

Métaphysique et philosophie de la connaissance

M^{me} Claudine TIERCELIN, professeur

La leçon inaugurale de la chaire portant sur « la connaissance métaphysique » s'est tenue le 5 mai 2011. Le cours de cette année s'est donc concentré sur les mois de mars, d'avril et de mai 2011. Quant au séminaire, il a pris la forme d'un colloque les 23 et 24 juin, consacré à l'épistémologie du désaccord.

COURS : LA VALEUR DE LA CONNAISSANCE

Le cours de l'année a été consacré à l'examