affirmer que F est un fait mooréen, c'est affirmer non seulement qu'aucun des arguments présentement connus est suffisant pour ébranler [*undermine*] de façon rationnelle notre croyance que F est vrai, mais aussi que nous ne rencontrerons pas à l'avenir un tel argument.

Peut-être considère-t-on simplement que le statut épistémique d'une proposition particulière est tel qu'il autorise d'emblée la prédiction pertinente. D'autre part, la prédiction peut également être conçue comme la conclusion d'une inférence inductive. Considérons l'affirmation « *Nous savons beaucoup de choses* ». Depuis des milliers d'années, les philosophes proposent des arguments sceptiques pour réfuter cette affirmation. Supposons que l'on juge que même le plus redoutable de ces arguments est insuffisant pour ébranler notre conviction que *Nous savons beaucoup de choses*. Étant donné une telle estimation de la base inductive pertinente, on pourrait naturellement en déduire que nous ne rencontrerons pas non plus d'argument suffisamment puissant à l'avenir.

Alternativement, on pourrait dire que

(ii) *Affirmer que quelque chose est un fait Mooréen, c'est adopter une stratégie.* En particulier, affirmer que F est un fait Mooréen, c'est adopter la stratégie suivante afin d'évaluer les arguments : tout argument qui a non-F pour conclusion devrait être jugé comme étant un mauvais argument.

En général, notre jugement quant à la force probante d'un argument donné n'est pas indépendant de notre jugement quant à la crédibilité de sa conclusion. Comme nous l'avons déjà noté, si l'on considère avoir des raisons solides de croire que F est vrai, alors on considérera que l'on possède des raisons solides de croire qu'un argument pour non-F est un argument erroné, et ce même si l'on est dans l'incapacité d'identifier l'une des failles contenues dans l'argument. Il s'ensuit que la stratégie suivante semble être la plus raisonnable : on devrait conclure que n'importe quel argument ayant pour conclusion la négation d'un fait Mooréen est un argument erroné. En effet, celui qui adopte une telle stratégie se résout à traiter le fait qu'un argument a pour conclusion le déni d'un fait Mooréen comme une *reductio ad absurdum* de la conjonction des prémisses de cet argument.

Vaudrait-il mieux comprendre ceux qui font appel aux faits Mooréens dans le contexte de l'argumentation philosophique comme faisant une prédiction ou comme adoptant une stratégie ? Le mieux est, je crois, de les comprendre comme faisant ces deux choses. D'un côté ils endossent une stratégie qui évalue négativement les arguments sceptiques. D'un autre côté, leur volonté d'adopter cette stratégie particulière n'est probablement pas indépendante de leur conviction que nous ne rencontrerons jamais un argument sceptique qui soit suffisamment fort pour qu'il soit raisonnable que nous croyions à sa conclusion. Que de tels individus cherchent à adopter une stratégie se remarque, je crois, dans les contextes où il est typiquement fait appel aux faits Mooréens. Les contextes pertinents sont ceux dans lesquels des conseils méthodologiques sont avancés : on y discute de la manière appropriée de répondre aux arguments sceptiques, de ce que l'on peut ou non apprendre du scepticisme, et ainsi de suite<sup>7</sup>. D'un autre côté, ce n'est pas comme si notre volonté d'adopter une telle stratégie était indépendante de notre volonté de prédire que nous ne rencontrerons pas à l'avenir un argument sceptique convaincant.

---

<sup>7</sup> Ceci est vrai de tous les travaux des Mooréens mentionnés dans la note en bas de page numéro 3 ci-dessus.

Car bien entendu, le bien-fondé de la stratégie semblera dépendre directement de l'exactitude de la prédiction : s'il est vrai que jamais nous ne rencontrerons d'argument sceptique convaincant, alors le fait d'adhérer systématiquement à une politique d'évaluation négative des arguments sceptiques nous amènera invariablement à classer correctement ces arguments.

Pourtant, même si l'on est totalement convaincu que l'on ne rencontrera jamais d'argument sceptique convaincant, on ne voit pas pourquoi l'on voudrait absolument adopter une quelconque stratégie générale. Pourquoi ne pas juger chaque argument en fonction de son caractère, plutôt que de s'engager dans ce qui s'apparente à une injuste discrimination de groupe ? Après tout, certains arguments sceptiques sont plus redoutables que d'autres, cela ne fait aucun doute. (Vraisemblablement, même ceux qui pensent qu'aucun argument sceptique n'est ou ne pourrait être convaincant admettront que certains arguments sceptiques sont *manifestement mauvais* d'une manière dont d'autres ne le sont pas). Dans ces conditions, pourquoi penserait-on que c'est une bonne idée d'avoir une stratégie générale pour classer des arguments qui pourraient n'avoir rien d'autre en commun que leurs conclusions (par exemple, « Nous ne savons pas grand-chose ») ?

Voici une raison *possible* de penser que c'est une bonne idée (je n'affirme pas pour autant que cette considération est celle qui guide ceux qui font appel aux faits Mooréens) : on pense que l'on a plus de chance de faire des erreurs face à des cas particuliers si on juge ceux-ci individuellement sans avoir recours à une stratégie générale. Par exemple, il est parfois suggéré qu'une fonction intrapersonnelle centrale à l'adoption de stratégies générales est le rôle qu'elles jouent pour nous permettre de surmonter des erreurs particulièrement tentantes (Ainslie 1975, 1986 ; Nozick 1993, 17-18). Notre jugement réfléchi est qu'il est préférable de faire A1 dans les circonstances C ; cependant, on sait que lorsque l'on se trouvera effectivement dans les circonstances C, on sera fortement tenté de faire A2 à la place. On décide donc d'adopter une stratégie générale consistant à toujours faire A1 dans les circonstances C, et l'adoption explicite de cette stratégie permet de résister plus facilement à la tentation de faire A2 plutôt que A1 lorsque l'on se trouve plus tard dans les circonstances C. L'adoption d'une stratégie par une personne qui adhérera résolument à la stratégie qu'elle a adoptée implique donc un certain compromis [*trade-off*]. D'une part, on formule la stratégie sans bénéficier d'informations pertinentes qui pourraient devenir disponibles plus tard. D'autre part, on dispose d'un certain rempart psychologique contre les tentations locales qu'il convient d'ignorer. Appliquée au cas présent, l'analyse conduit au résultat suivant. On croit avec confiance qu'il ne sera jamais rationnel d'abandonner notre conviction que *Nous savons beaucoup de choses* sur la base d'un argument sceptique. Cependant, on sait que les sceptiques sont rusés et capables d'une grande ingéniosité au service de leur cause : le sceptique s'efforcera de construire des arguments manifestement valides dont les prémisses semblent intuitivement irréfutables. Face à un tel argument sceptique, et nous trouvant dans l'incapacité d'identifier une faille particulière dans celui-ci, on pourrait être fortement tenté de conclure – incorrectement – que finalement nous ne savons pas grand-chose. En adoptant une stratégie générale d'évaluation négative des arguments sceptiques, on se fortifie contre la possibilité de se faire piéger par le sceptique. En adoptant une telle stratégie, on se rappelle que, même dans ces circonstances, on a (ce que l'on considère maintenant comme) une raison décisive de rejeter un tel argument : sa conclusion.

Selon cette manière de comprendre les choses, la prédiction est antérieure à la stratégie. On prédit avec confiance que l'on ne rencontrera jamais d'argument sceptique convaincant ; à partir de là, on pense que si, à l'avenir, on changeait d'avis en réponse à un



argument sceptique, on commettrait sûrement une erreur en faisant cela. On adopte donc la stratégie afin de tenter d'éviter la commission d'une telle erreur<sup>8</sup>.

Mais il y a, je pense, une autre façon de comprendre les choses qui reflète mieux l'intention du Mooréen. Selon cette alternative, c'est la stratégie qui précède la prédiction. Cela signifie la chose suivante : le Mooréen pense que si nous possédions une compréhension suffisamment forte de ce que sont les normes correctes de la révision des croyances, nous parviendrions à voir que ces normes garantissent effectivement qu'il ne soit jamais raisonnable d'abandonner sa croyance en un fait Mooréen en réponse à un argument sceptique. Ainsi, la prédiction pertinente n'est pas une prédiction potentiellement précaire selon laquelle nous ne rencontrerons jamais à l'avenir un sceptique suffisamment ingénieux. Il s'agit plutôt d'une conséquence triviale de l'application correcte des normes de révision des croyances que nous devrions employer.

Considérons une analogie tirée de la philosophie des mathématiques. A l'apogée des positions conventionnalistes sur l'*a priori*, un élément essentiel des manifestes conventionnalistes consistait dans l'affirmation selon laquelle nous ne ferons jamais d'observations qui viendront falsifier (ou même invalider) une proposition arithmétique ou géométrique<sup>9</sup>. Dans la bouche du conventionnaliste cette affirmation n'était, bien entendu, pas une prédiction potentiellement précaire quant au cours futur de la science naturelle ou sur le contenu des expériences que les êtres humains auront à l'avenir. Le conventionnaliste est plutôt impressionné par ce qui est, sans doute, un aspect important de notre pratique mathématique : notre adhésion à une stratégie générale de refus de traiter les considérations empiriques comme *le genre de choses* qui pourraient compter comme preuve contre une classe particulière de propositions. Pour le conventionnaliste, le fait de savoir qu'aucun résultat expérimental futur ne viendra infirmer une proposition arithmétique est facilement accessible à toute personne ayant une compréhension suffisante des éléments pertinents de l'épistémologie. Nous devrions, je pense, considérer le Mooréen en parallèle avec le conventionnaliste : c'est quelqu'un qui pense que, d'après ce que sont les normes correctes de la révision des croyances, les considérations philosophiques ne sont tout simplement pas le genre de choses qui pourraient ébranler une autre catégorie particulière de propositions, « les faits Mooréens ». Le fait que jamais nous ne rencontrerons d'argument sceptique convaincant est un élément de connaissance disponible pour quiconque possède déjà une compréhension suffisamment forte de ces normes.

Mais à quoi devraient ressembler les normes de révision des croyances pour que cette conception soit correcte ? C'est cette question que je vais à présent traiter.

### 3. Quelques normes de révision des croyances

Supposons que je crois que F est vrai. Pour tenter de me convaincre que cela n'est pas le cas, vous proposez un argument philosophique en faveur de la conclusion contraire. Je reste inébranlable. Vous m'invitez à signaler une fausse prémisse ou une étape fallacieuse dans votre argument. Je décline l'invitation. Je vous assure qu'il doit y avoir, bien sûr, *quelque chose* qui cloche dans votre argument, mais j'insiste sur le fait que pour que je sache cela, ce n'est pas une condition que d'être capable d'identifier une faille spécifique. Déterminé, vous faites part de votre intention d'offrir d'autres arguments pour la même conclusion. Je vous conseille de ne pas vous donner cette peine. Car F est un *fait Mooréen*, et par là même, la rationalité du maintien de ma croyance en F n'est tout simplement pas

---

<sup>8</sup> Comparez avec le « paradoxe du dogmatisme » de Kripke, présenté en premier lieu par Harman (1973).

<sup>9</sup> Un *locus classicus* pour ce genre de considération se trouve chez Ayer (1952).

susceptible d'être sapée par vos arguments. Furieux, vous m'accusez alors de dogmatisme. Je nie cette accusation - du moins, si l'accusation de dogmatisme implique la suggestion que le dogmatiste est déraisonnable. En effet, loin d'être déraisonnable, je répons que mon refus d'abandonner ma croyance face à vos arguments est *l'unique* réponse raisonnable dans ces circonstances<sup>10</sup>.

En procédant ainsi, je pourrais avoir à l'esprit une ou deux manières de voir les choses. Je pourrais tout d'abord penser que c'est simplement une norme épistémique fondamentale :

MOORE        On ne devrait jamais abandonner sa croyance en un fait Mooréen sur la base d'un argument philosophique.

Une façon de penser les faits Mooréens correspondrait alors à ceci : les faits Mooréens constituent une classe spéciale de propositions privilégiées, et c'est tout simplement une norme fondamentale de la révision des croyances que l'on ne devrait jamais cesser de croire en un membre de cette classe en réponse à un argument philosophique.

Cette approche implique la réification de la notion de fait Mooréen de façon particulièrement vigoureuse. Les faits Mooréens constituent une catégorie d'entités épistémiquement spéciales, le genre de choses pour lesquelles les règles normales ne s'appliquent pas. Bien entendu, une grande partie de l'histoire de l'épistémologie implique de telles réifications : les fondations cartésiennes, les rapports d'observation des données des sens [*sense-data*], les principes synthétiques *a priori* kantiens, les règles linguistiques carnapiennes et les propositions charnières [*hinge propositions*] wittgensteiniennes ont tous été considérés comme étant, d'une certaine manière, en dehors des règles en vigueur pour les propositions plus ordinaires. Selon cette façon de concevoir les faits Mooréens, ils font simplement parti des ajouts les plus récents au bestiaire des épistémologues<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Sur le « dogmatisme raisonnable », voir Pryor (2000) et (1996). Il convient toutefois de distinguer soigneusement le type de dogmatisme préconisé par Pryor et le type de dogmatisme dont le caractère raisonnable est ici en cause. Encore une fois, la distinction entre jouer l'attaque et jouer la défense (cf. section 1 ci-dessus) est pertinente. Selon le dogmatisme défendu par Pryor, on peut être justifié à croire p même si l'on ne peut pas proposer un certain type d'argument qui ne soit une pétition de principe. Intuitivement, on peut être justifié à croire des choses même si l'on n'est pas doué pour jouer l'attaque. Selon le type de dogmatisme considéré ici, on peut être justifié à croire des propositions même si l'on n'est pas doué pour jouer la défense. En d'autres termes, on peut être justifié à croire une proposition même si l'on se trouve dans l'incapacité d'identifier une prémisse ou une transition fautive au sein de l'argument (sans pétition de principe) du sceptique pour la négation de cette proposition. Il est naturel de penser que la tâche de construire des arguments philosophiques sans pétition de principe est, en général, une tâche intellectuelle plus exigeante que celle qui consiste à émettre des doutes sur les tentatives à faire de même de la part de son opposant. Ainsi, au moins à première vue, le type de dogmatisme dont il est question ici semble considérablement plus radical que le type de dogmatisme soutenu par Pryor.

<sup>11</sup> Bien que populaire dans une large part de l'histoire de la philosophie, l'affirmation selon laquelle une certaine classe de propositions possède un rôle épistémiquement privilégié va à l'encontre d'une des grandes tendances de l'épistémologie de la fin du XXe siècle : sa tendance à l'égalisation. Comme on l'a noté, de nombreux objets de préoccupation épistémologique traditionnelle (les fondements cartésiens, les comptes-rendus empiristes des *sense data*, les règles linguistiques carnapiennes) étaient censés posséder un statut épistémique distinctif. En effet, les propriétés qui les rendaient soi-disant distincts (l'indubitabilité, l'incorrigibilité, le fait d'être « non-révisables sur la base de l'expérience » ou « confirmés quoi qu'il arrive », etc.) sont souvent devenues en elles-mêmes des objets de réflexion épistémologique. Une grande partie de la deuxième moitié de l'épistémologie du XXe siècle pourrait être considérée comme une sorte de réaction égalitariste à ces revendications de privilège épistémique. Ainsi, Quine et ses disciples affirmaient qu'aucune affirmation n'est en principe à l'abri de la révision ; leur métaphore suggestive, celle de « la toile de croyance », est une métaphore d'après laquelle les différences épistémiques sont en fait de degrés plutôt que de nature. Les fondationnalistes contemporains s'évertuent longuement à souligner que

Peut-être certains ont-ils conçu les faits Mooréens de cette manière, ou d'une façon qui s'en rapproche<sup>12</sup>. Mais il y a une autre façon – préférable, je pense – de tenter de donner un sens à la notion de fait Mooréen. Selon la conception des faits Mooréens, MOORE n'est pas en soi une norme fondamentale. S'il est vrai que l'on ne devrait jamais abandonner sa croyance en un fait Mooréen en réponse à un argument philosophique, le fait que l'on ne devrait jamais le faire ne relève pas de normes plus élevées et plus fondamentales. Encore une fois, Lewis parle des faits Mooréens comme de choses que nous « savons mieux » que les prémisses du sceptique. Considérons alors la norme suivante de révision des croyances :

SAVOIR MIEUX      On ne devrait jamais abandonner une croyance en réponse à un argument lorsque cette croyance est mieux connue que les (au moins l'une des) prémisses de l'argument.

Selon cette conception, les propositions peuvent donc être classées selon une certaine dimension pertinente (peut-être : la dimension « savoir mieux »). C'est alors la position d'une proposition le long de cette dimension qui détermine quelles autres propositions pourraient en principe être utilisées pour saper de façon rationnelle la croyance en sa vérité. Un fait Mooréen se situerait simplement si loin dans la dimension pertinente qu'il n'y a en fait tout simplement pas d'endroit d'où l'on pourrait se tenir dans l'espoir de le déloger.

Selon cette conception, cela ne revient pas à dire que les faits Mooréens ne sont pas du même genre que les propositions plus ordinaires et qu'ils héritent de leur immunité relative car ils possèderaient une propriété ou une caractéristique spéciale dont ils seraient les uniques possesseurs. Au contraire, leur immunité relative est une question *de facto*, et elle consiste à obtenir le meilleur score sur cette dimension - quelle qu'elle soit - qui détermine la vulnérabilité de *chaque* proposition<sup>13</sup>.

Dans ce qui suit, je partirai du principe que cela est la conception correcte des faits Mooréens : ce cadre [*framework*] est adopté comme hypothèse de travail, et ce dans l'espoir qu'en procédant ainsi, on pourra éclaircir non seulement la notion de fait Mooréen, mais aussi quelles sont les normes pertinentes de révision des croyances. La

---

les fondements qu'ils posent n'ont pas besoin de posséder les propriétés spéciales (par exemple, la certitude, l'indubitabilité, l'incorrigibilité) qui étaient typiquement mis en avant par leurs prédécesseurs classiques pour de tels fondements. Dans un esprit similaire, de nombreux rationalistes contemporains soulignent que, selon leur point de vue, le fait qu'une croyance soit justifiée *a priori* à un moment donné n'empêche pas cette justification d'être défaite – et dans les faits, elle est défaite par des considérations empiriques – à un moment ultérieur. Malgré leur diversité, toutes ces tendances pourraient être considérées comme faisant partie d'une réaction plus large contre les revendications traditionnelles de privilège épistémique. Selon la manière dont les faits Mooréens sont ici traités, l'ami de ces faits semble nager à contre-courant vis-à-vis de ce courant général.

<sup>12</sup> Remarquons que Wittgenstein (1972) semble soutenir que le statut des propositions sur lesquelles Moore attire notre attention diffère non seulement en degré mais aussi en nature, par rapport aux propositions plus terre à terre dont la vérité peut être débattue dans des contextes non-philosophiques. En effet, une partie du mécontentement de Wittgenstein à l'égard de Moore semble résider dans l'idée que ce dernier ne reconnaissait pas suffisamment ce point. Bien entendu, il serait tout à fait contraire à l'esprit de la philosophie tardive de Wittgenstein d'assimiler de manière trop étroite sa notion de « proposition charnière » aux catégories épistémologiques plus traditionnelles. Mon absence de discussion, dans le présent article, de ce texte fascinant mais énigmatique de Wittgenstein ne provient pas d'un doute quant à son importance pour le sujet, mais plutôt d'une prise de conscience quant à l'insuffisance de mon actuelle capacité de compréhension.

<sup>13</sup> L'image esquissée ici est, bien sûr, essentiellement quinienne.

tâche immédiate sera de déterminer exactement ce que pourrait bien être la dimension pertinente.

Pourquoi ne pas se contenter de SAVOIR MIEUX ? Mon principal motif d'insatisfaction à l'égard de cette norme n'est pas tant la conviction qu'elle est fausse, mais plutôt qu'elle est extrêmement obscure. Qu'est-ce qui fait, exactement, qu'une proposition est « mieux connue » qu'une autre ? L'une des difficultés réside peut-être dans le fait que la locution « mieux connue » ou « savoir mieux » suggère fortement une connaissance par accoutance plutôt qu'une connaissance propositionnelle. En effet, il semble difficile de démêler la locution « savoir mieux » d'avec les solides associations que celle-ci possède avec l'idée de *plus grande familiarité* – ce dont il n'est pas ici question. Nous devrions insister, je pense, sur une formulation moins énigmatique de la norme pertinente.

Un candidat plus populaire pour la dimension pertinente est celui de la *plausibilité*. Comme nous l'avons vu, Fine soutient que c'est la plausibilité de nos croyances ordinaires qui fait que nous sommes justifiés à supposer que les arguments sceptiques doivent être défectueux. La plausibilité semble également être la notion centrale pour Lycan (2001). Considérons alors la norme suivante :

PLUS PLAUSIBLE :                    On ne devrait jamais abandonner une croyance en réponse à un argument lorsque la proposition à laquelle on croit est plus plausible que (au moins une des) prémisses de l'argument.

L'un des attraits immédiats de PLUS PLAUSIBLE pour le Mooréen est le suivant : les propositions de sens commun qui font partie de son fonds de commerce semblent réellement plus plausibles que les genres de principes qui sont typiquement employés par le sceptique pour tenter de les mettre en doute. Je considère que cela a été établi avec succès par Lycan, et ce avec beaucoup d'ardeur. Étant donné ce fait sur la plausibilité comparative, la vérité de PLUS PLAUSIBLE semblerait fournir une justification rapide de la réponse Mooréenne au scepticisme.

Malheureusement pour le Mooréen, PLUS PLAUSIBLE est faux – du moins, il est faux si nous comprenons la « plausibilité » dans son sens littéral. Car, à proprement parler, la plausibilité d'une proposition concerne, non pas ce que vaut la croyance – tout bien considéré –, mais plutôt ce que vaut la croyance *en apparence*, ou ce que vaut la croyance après un examen préliminaire. En gros, une proposition est plausible dans la mesure où elle semble être vraie pour celui qui la considère.

Cependant, comme l'a noté Earl Conee (2001 : 57), la plausibilité, dans ce sens, n'est pas un bon candidat pour ce qui détermine les faits normatifs quant à ce que l'on doit croire, tout bien considéré. En effet, qu'une proposition donnée soit extrêmement plausible semble être compatible avec le fait que l'on sache qu'elle soit fausse : le principe de compréhension sans restriction de Frege ne cesse pas d'être plausible lorsque l'on découvre sa fausseté. Étant donné que la plausibilité d'une proposition est compatible avec la connaissance de la fausseté de la même proposition, il est clair que la plausibilité comparative n'est pas le guide correct pour la révision des croyances. Ainsi, PLUS PLAUSIBLE est lui-même un exemple de principe plausible qui s'avère être faux<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Parfois, « plausible » est simplement utilisé comme synonyme de « raisonnable de croire, toutes choses considérées par ailleurs ». En tant que question terminologique, je pense qu'il est préférable d'éviter cette correspondance. Interpréter « plausible » comme « raisonnable de croire, toutes choses considérées par ailleurs » dans l'interprétation de « PLUS PLAUSIBLE » donne une norme équivalente à la norme « PLUS RAISONNABLE », que je discute ci-dessous.

Le candidat le plus populaire pour la dimension pertinente parmi les Mooréens a peut-être été celui de la certitude. Moore lui-même a utilisé le vocabulaire de la certitude tout au long de son œuvre, et d'autres ont pris sa suite. Voici un passage caractéristique de Moore :

« La conception de Russell selon laquelle je ne sais pas si ceci est un crayon ou si vous êtes conscient repose, si j'ai raison, sur pas moins de quatre hypothèses distinctes... Et ce que je ne peux m'empêcher de me demander, c'est la chose suivante : Est-il aussi certain que ces quatre hypothèses sont, en fait, vraies, comme je sais que ceci est un crayon et que vous êtes conscient ? Je ne peux m'empêcher de répondre : Il me semble *plus* certain que *je sais que* ceci est un crayon et que vous êtes conscient, que n'importe laquelle de ces quatre hypothèses est vraie, sans parler des quatre... pour aucune d'entre elles... je ne me sens pas aussi certain en comparaison du fait que je sais avec certitude que ceci est un crayon. » (2000, 29, c'est Moore qui souligne.)

Comparez avec Armstrong sur « le moins certain » et « le plus certain » :

« C'est le fondement [*bedrock*] de nos croyances que G.E. Moore a défendu dans sa justification du sens commun... L'un des problèmes que pose la mise en doute de ces croyances est que les arguments pour cette mise en doute nécessitent des prémisses, mais il n'est pas facile de voir où ces prémisses peuvent-elles être recueillies. Utiliser des prémisses qui ne sont pas tirées du fondement [*bedrock*] de nos croyances, c'est mettre en avant le moins certain comme une raison de douter du plus certain. » (1983, 53-54)

Considérons alors la norme suivante :

**PLUS CERTAIN :** On ne devrait jamais abandonner une croyance en réponse à un argument lorsqu'on est plus certain de cette croyance que de (au moins une des) prémisses de l'argument.

Comment devrions-nous comprendre PLUS CERTAIN ? Il est bien connu que la notion de « certitude » est souvent ambiguë. D'un côté, « certitude » peut signifier *certitude psychologique* ou confiance. Selon ce sens de certitude, dire que l'on est *plus certain* de p que de q signifie que l'on est *plus confiant* que p soit vrai plutôt que q. D'un autre côté, « certitude » peut signifier *certitude évidentielle*. La notion de certitude évidentielle concerne, non pas notre niveau de confiance en la vérité d'une proposition, mais plutôt le niveau de confiance qu'il est rationnel d'avoir, étant donné notre situation épistémique, quant à la vérité de la proposition. C'est ce sens de certitude dont il est question dans des énoncés tels que « Etant donné ce que nous savons, il est certain qu'il n'y a pas de vie intelligente au centre du Soleil ». Lorsque la notion est utilisée de cette façon, la certitude concerne ce qu'il est *raisonnable de croire* étant donné les éléments probants [*evidence*] et les arguments dont nous avons connaissance<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Remarquez que dans le passage cité ci-dessus, Moore lui-même semble hésiter quant à la manière dont il utilise le terme « certitude » : certaines occurrences du mot « certain » semblent appeler une lecture psychologique tandis que d'autres suggèrent une lecture évidentielle. Ainsi, la phrase « d'aucune de ces suppositions je ne me sens aussi certain... » suggère fortement une certitude psychologique. En revanche,

Certains Mooréens suggèrent que la notion clé est celle de certitude psychologique. L'idée selon laquelle c'est la certitude psychologique ou la confiance qui est cruciale semble être la position soutenue par Pollock et Cruz :

« Si nous réfléchissons sur nos croyances, nous découvrirons que nous sommes plus confiants envers certaines qu'envers d'autres. Il est raisonnable de se fier davantage sur ces croyances pour lesquelles nous avons une plus grande confiance, et lorsque les croyances sont en conflit nous décidons lesquelles abandonner en considérant celles dont nous sommes le moins certains... Dans les cas typiques d'arguments sceptiques, il se trouve que nous sommes invariablement plus confiants quant au fait que nous possédons le savoir qui nous est dénié par le sceptique, que nous ne le sommes quant à certaines des prémisses de ses arguments. Ainsi il n'est pas raisonnable d'adopter la conclusion sceptique selon laquelle nous n'avons pas de connaissance. La posture rationnelle est plutôt celle consistant à nier une ou plusieurs des prémisses de l'argument. » (1999, 6-7)

Moore lui-même est parfois interprété comme ayant soutenu que ce qui est crucial, ce sont les faits psychologiques concernant la confiance que l'on a quant à la vérité de diverses propositions. Considérons, par exemple, l'interprétation proposée par Soames :

« Selon Moore, les conflits entre les principes philosophiques spéculatifs et les convictions les plus fondamentales du sens commun nous mettent face à une prise de décision. Dans un tel cas, on doit renoncer soit à ses convictions de sens commun, soit au principe philosophique spéculatif. Bien sûr, on devrait renoncer à celui dans lequel on a le moins confiance. Mais comment, se demande Moore, peut-on avoir plus confiance dans la vérité d'un principe philosophique général que dans la vérité de ses convictions les plus fondamentales – des convictions telles que la croyance qu'il existe de nombreux objets différents, et de nombreuses personnes différentes, qui existent indépendamment de soi ? En fin de compte, Moore en est venu à penser que la confiance que l'on a dans un principe général de la philosophie ne pourra jamais l'emporter sur la confiance que l'on a dans des convictions telles que celles-ci... En conséquence, les philosophes n'ont rien qui puisse être utilisé pour saper les parties les plus centrales et les plus fondamentales de ce que nous croyons savoir. » (2003a, 8-9)

Voici un modèle apparemment simple de la façon dont nous devrions résoudre les conflits entre nos croyances. De plus, si ce modèle est correct, il semblerait constituer une justification directe de la réponse Mooréenne au scepticisme. Considérons alors la norme suivante de révision des croyances :

PLUS CONFiant

En résolvant les conflits entre nos croyances, on devrait toujours favoriser les croyances pour lesquelles on est plus confiant que celles pour lesquelles on est moins confiant.

---

« Est-ce, en fait, aussi certain... ? » semble se lire plus naturellement comme concernant la notion évidentielle.

La suggestion selon laquelle, en révisant ses croyances, on devrait résoudre les conflits en faveur des croyances pour lesquelles on est plus confiant est indéniablement plausible. En effet, la suggestion selon laquelle il faut privilégier les croyances dont on a le plus confiance peut sembler relever du simple bon sens. (Pourrions-nous affirmer que cette suggestion est elle-même un fait Mooréen ?) Quelle est, après tout, l'alternative – favoriser ces croyances dans lesquelles nous avons *moins* confiance ? De plus, l'idée selon laquelle les faits Mooréens sont juste ces propositions pour lesquelles nous avons une plus grande confiance est elle-même une conception plausible concernant ce qui distingue en dernière instance les faits Mooréens des autres propositions. Finalement, comme nous venons de le noter, PLUS CONFIANT est explicitement acceptée par certains Mooréens et est attribué par Soames à Moore lui-même. Pour ces raisons, je veux considérer plus avant cette norme.

Malgré sa plausibilité, je ne crois pas que PLUS CONFIANT résiste à un examen serré. Dans ce qui suit, je vais examiner ce que je considère comme étant les deux manières les plus naturelles de comprendre cette norme, et je vais argumenter qu'aucune de ces deux interprétations n'est un bon candidat pour la norme que nous cherchons.

Essayons tout d'abord de préciser plus avant ce que nous entendons par PLUS CONFIANT. Comme le souligne Pollock et Cruz, nous sommes plus confiants envers certaines de nos croyances plutôt qu'envers d'autres. Imaginez une liste ordonnée de toutes les propositions que vous croyez à l'instant présent, à l'instant  $t_0$ . La position sur la liste d'une proposition donnée est déterminée selon votre degré de confiance dans la vérité de cette proposition : plus vous êtes confiant en leur vérité, plus sa position dans la liste est élevée. Appelons celle-ci La Liste des Choses que Vous Croyez. A l'instant  $t_1$ , un instant plus tard, le sceptique vous présentera un argument que vous n'avez jamais rencontré. Bien sûr, un sceptique redoutable choisira ses prémisses avec beaucoup de soin - et à moins qu'il ne trouve des prémisses que vous acceptez déjà - ou tout du moins pour lesquelles vous êtes fortement incliné à les accepter – il n'a aucun espoir d'efficacité dialectique. Imaginons que le meilleur scénario pour le sceptique se réalise : à l'instant  $t_1$ , le sceptique parvient à produire un argument manifestement valide, et dont les prémisses sont toutes sur votre Liste des Choses que Vous Croyez. Bien sûr, la négation de la conclusion du sceptique (par ex. « Nous savons beaucoup de choses ») sera également sur cette Liste. Le sceptique est ainsi parvenu au moins à ceci : il a réussi à identifier un authentique conflit entre vos croyances. La Liste des Choses que Vous Croyez est contradictoire. La question est désormais : Comment devriez-vous résoudre ce conflit ? Voici une possible procédure de décision pour vous y prendre. Localisez sur la Liste la position de la proposition qui est attaquée par le sceptique, et comparez sa position avec la position de chacune des prémisses avancées par le sceptique. Résolez le conflit en éliminant de la nouvelle Liste des Choses que Vous Croyez à l'instant  $t_1$  celles des propositions dont votre degré de confiance en leur vérité est le plus bas à l'instant  $t_0$ .

Remarquez que si cette procédure de décision est bien celle que nous devrions employer, alors, étant donné que les faits Mooréens sont justement les propositions au degré le plus élevé sur la liste à  $t_0$ , il semblerait que le Mooréen remportera inévitablement la victoire face au sceptique. Car à l'instant  $t_0$ , le Mooréen sera en capacité de raisonner de la manière suivante : « Peu importe ce qui arrivera à l'instant  $t_1$ , je sais dès maintenant que même si je suis forcé d'employer la procédure de décision, celle-ci me dira de retenir ma croyance au fait Mooréen et d'abandonner ma croyance en l'une des prémisses du sceptique. »

Considérons alors l'interprétation suivante de PLUS CONFIANT :

PLUS CONFIANT (1)

En résolvant les conflits entre nos croyances, on

devrait abandonner la croyance dont on était le moins confiant immédiatement avant d'avoir réalisé l'existence du conflit.

Malheureusement pour le Mooréen, cette procédure de décision n'est pas correcte. Afin d'évaluer son échec, considérons d'abord le point suivant : il se pourrait très bien que le fait qu'une proposition donnée occupe une position élevée sur la Liste des Choses que Vous Croyez à l'instant  $t_0$  dépend en partie de votre présupposition *qu'il n'y a pas d'arguments redoutables à opposer contre cette proposition*. En effet, je soupçonne que c'est là le cas habituel en ce qui concerne les propositions pour lesquelles nous sommes extrêmement confiants. Généralement, lorsque je suis extrêmement confiant que quelque chose est vrai, je pense également que, si quelqu'un venait à soutenir que cette chose n'est en fait *pas* vraie, il ou elle n'irait pas bien loin. Par exemple, je suis extrêmement confiant que le prochain président des États-Unis sera soit un Démocrate ou soit un Républicain. Ma confiance que cela est le cas n'est d'aucune façon indépendante de ma croyance que si quelqu'un venait à argumenter que ce n'est pas le cas (« Non, ce ne sera ni un Démocrate ni un Républicain, mais ce sera un candidat d'un troisième parti qui l'emportera »), les arguments qu'il ou elle serait en capacité d'avancer seraient extrêmement faibles. Comparez cela avec une croyance que je défends avec beaucoup plus d'hésitation : par exemple, ma conviction que la peine capitale telle qu'elle est pratiquée actuellement aux États-Unis n'a pas d'effet dissuasif sur la criminalité. Ma relative réserve à cet égard n'est pas du tout sans rapport avec ma conviction que, si quelqu'un devait défendre la conclusion opposée, il ou elle pourrait avancer de redoutables raisons à l'appui de cette opinion<sup>16</sup>. La leçon à en tirer est la suivante : le degré de confiance que nous avons quant à la vérité d'une chose n'est pas indépendant de nos attentes quant à la qualité des arguments qui pourraient être avancés à son encontre. Ce fait peut sembler évident. Mais je pense qu'il est suffisant pour saper l'efficacité de la procédure de décision qui a été proposée.

Supposons en effet que le fait que je sois extrêmement confiant que  $p$  est vrai à l'instant  $t_0$  dépend de mon présupposé (peut-être tacite) selon lequel il n'y a pas d'arguments redoutables en faveur de non- $p$ . Supposons en outre qu'à l'instant  $t_1$ , je découvre de première main que ce présupposé est faux : quelqu'un me présente un redoutable argument en faveur de non- $p$ . L'argument en question est manifestement valide et chacune de ses prémisses figure sur la Liste des Choses que je Crois. Peut-être l'une de ses prémisses se situe-t-elle sur la Liste à un degré inférieur à celui de  $p$ . Faut-il en déduire que je devrais conserver ma croyance que  $p$  dans ces circonstances ? Réponse : Ce n'est pas le cas. Car la position supérieure de  $p$  sur la Liste d'origine reposait en partie sur le présupposé – selon lequel il n'y a pas d'arguments redoutables pour non- $p$  – dont *je sais maintenant* qu'il est faux. Lorsqu'un argument redoutable pour non- $p$  m'est présenté, j'acquière effectivement un nouvel élément d'information pertinent – à savoir qu'il existe un tel argument. S'appuyer uniquement sur le degré de confiance que j'avais en la vérité de diverses propositions avant d'acquérir ce nouvel élément d'information pertinent reviendrait en fait à négliger une partie de ce qui constitue désormais l'ensemble de mes données probantes<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Peut-être de façon similaire à Cassel (2004). Voir spécialement pages 190-197.

<sup>17</sup> Comparez : à un jeune âge, j'étais extrêmement confiant – en effet, je soupçonne que j'étais psychologiquement certain – que la Terre était immobile (dans un sens absolu, newtonien du terme « immobile »). J'ai perdu cette conviction à la suite d'un processus de réexamen qui a été déclenché par les dires de différentes personnes. Sans aucun doute, les choses qui m'ont été dites étaient au moins quelque



Bien entendu, en réponse à ce type d'objection, quelqu'un pourrait proposer un modèle quelque peu différent de comment résoudre les conflits entre croyances, un modèle dans lequel la confiance resterait la notion centrale. En particulier, quelqu'un pourrait proposer ce qui suit : « Écoutez, ce qui compte, ce n'est pas le degré de confiance que vous aviez en la vérité de certaines choses à t0, avant que l'on ne vous présente l'argument sceptique. Ce qui compte, c'est plutôt le degré de confiance que vous avez à l'instant t1, une fois que vous avez pris connaissance de l'argument, ou (mieux encore) à un instant ultérieur t2, après avoir eu l'occasion d'examiner et d'assimiler l'argument de manière approfondie. En d'autres termes, ce qui compte, c'est le degré de confiance que vous avez en la vérité des propositions pertinentes, *une fois que la poussière est retombée.* »

Considérons alors,

PLUS CONFIAANT (2)	En résolvant les conflits entre nos croyances, on devrait abandonner la croyance en certaines propositions dont on est le moins confiant une fois que l'on se rend compte de l'existence du conflit.
--------------------	--

Cependant, contrairement à l'interprétation précédemment envisagée de PLUS CONFIAANT, le point de vue proposé ne pourrait tout simplement pas être une recette générale ou une procédure de décision pour résoudre les conflits entre nos croyances. Considérons à nouveau ma situation immédiatement après avoir pris connaissance d'un nouvel argument qui a attiré mon attention sur une incohérence entre mes croyances. Supposons que je sois en train de délibérer activement sur la façon de résoudre cette incohérence ; c'est-à-dire supposons que je n'ai pas encore décidé laquelle des croyances en conflit j'abandonnerai et laquelle je conserverai. Dans ces circonstances, la recommandation issue de la norme considérée précédemment – « Abandonnez la croyance dont vous aviez le moins confiance *avant* qu'on ne vous présente l'argument » – est du moins un conseil que l'on peut appliquer (même si, pour les raisons exposées ci-dessus, ce n'est pas, à mon avis, la position correcte). En revanche, la recommandation présente – « Abandonnez la croyance dont vous avez le moins confiance maintenant que vous avez pris connaissance de l'argument » – n'est tout simplement pas un conseil applicable dans ces circonstances. Car, *ex hypothesi*, ce que je suis exactement en train de décider, c'est d'à quel point je serai confiant que les différentes propositions soient vraies maintenant que j'ai pris connaissance de l'argument. Dans ces circonstances, on ne peut tout simplement pas faire appel à la confiance que l'on aura une fois que la poussière sera retombée, car ce qui est en jeu dans nos délibérations, c'est précisément la façon dont la poussière *devrait* retomber.

En délibérant sur la manière dont je devrais résoudre une incohérence nouvellement découverte parmi mes croyances, qu'est-ce que j'essaie exactement d'établir ? Simplement ceci : laquelle de mes croyances est-il plus raisonnable pour moi de conserver, compte tenu de l'ensemble des données probantes et des arguments pertinents auxquels j'ai été exposé – y compris l'argument qui vient de m'être présenté. Pour le dire autrement, je pense que la véritable norme est ici simplement la suivante :

---

peu plausibles - si elles m'avaient semblé absurdes, je les aurais rejetées d'emblée. Cependant, étant donné mon extrême confiance dans le fait que la Terre est immobile, il est fort probable que j'étais plus confiant dans le fait que la Terre est immobile que dans au moins certaines des choses qui m'ont été dites (et certainement cette confiance était plus grande qu'envers la conjonction des propositions pertinentes). Néanmoins, le processus par lequel j'ai abandonné ma croyance en l'immobilité de la Terre n'était pas un processus irrationnel, ou même a-rationnel.

#### \*PLUS RAISONNABLE

Pour résoudre les conflits entre nos croyances, on devrait toujours privilégier les croyances dont il est plus raisonnable de penser qu'elles sont vraies compte-tenu de l'ensemble des données probantes et des arguments auxquels on a été exposé.

En effet, je pense que *cette* norme est triviale, ou presque. Ainsi, le sens de « certitude » selon lequel il est vrai que nous devrions favoriser les croyances qui sont « plus certaines » face à celles qui sont « moins certaines » est celui de la certitude relative aux éléments de preuve, et non celui de la certitude psychologique. Nous pouvons considérer des normes potentiellement plus informatives telles que PLUS CONFIANT comme des tentatives de spécifier *ce qui fait* qu'il est plus raisonnable de conserver certaines croyances plutôt que d'autres en cas de conflit. Cependant, si les arguments fournis ci-dessus sont valides, alors aucune des autres normes examinées n'est équivalente, de façon extensionnelle dans ses recommandations, à PLUS RAISONNABLE. En quoi cela est-il important ?

Si j'ai raison de penser que PLUS RAISONNABLE est la norme opérationnelle, et que cette norme n'est pas équivalente à des normes telles que PLUS CONFIANT ou PLUS PLAUSIBLE, alors cela est, je pense, un résultat décevant pour le Mooréen. Car même si ce dernier a raison de penser que PLUS RAISONNABLE favorisera à chaque fois les faits Mooréens par rapport aux prémisses sceptiques, *montrer* qu'il en est ainsi, ou *expliquer pourquoi* il en est ainsi, et ce en recourant à la norme PLUS RAISONNABLE elle-même semble être sans espoir de réussite. Une mise en parallèle avec la norme précédemment rejetée PLUS CONFIANT est ici instructive. D'après ce que suggère PLUS CONFIANT, les faits normatifs concernant la manière dont on devrait réviser nos croyances en cas de conflit sont en fait constitués ou déterminés par des faits psychologiques sur le degré de confiance en la vérité des propositions en question. Ainsi, si PLUS CONFIANT était vrai, le Mooréen aurait une réponse potentiellement satisfaisante à la question de savoir pourquoi, en règle générale, on devrait conserver sa croyance en un fait Mooréen lorsque celui-ci entre en conflit avec un principe sceptique. Ce qui signifie qu'il faut conserver notre croyance en un fait Mooréens car on a plus confiance en sa vérité que par rapport à celle des prémisses du sceptique, et ce sont là les faits qui déterminent comment on doit répondre au conflit. Cela a tout du moins, à la question la plus pressante pour le Mooréen, la forme d'une réponse acceptable. En revanche, la tentative de répondre à la même question en faisant appel de manière parallèle à PLUS RAISONNABLE donnerait ce qui suit : « On devrait toujours conserver sa croyance en un fait Mooréen plutôt qu'en les prémisses du sceptique car c'est ce qu'il est plus raisonnable de faire ». Mais il s'agit là, bien entendu, d'une simple reformulation de la thèse Mooréenne.

Sans doute le Mooréen est-il convaincu que la norme PLUS RAISONNABLE, lorsque celle-ci est correctement appliquée, favorisera toujours la conservation de nos croyances de sens commun, et que, dans les moments difficiles, cette norme dictera l'abandon des principes philosophiques sur lesquels le sceptique s'appuie. Mais encore une fois : pourquoi devrait-il en être ainsi ? Dans la dernière section, je voudrais esquisser ce que je considère comme étant, de la part d'un Mooréen, la réponse la plus prometteuse à cette question.

#### 4. Moore et la métaphilosophie

Récapitulons brièvement les étapes parcourues. Dans la section 2, j'ai suggéré que nous devrions envisager le Mooréen comme quelqu'un qui à la fois (i) prédit avec confiance que nous ne rencontrerons jamais d'argument sceptique convaincant et (ii) soutient une stratégie consistant à conclure que tout argument sceptique spécifique doit être défectueux d'une manière ou d'une autre (et ce même si nous sommes incapables de pointer le défaut). J'ai également suggéré que, pour le Mooréen, l'approbation de la stratégie est plus fondamentale que la prédiction : *le fait qu'il ne sera* jamais raisonnable d'abandonner sa croyance en un fait Mooréen est en effet garanti par une application correcte des vraies normes de révision de la croyance. Dans la section 3, j'ai distingué deux façons différentes de comprendre cette suggestion. Selon la première, les faits Mooréens diffèrent en nature des autres propositions, et c'est simplement une norme épistémique fondamentale que nous ne devrions jamais abandonner notre croyance en un fait Mooréen. Selon la seconde approche, s'il est vrai que l'on ne devrait jamais abandonner sa croyance en un fait Mooréen, il ne s'agit pas pour autant d'une norme épistémique fondamentale ; ce fait relève plutôt de normes plus fondamentales qui ne font pas elles-mêmes mention des faits Mooréens, mais qui régissent plutôt la manière dont on doit réviser plus généralement ses croyances. J'ai suggéré que cette façon de penser les faits Mooréens est celle qui est préférable. J'ai ainsi passé en revue un certain nombre de normes de la révision des croyances qui semblaient initialement prometteuses pour le Mooréen. J'ai donné des raisons de douter que l'une ou l'autre de ces normes soit correcte. J'ai finalement fini par accepter la norme relativement triviale PLUS RAISONNABLE tout en suggérant que, du fait de sa trivialité, elle ne semble pas faire avancer la cause du Mooréen. Etant donné que PLUS RAISONNABLE soit bien la norme correcte pour résoudre les conflits entre nos croyances, le Mooréen a encore besoin de fournir des raisons de penser qu'il sera plus raisonnable de maintenir nos croyances de sens commun lorsque celles-ci se trouvent être en incohérence avec les prémisses du sceptique. Comment le Mooréen pourrait-il s'y prendre ?

Un thème récurrent parmi les interprètes favorables à Moore est que son argument le plus profond contre le sceptique est d'ordre métaphilosophique. Selon cette façon de voir les choses, le sceptique est en définitive ébranlé par une reconnaissance correcte de la méthode philosophique. Cette interprétation de Moore a été adoptée par des interprètes anciens et récents. Ainsi, Malcolm (1942, 349) a interprété Moore comme offrant des arguments paradigmatiques au nom du sens commun. Selon Malcolm, la raison pour laquelle il serait déraisonnable d'adopter les affirmations du sceptique tient au fait que ces affirmations « vont à l'encontre du langage ordinaire », et cela suffit à garantir leur fausseté. Cependant, l'argument du cas paradigmatique est à juste titre discrédité, et Moore a refusé d'approuver l'interprétation de Malcolm lorsqu'il en eut explicitement l'occasion (Moore 1942)<sup>18</sup>.

Plus récemment, Soames a également suggéré que Moore devait être compris comme effectuant un argument au sujet de la méthode philosophique. Selon Soames, « La position [de Moore] concernant les propositions de sens commun est qu'elles constituent le point de départ de la philosophie et, en tant que telles, elles ne sont pas le genre d'affirmations pouvant être renversées en recourant à l'argumentation philosophique » (2003a, 5)<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> Une critique récente de l'argument de Malcolm se trouve en particulier dans Soames (2003b, chapitre 7). Un excellent aperçu général sur l'argument du cas paradigmatique et sur le débat classique portant sur ses mérites se trouve dans Donellan (1976) ; une tentative relativement récente de réhabilitation se trouve dans Hanfling (1991).

<sup>19</sup> Comparez avec les pages xv-xvi de Soames (2003b) où l'idée du point de départ semble refaire surface.

Cependant, il est pour le moins difficile de voir pourquoi le fait qu'une chose fasse partie des points de départ de la philosophie la rendrait, en tant que telle, immunisée contre tout renversement ultérieur sur la base d'arguments philosophiques. Peut-être que, selon certaines conceptions substantielles concernant ce qui constitue un point de départ approprié pour la philosophie, ce qui sera qualifié comme tel jouira automatiquement de ce type d'immunité. Ainsi, peut-être qu'en adoptant une conception cartésienne, au sens large, de la recherche philosophique, les qualifications pour être un point de départ approprié sont suffisamment exigeantes pour que tout ce qui les satisfait ne soit pas *ipso facto* susceptible d'être renversé ultérieurement. À l'autre extrémité du spectre, Harman (1999), à la suite de Quine, insiste sur le fait que le point de départ approprié pour la philosophie est simplement tout ce que l'on croit actuellement. D'après une telle conception, la suggestion selon laquelle les points de départ de la philosophie ne peuvent être renversés par l'argumentation philosophique équivaut à la suggestion que l'argumentation philosophique est impuissante à renverser *aucune* de nos croyances pré-philosophiques, aussi ténues ou provisoires soient-elles – une conclusion qui est certainement trop forte. En général, prendre quelque chose comme un point de départ philosophique ne signifie pas qu'il soit en tant que tel à l'abri d'un renversement ultérieur par une argumentation philosophique, pas plus que prendre quelque chose comme point de départ d'une enquête ne revient plus généralement à ce que l'on ne puisse pas l'abandonner à un stade ultérieur de l'enquête.

Néanmoins, la conception selon laquelle le point le plus profond avancé par Moore soit d'ordre métaphilosophique est, je crois, celle qui est correcte. Pourquoi le sceptique ne peut-il gagner ? La meilleure réponse Mooréenne apportée à cette question est, je pense, la suivante : le sceptique ne peut vaincre car le sceptique est implicitement engagé envers une méthodologie de la théorisation philosophique qui ne résiste pas à l'examen une fois celle-ci exposée au grand jour.

Afin de comprendre pourquoi, commençons par considérer une dernière interprétation de Moore, une interprétation pour laquelle les considérations métaphilosophiques restent centrales : Moore en tant que *particulariste*. Cette interprétation est proposée par Roderick Chisholm dans le passage classique où il discute du « problème du critère » (Chisholm 1973). Dans cet ouvrage, Chisholm distingue deux façons différentes de théoriser la connaissance : en tant que particulariste ou en tant que méthodiste. En gros, le particulariste considère nos jugements réfléchis sur la présence ou l'absence de connaissances dans des cas particuliers comme des données (par exemple : « Je sais que j'ai des mains », « Je sais que je m'appelle Thomas Kelly », « George Bush sait qu'il est républicain », « Je ne sais pas l'identité du prochain président des États-Unis ».) Il utilise ensuite ces jugements sur des cas particuliers pour évaluer les principes généraux sur la connaissance qui sont proposés. Lorsqu'un principe général entre en conflit avec un jugement réfléchi sur un cas particulier - par exemple, lorsqu'un principe suggère que je *sais* l'identité du prochain président des États-Unis ou que je *ne sais pas* que je m'appelle Thomas Kelly - cela constitue au moins un élément de preuve à l'encontre de ce principe. Par ailleurs, dans la mesure où le principe général satisfait nos jugements sur les cas, cela joue en sa faveur. Ainsi, pour le particulariste, la validité d'un principe général est déterminée en dernier ressort par la façon dont il satisfait nos jugements sur les cas. Une théorie philosophique est plus solide qu'une autre lorsqu'elle parvient à mieux satisfaire ces jugements. Pour Chisholm, Moore est l'exemple *par excellence* d'un particulariste.

Au contraire du particulariste, le méthodiste commence par un engagement envers un principe ou plusieurs principes philosophiques généraux sur la nature de la connaissance et utilise ces principes pour arriver à des jugements quant à la présence ou à l'absence de

la connaissance dans des cas particuliers. L'exemple du méthodiste, pour Chisholm, est celui de David Hume qui commence par un engagement solide envers une théorie générale de la connaissance humaine, à savoir l'empirisme, et a ensuite recours à cette théorie de manière répétée en tirant des conclusions quant au fait que les êtres humains devraient oui ou non être crédités de tel ou tel élément de supposé savoir. Pour Hume, nos jugements préthéoriques quant à la présence ou à l'absence de connaissance dans tel ou tel cas particulier devrait être admis si et seulement si les jugements en question s'accordent avec ceux délivrés par une application rigoureuse et cohérente de l'empirisme.

A proprement parler, le particularisme n'est pas incompatible avec des formes radicales de scepticisme (Cf. Lemos 2004, 110). En effet, au moins un argument important du scepticisme radical prend pour point de départ un jugement intuitif au sujet d'un cas particulier<sup>20</sup>. Cependant, comme le souligne Chisholm, il semble clair que le sceptique trouvera plus à son goût la méthodologie du méthodisme que celle du particularisme. En effet, si l'on évalue des principes généraux portant la connaissance en fonction de leur adéquation avec les jugements préthéoriques sur la présence de la connaissance dans des cas particuliers, alors, étant donné qu'au moins un nombre substantiel de ces jugements ont pour résultat que la connaissance *est* présente, il semble que les types de principes épistémiques qui produiraient des conclusions sceptiques, si ces principes sont vrais, seraient sur cette base éliminés. Pour exprimer ce point en termes de comparaison : si le seul critère d'évaluation des théories est la façon dont elles s'adaptent à nos jugements sur des cas particuliers, alors certainement la *meilleure* théorie ne renversera pas toutes (ou presque toutes) les attributions positives de connaissances.

A l'opposé, supposons que nous procédions à la manière d'un méthodiste. En cette circonstance l'objectif, consistant à voir comment un principe présentement-accepté s'accorde avec nos jugements sur des cas, revient à trier nos jugements au sujet des cas entre ceux qui devraient être retenus et ceux qui sont à abandonner. En règle générale, la friction entre les jugements portant sur les principes et les jugements portant sur les cas sont résolus en faveur des premiers et aux dépens des seconds. Avec une telle méthode, rien ne semble exclure une révision assez radicale de nos jugements sur les cas. En bref, le méthodisme semble laisser la porte ouverte au scepticisme – ou plus largement, à des

---

<sup>20</sup> Ici j'ai en tête des arguments de la forme suivante :

- 1) Je ne sais pas que je ne suis pas un cerveau dans une cuve.
- 2) Si je ne sais pas que je ne suis pas un cerveau-dans-une-cuve, alors je ne sais pas que j'ai des mains.
- 3) Donc, je ne sais pas que j'ai des mains.

Voir, par exemple, Nozick (1981, ch.3), Cohen (1988), and DeRose (1995). Contrairement à certains philosophes, je ne pense pas que cet argument soit particulièrement solide par rapport à d'autres arguments que le sceptique pourrait présenter. En particulier, je pense que (1) est une affirmation *extrêmement* forte à prendre comme prémisse non argumentée au sein d'un argument qui est censé établir le scepticisme. Si le sceptique affirme simplement (1), je pense que le non-sceptique est tout à fait en droit de simplement refuser de l'accepter. Bien sûr, celui qui avance un tel argument pourrait essayer de *motiver* l'acceptation de la prémisse (1) de différentes manières (« Mais *comment* savez-vous que vous n'êtes pas un cerveau dans une cuve, si c'est le cas ? » « Est-ce que tout ne vous semblerait pas exactement pareil si vous étiez un cerveau dans une cuve ? »). À ce stade, je pense que l'on doit comprendre le sceptique comme faisant tacitement appel à un principe épistémique général pour établir (1). (Peut-être : « si on ne peut pas différencier de manière fiable entre une hypothèse H et une hypothèse H incompatible, alors on ne sait pas que H ».) Dans ce cas, je pense qu'il est au moins quelque peu trompeur de représenter un tel sceptique comme prenant pour *point de départ* un jugement particulier sur l'absence de connaissance. Je pense plutôt que l'affirmation pertinente est mieux représentée comme un lemme intermédiaire d'un argument plus complexe en faveur du scepticisme. (Il faut admettre que ce sont là de grandes questions qui méritent un examen plus approfondi que celui que je suis en capacité d'offrir ici.) En affirmant que le sceptique a besoin d'un argument pour (1), je rejoins Byrne (2004), Feldman (1999) et Greco (2000, 52, note de bas de page 16). Pour un avis contraire, voir notamment Nozick (1981, 201).

points de vue radicalement révisionnistes par rapport à nos jugements préthéoriques sur des cas particuliers – ce que le particularisme ne fait pas. En effet, je pense que ce point se généralise au-delà de l'épistémologie et s'applique au révisionnisme philosophique également dans d'autres domaines<sup>21</sup>.

Chisholm adopte en définitive la méthodologie particulariste qu'il trouve chez Moore. Devons-nous le suivre ? En examinant cette question, la première chose que nous devons noter est que le choix entre particularisme et méthodisme tel que décrit ci-dessus n'est évidemment pas exhaustif. Le particulariste soutient que nos jugements sur les cas sont prioritaires par rapport à nos jugements sur les principes ; le méthodiste soutient que nos jugements sur les principes sont prioritaires par rapport à nos jugements sur les cas. Une fois la question posée en ces termes, il semble évident qu'une autre alternative existe. En effet, on pourrait soutenir qu'aucun type de jugement n'a une telle priorité. Au contraire, nos jugements les plus fondamentaux sur les cas et sur les principes devraient tous deux recevoir un poids substantiel dans notre théorisation lorsque que nous tentons de parvenir, par un processus d'ajustement mutuel, à une cohérence stable entre les jugements à différents niveaux. Il s'agit là, sous ses aspects les plus essentiels, de la méthode de l'*équilibre réfléchi*, (Goodman 1953, Rawls 1972).

Nous avons donc trois méthodes possibles de théorisation au sujet de la connaissance : le particularisme, le méthodisme, et l'équilibre réfléchi. Mais même cette conception élargie de nos options peut toutefois laisser apparaître l'éventail des méthodes possibles comme plus limité qu'il ne l'est en fait. Car j'ai décrit chacune de ces théories méthodologiques sous une forme spécialement brute. Ainsi, comme je l'ai décrit précédemment, le particulariste est un théoricien qui n'accorde littéralement aucun poids à la plausibilité intuitive des principes généraux ; pour lui, l'unique facteur déterminant pour la défense d'un principe général consiste dans son degré d'accord avec nos jugements sur les cas. D'après cette conception, si deux principes incompatibles s'accordent aussi bien l'un que l'autre à nos jugements sur les cas, il n'y aurait aucun choix à faire, et ce même si l'un des deux principes possède un degré plus élevé de plausibilité intuitive alors que l'autre est complètement contre-intuitif, désespérément truqué et *ad hoc*. Cela est de l'*hyper-particularisme*. L'hyper-particularisme n'est pas une conception attirante, et je doute que l'on puisse l'attribuer à qui que ce soit de façon charitable. Mais il y a certainement d'autres méthodes que l'hyper-particularisme qui méritent d'être qualifiées de « particularisme » : des méthodes qui, tout en insistant tout spécialement sur la préservation des jugements sur les cas, donnent aussi un poids important à d'autres facteurs. De manière similaire, nous pouvons distinguer entre l'hyper-méthodisme – une conception pour laquelle le poids donné aux jugements sur les cas est égal à zéro ou quantité négligeable – et des versions plus modérées de méthodisme.

Bien entendu, plus le particulariste est prêt à donner du poids à ses jugements sur les principes au cours de sa théorisation, moins sa méthodologie ressemblera à l'hyper-particularisme et plus elle commencera à prendre les allures d'une version de l'équilibre réfléchi. D'une façon parallèle, plus le méthodiste est prêt à donner du poids à ses jugements sur des cas particuliers, moins sa conception ressemblera à de l'hyper-méthodisme et plus elle commencera à prendre les allures (d'une autre version) de

---

<sup>21</sup> Par exemple, je crois que ceux qui adoptent des points de vue radicalement révisionnistes en éthique (c'est-à-dire conceptions qui s'écartent de manière radicale de la « morale de sens commun ») sont souvent considérés comme des méthodistes au sens de Chisholm. Je pense ici notamment à ceux qui ont défendu des formes révisionnistes du conséquentialisme dans la tradition qui va de Bentham à Kagan (1989) et Singer (1995).

l'équilibre réfléchi. Sans nul doute, les limites en question sont vagues. La division tripartite entre particularisme, méthodisme et équilibre réfléchi nous enjoint de penser l'espace logique comme étant découpé en trois unités distinctes. Mais nous ferions mieux, peut-être, de le concevoir comme un continuum de méthodologies ordonné en fonction du poids relatif que chacune d'entre elles nous amènent à donner à nos jugements sur les cas, d'une part, et à nos jugements sur les principes, d'autre part.

Une fois cette difficulté prise en compte, revenons à la simple division tripartite entre particularisme, méthodisme et équilibre réfléchi. J'ai suggéré ci-dessus qu'au vue des objectifs du sceptique, le méthodisme semble être plus prometteur que le particularisme. Comment devrions-nous nous attendre à ce le sceptique réagisse si nous procédons selon la méthode de l'équilibre réfléchi ? Malgré sa grande popularité, la méthode de l'équilibre réfléchi n'est typiquement pas articulée en détail, ni par ses supporters et ni par ses détracteurs : actuellement, il nous en manque encore une théorie achevée. Je ne vais pas essayer de rectifier ici cet état de choses. Néanmoins, même en l'absence d'une telle conception, nous avons de bonnes raisons de penser que le sceptique a peu de chances de s'en sortir avec cette méthodologie. En effet, le théoricien de l'équilibre réfléchi ressemble au particulariste en ce sens qu'il souhaite lui aussi accorder un poids substantiel à nos jugements sur les cas dans l'évaluation des principes qu'il est raisonnable pour nous d'accepter. Une fois encore, étant donné que les affirmations du sceptique sont ex hypothesi *radicalement* incompatibles avec nos jugements sur les cas, le théoricien de l'équilibre réfléchi s'accordera avec le particulariste sur le fait que cela constitue une raison solide pour rejeter les principes du sceptique. Le sceptique préconise ce qui est en fait une révolution pour notre façon de penser : le sceptique cartésien, par exemple, préconise l'abandon de toutes nos attributions positives de connaissance du monde extérieur. Le théoricien de l'équilibre réfléchi insistera, cependant, sur le fait que dans nos délibérations concernant les principes philosophiques à accepter ou à rejeter, un poids substantiel devrait être conféré aux nombreux jugements appartenant à cette classe cible (celle des attributions de connaissance). Pour cette raison, la méthode de l'équilibre réfléchi militera contre le type de révisionnisme radical envisagé par le sceptique. À cet égard, la méthode de l'équilibre réfléchi semble être intrinsèquement conservatrice. Compte tenu de ce conservatisme, la méthode ne semble pas prometteuse pour le sceptique.

Il est vrai qu'en l'absence d'une conception bien définie de l'équilibre réfléchi, l'affirmation selon laquelle il s'agit d'une méthode intrinsèquement conservatrice prend une certaine tournure spéculative. De plus, étant donné que je n'ai pas tenté d'expliquer en détail comment *je* comprends la méthode, on pourrait naturellement s'inquiéter que mon affirmation portant sur son conservatisme soit basée sur le fait d'avoir présupposé une conception (peut-être) idiosyncrasique qui est restée à l'écart. Il convient toutefois de noter que l'équilibre réfléchi a souvent été considéré comme une méthode fondamentalement conservatrice par un grand nombre de ses partisans et de ses détracteurs. Ainsi, Goodman (1953) a initialement proposé la méthode comme un moyen de « dissoudre » efficacement le scepticisme humien concernant les résultats du raisonnement inductif. Stich (1983, ch.4) considère le caractère conservateur de l'équilibre réfléchi comme une raison de le rejeter. En particulier, à la suite de l'adhésion de la méthode par Rawls en philosophie morale et politique (1972), elle a été largement critiquée au motif qu'elle est trop conservatrice (voir, par exemple, Singer 1974, Copp

1985)<sup>22</sup>. D'un autre côté, le conservatisme supposé de l'équilibre réfléchi a été à la fois reconnu et revendiqué comme une vertu par le philosophe qui a peut-être été son défenseur le plus persévérant et le plus exigeant sur le plan épistémologique (Harman 1994, 2003, 2004)<sup>23</sup>. Mon objectif actuel ne consiste pas à prendre parti pour ceux qui considèrent le conservatisme apparent de l'équilibre réfléchi comme une vertu, ou pour ceux qui le considèrent comme un vice. Mon idée est plutôt qu'il s'agit d'une méthode conservatrice, à moins que chacun de ces philosophes ne soit fondamentalement confus quant au fonctionnement de l'équilibre réfléchi. Pour le dire de nouveau, dans la mesure où le sceptique préconise ce qui est en fait un changement véritablement révolutionnaire dans notre façon de penser, l'équilibre réfléchi semble être une méthodologie qui n'est aucunement prometteuse pour ses objectifs.

Chisholm considère que le rejet du scepticisme par Moore suit directement de son engagement en faveur d'une méthodologie particulariste. (En effet, la promesse anti-sceptique du particularisme semble être l'une des choses qui joue en sa faveur pour Chisholm). La question sur laquelle je voudrais insister, cependant, n'est pas celle de savoir quelle méthodologie sert le mieux les intérêts de l'anti-sceptique, mais plutôt celle de savoir quelles options méthodologiques sont encore disponibles pour le sceptique. Car, comme nous l'avons vu, ce n'est pas seulement le particularisme qui semble défavorable au scepticisme – la méthode de l'équilibre réfléchi semble également être une méthode ne donnant pas au sceptique la force nécessaire pour effectuer sur nos conceptions le changement dramatique qu'il préconise.

L'image générale présupposée par le sceptique ressemble approximativement à ce qui suit. Il existe certains principes philosophiques qui ont des implications radicalement révisionnistes. La plausibilité intuitive de ces principes les rend dignes de croyance au départ de l'enquête. De plus, cette croyance est indéfectible au sens suivant : elle survit à la prise de conscience que les principes en question sont incompatibles avec un grand nombre de nos jugements les plus fondamentaux sur les cas. Le Mooréen affirme qu'il serait déraisonnable de continuer à accepter un principe philosophique une fois qu'il a été démontré que ce principe est incohérent avec le jugement selon lequel *Moore sait qu'il a des mains*. Le sceptique nie cela ; d'après lui, l'incohérence avec *Moore sait qu'il a des mains* est insuffisante pour saper le fait qu'il soit raisonnable de continuer à accepter un principe philosophique. De plus, il est clair que la réaction du sceptique ne concerne pas une insatisfaction au regard de l'exemple spécifique choisi par Moore. Le sceptique ne serait pas plus impressionné si Moore avait choisi de prendre comme exemple la proposition *Lloyd Georges sait qu'il a des mains*, de même que pour *Moore sait qu'il a des pieds*. Face au Mooréen, le sceptique cartésien soutiendra plutôt qu'il n'existe pas de jugements attribuant une connaissance du monde extérieur dont l'incohérence suffise à saper le caractère raisonnable de la poursuite de l'acceptation d'un principe

---

<sup>22</sup> Une tentative récente de défense de l'utilisation de l'équilibre réfléchi en philosophie morale et politique contre l'accusation selon laquelle cette méthode est bien trop conservatrice se trouve chez Scanlon (2002). Voir spécialement les pages 145-151.

<sup>23</sup> Harman en donne la caractérisation suivante : « Nous corrigeons nos intuitions réfléchies sur des cas particuliers en les rendant plus cohérentes avec nos principes généraux réfléchis, et nous corrigeons nos principes généraux en les rendant plus cohérents avec nos jugements sur des cas particuliers. Nous progressons en ajustant nos points de vue les uns aux autres, en poursuivant l'idéal d'atteindre un ensemble d'opinions particulières et de vues générales qui soient en accord complet les unes avec les autres. La méthode est conservatrice dans le sens où nous partons de nos conceptions actuelles et essayons d'apporter le moins de changements possible en vue de favoriser au mieux la cohérence de notre conception d'ensemble » (Harman 2004, 416).



philosophique. Il s'agit là, bien entendu, d'une affirmation métaphilosophique relativement forte. En effet, pour le sceptique, insister pour que nous approuvions cette affirmation revient en effet à insister pour que nous adoptions la méthodologie de l'hyper-méthodisme : la conception selon laquelle pour l'évaluation des principes, aucun poids significatif ne devrait être accordé à nos jugements réfléchis sur des cas particuliers.

À ce stade, le différend entre le sceptique et le Mooréen semble s'être transformé en un désaccord portant sur quelle méthodologie est celle qui est en fait correcte. Comment ce différend pourrait-il être résolu ? Chisholm a soutenu qu'en fin de compte, le choix entre le particularisme et le méthodisme ne pouvait pas se faire sans effectuer une pétition de principe (1973, 37). C'est peut-être vrai. Cependant, dans le présent contexte, ce qui suit me semble être un point assez révélateur en faveur du Mooréen : la méthodologie que le sceptique préconise semble tout à fait différente de celle employée ailleurs en philosophie pour l'évaluation des principes généraux<sup>24</sup>. En effet, elle est en décalage avec la méthodologie généralement acceptée pour la théorisation de la connaissance lorsque le scepticisme n'est pas en jeu. Ainsi, on a considéré que Gettier (1963) avait réfuté une théorie générale extrêmement plausible de la connaissance en montrant comment cette théorie rend des verdicts sur des cas particuliers qui sont en contradiction avec nos jugements sur ces cas. Cependant, si l'hyper-méthodisme est la méthodologie correcte, alors cette réaction quasi<sup>25</sup> universelle à Gettier était simplement une erreur. En effet, si l'hyper-méthodisme est correct, abandonner une théorie hautement plausible de la connaissance sur la base de son incapacité à rendre le verdict intuitivement correct sur un cas particulier revient à accorder trop de poids à nos jugements sur les cas dans l'évaluation des principes. Celui qui reste méfiant face à la réponse Mooréenne au scepticisme devrait avoir, je pense, une opinion elle aussi négative vis-à-vis de ceux qui considèrent que Gettier a montré que la théorie traditionnelle de la connaissance en tant que croyance vraie justifiée est incorrecte.

Pour s'appuyer sur une comparaison supplémentaire, considérons l'histoire des tentatives de formulation d'une version acceptable du critère de vérifiabilité de la signification par les positivistes logiques. Des principes successifs ont été abandonnés au motif qu'ils classaient des expressions linguistiques qui semblaient clairement avoir un sens comme étant dépourvues de sens. Ici encore, l'incohérence avec les jugements sur les cas était considérée comme une raison suffisante pour abandonner un principe général. De plus, cela était considéré comme une raison suffisante non seulement par ceux qui n'étaient pas favorables à la conception générale de la signification qui était en jeu, mais également par les positivistes eux-mêmes. Encore une fois, étant donné une méthodologie d'hyper-méthodisme, cette réaction était simplement une erreur.

Remarquez, par ailleurs, que la volonté des positivistes d'abandonner des principes généraux sur cette base ne signifie pas que les positivistes étaient des particularistes au sens de Chisholm. Au contraire, les positivistes étaient totalement disposés à réviser des jugements préthéoriques largement partagés sur la signification de diverses expressions linguistiques. (En effet, un goût affirmé pour ce révisionnisme était une des principales motivations pour le développement du critère de vérifiabilité de la signification, et ce dès le départ.) De même, il serait injustifié de penser que tous ceux qui considèrent que Gettier a réfuté avec succès l'analyse traditionnelle de la connaissance se sont ainsi engagés dans une position métaphilosophique substantielle de particularisme. On n'a pas besoin d'être un particulariste pour croire qu'il y a des contre-exemples.

Une critique traditionnelle dirigée contre le sceptique est qu'il est coupable d'importer

---

<sup>24</sup> Comparez avec Soames (2003b, 160). Le second exemple ci-dessous est emprunté à ce paragraphe.

<sup>25</sup> Parmi les mécontents apparents, on trouve Weatherson (2003) et Hetherington (2001).

des critères artificiellement exigeants pour la connaissance. L'idée défendue consiste à dire que le sceptique agit comme si une condition C était nécessaire pour la connaissance (où C est une condition que les êtres humains ne satisfont que rarement, voire jamais) ; alors que, dans la vie quotidienne, affirme-t-on, nous attribuons la connaissance de manière confiante et sans hésitation même dans des cas où il est clair que la condition C n'est pas satisfaite<sup>26</sup>. Je pense que cette critique a plus de justification lorsqu'elle est dirigée contre certains sceptiques que lorsqu'elle est dirigée contre d'autres. Ma propre critique à l'encontre du sceptique est similaire sur le plan structurel, mais elle se situe à un niveau supérieur : en insistant sur le fait que nous accordions si peu de poids à nos jugements sur les cas dans l'évaluation des principes, le sceptique est coupable d'importer des critères artificiellement exigeants dans le but de saper un principe philosophique général. Autrement dit, dans d'autres parties de la philosophie, nous considérons avec confiance et sans hésitation qu'un principe général a été correctement sapé en montrant son incompatibilité avec des jugements suffisamment fondamentaux sur des cas.

Il est naturel d'interpréter comme étant un particulariste celui qui fait appel aux faits Mooréens. Le Mooréen est ainsi considéré comme quelqu'un qui est engagé dans une thèse métaphilosophique extrêmement substantielle. En effet, certains soutiennent que mettre en lumière le caractère non-satisfaisant du particularisme suffirait à saper la réponse Mooréenne au scepticisme<sup>27</sup>. Cependant, si cette manière de voir les choses est correcte, elle surestime toutefois considérablement la vulnérabilité du Mooréen. Concevoir la dialectique de cette manière revient à surestimer les engagements méthodologiques du Mooréen tout en sous-estimant ceux du sceptique. Celui qui fait appel aux faits Mooréens n'assume pas nécessairement un engagement envers le particularisme. L'engagement méthodologique encouru est plutôt qu'il y a certains jugements particuliers dont l'incompatibilité suffit à compromettre la crédibilité d'un principe général, au point qu'il est raisonnable d'en venir à rejeter ce principe. Et cette idée n'est pas la propriété exclusive du particulariste, mais pourrait également être partagée par des méthodologies incompatibles avec le particularisme, telles que l'équilibre réfléchi et des formes plus modérées de méthodisme. Au contraire : ce n'est pas le Mooréen, mais plutôt le sceptique qui semble adhérer à une conception métaphilosophique extrêmement forte, et en plus peu attrayante. En effet, d'après la dialectique telle qu'ici considérée, c'est le sceptique qui semble être coupable du reproche qui est souvent adressé au Mooréen : celui de traiter ses engagements favoris comme sacrosaints. Car c'est en effet le sceptique qui demande que nous maintenions la croyance en ses principes, et ce même après que ces principes aient échoué face aux types de tests qui sont normalement considérés comme justifiant le rejet de principes généraux. À cet égard, c'est le sceptique, plus que le Mooréen, qui semble ressembler au dogmatiste<sup>28</sup>.

## Bibliographie

Ainslie, G., « Specious Reward : A Behavioral Theory of Impulsiveness and Impulse Control

---

<sup>26</sup> Un *locus classicus* pour cette accusation se trouve chez Edwards (1951).

<sup>27</sup> Voir, par exemple, BonJour (1985, 2002).

<sup>28</sup> Des versions antérieures de cet article ont été présentées à l'Université de Princeton, à l'Université du Wisconsin à Milwaukee et lors d'une réunion de la division Pacifique de l'American Philosophical Association ; je suis reconnaissant envers les auditeurs présents lors de ces occasions. De plus, je tiens à remercier les personnes suivantes pour leurs utiles commentaires : Paul Benaceraf, Mark Johnston, Jonathan Vogel, Jim Pryor, Kelly Jolley, Shelly Goldstein, Roger White, ainsi que les participants à mon *graduate seminar* du printemps 2005 à Princeton.

» in *Psychological Bulletin*, 1975, 82, p. 463-496.

Ainslie, G., « Beyond Microeconomics » in J. Elster (éd.), *The Multiple Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 133-178.

Armstrong D., *What is a Law of Nature?*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

Armstrong D., « A Naturalist Program: Epistemology and Ontology », The Eleventh Annual Romanell Lecture, Réimprimé in *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, vol. 73, No. 2, 1999.

Ayer A.J., *Language, Truth, and Logic*, New York, Dover, 1952.

BonJour L., *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1986.

BonJour L., *Epistemology*, Oxford, England, Rowman and Littlefield Publishers, 2002.

Byrne A., « How Hard Are the Sceptical Paradoxes? », *Noûs*, 38, 2004, p. 299-325.

Cassell P., « In Defense of the Death Penalty », in H.A. Bedau et P.G. Cassell (éd.), *Debating the Death Penalty: Should America Have Capital Punishment? The Experts on Both Sides Make Their Best Case*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

Chisholm R., *The Problem of the Criterion*, Milwaukee, WI, Marquette University Press, 1973.

Cohen S., « How to Be a Fallibilist », in J. Tomberlin (éd.), *Philosophical Perspectives 2*, Atascadero, CA, Ridgeview Publishing Company, 1988.

Conee E., « Comments on Bill Lycan's Moore Against the New Sceptics », *Philosophical Studies*, 103, 2001, p. 55-59.

Copp D., « Considered Judgements and Justification: Conservatism in Moral Theory », in D. Copp et M. Zimmerman (éd.), *Morality, Reason, and Truth*, Totowa, NJ, Rowman and Allenheld, 1985, p. 141-169.

Daniels N., *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Davies M., « Externalism, Architecturalism, and Epistemic Warrant », in C. Wright, M. Smith et C. Macdonald (éd.), *Knowing Our Own Minds: Essays in Self-Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 321-361.

Davies M., « Externalism and Armchair Knowledge », in P. Boghossian et C. Peacocke (éd.), *New Essays on the A Priori*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 384-414.

Davies M., « The Problem of Armchair Knowledge », in S. Nuccetelli (éd.), *News Essays on Semantic Externalism and Self-Knowledge*, Cambridge, MA, MIT Press, 2003, p. 23-55.

Davies M., « Epistemic Entitlement, Warrant Transmission, and Easy Knowledge », *Aristotelian Society Supplement*, 78, 2004, p. 213-245.

DeRose K., « Solving the Skeptical Problem », *Philosophical Review*, 104, 1995, p. 1-52.

Donellan K., « The Paradigm Case Argument », in P. Edwards (éd.), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, MacMillan, 1967, p. 39-44.

Edwards P., « Bertrand Russell's Doubts About Induction », in A. Flew (éd.), *Essays in on Logic and Language*, Oxford, Oxford University Press, 1951.

Feldman R., « Contextualism and Skepticism », *Philosophical Perspectives*, 13, 1999, p. 91-114.

Fine K., « The Question of Realism », *The Philosophers' Imprint*, vol.1, no.1, 2001.

Gettier E., « Is Justified True Belief Knowledge? », *Analysis*, 23, 1963, p. 121-123.

Goodman N., *Fact, Fiction, and Forecast*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1953.

Hanfling O., « What is Wrong with the Paradigm Case Argument? » *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 91, 1991, p. 21-38.

Harman G., *Thought*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1973.

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

Harman G., « Epistemology and the Diet Revolution », in M. Michael et J. O’Leary-Hawthorne (éd.), *Philosophy in Mind*, Dordrecht, Springer Netherlands, 1994.

Harman G., *Reasoning, Meaning, and Mind*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

Harman G., « Skepticism and Foundations », in S. Luper (éd.), *The Sceptics: Contemporary Essays*, Ashgate, Aldershot, 2003, p. 1-11.

Harman G., « Three Trends in Moral and Political Philosophy », *The Journal of Value Inquiry*, 37, 2004, p. 415-425.

Hetherington S., *Good Knowledge, Bad Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

Hirsch E., « Against Revisionary Ontology », *Philosophical Topics*, vol.30, no.1, 2002.

Kagan S., *The Limits of Morality*, Oxford, Oxford University Press, 1989.

Lemos N., *Common Sense*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

Lewis D., *On the Plurality of Worlds*, Blackwell Publishers, Cambridge, MA, 1986.

Lewis D., « Elusive Knowledge », in *Papers in Metaphysics and Epistemology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 418-445.

Lycan W., « Moore against the New Sceptics », *Philosophical Studies*, 103 (1), 2001, p. 35-53.

Malcolm N., « Moore and Ordinary Language », in P.A. Schilpp (éd.), *The Philosophy of G.E. Moore*, vol.I, La Salle, IL, Open Court, 1942, p. 343-368.

Moore G.E., « Replies », in P.A. Schilpp (éd.), *The Philosophy of G.E. Moore*, vol.I, La Salle, IL, Open Court, 1942.

Moore G.E., *Selected Writings*, T. Baldwin (éd.), London, Routledge, 1993.

Moore G.E., « Four Forms of Skepticism », réimprimé dans Kim et Sosa (éd.), *Epistemology: An Anthology*, Oxford, Blackwell Publishers, 2000, p. 27-29.

Nolan D., *David Lewis*, McGill, Queen’s University Press, 2005.

Nozick R., *Philosophical Explanations*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1981.

Nozick R., *The Nature of Rationality*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

Pollock J. et J. Cruz, *Contemporary Theories of Knowledge*, Oxford, Rowman and Littlefield, 1999.

Pryor J., *How to be a Reasonable Dogmatist*. Dissertation doctorale non publiée. Princeton University, 1996.

Pryor J., « The Skeptic and the Dogmatist », *Noûs*, 34, 2000, p. 517-549.

Pryor J., « What’s Wrong With Moore’s Argument? », *Philosophical Issues*, 14, 2004.

Rawls J., *A Theory of Justice*, Cambridge, MA, Belnap, 1972.

Rosen G., « Objectivity and Modern Idealism: What is the Question? » in M. Michael et J. O’Leary-Hawthorne (éd.), *Philosophy in Mind*, Dordrecht, Springer Netherlands, 1994, p. 277-319.

Scanlon T., « Rawls on Justification », in S. Freeman (éd.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 139-167.

Singer P., « Sidgwick and Reflective Equilibrium », *The Monist*, 58, 1974, p. 490-517.

Singer P., *Rethinking Life and Death: the Collapse of our Traditional Ethics*, New York, St. Martin’s Press, 1995.

Soames S., *Philosophical Analysis in the Twentieth Century. Volume 1: The Dawn of Analysis*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2003a.

Soames S., *Philosophical Analysis in the Twentieth Century. Volume 2: The Age of Meaning*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2003b.

Stitch S., *The Fragmentation of Reason*, Cambridge, MA, The M.I.T. Press, 1983.

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

Stroud B., *The Significance of Philosophical Skepticism*, Oxford, Oxford University Press,

1984.

Unger P., *Ignorance: A Case for Skepticism*, Oxford, Oxford University Press, 1975.

Weatherson B., « What Good Are Counterexamples? », *Philosophical Studies*, 15, 2003, p. 1-31.

Wittgenstein L., *On Certainty*, G.E.M. Anscombe and G.H. von Wright (éd.), New York, Harper and Row, 1972.

Wright C., « Facts and Certainty », *Proceedings of the British Academy*, 71, 1985, p. 429-472.

Wright C., « Cogency and Question-begging: Some reflections on McKinsey's Paradox and Putnam's Proof », *Philosophical Issues*, 10, 2000, p. 140-163.

Wright C., « (Anti)skeptics simple and subtle: Moore and McDowell », *Philosophy and Phenomenological Research*, 65, 2002, p. 330-348.

Wright C., « Some Reflections on the Acquisition of Warrant by Inference », in S. Nuccetelli (ed.), *New Essays on Semantic Externalism and Self-Knowledge*, Cambridge, MA, MIT Press, 2003, p. 57-77.

Wright C., « Warrant for Nothing (and foundations for free)? », *Aristotelian Society Supplement*, 2004.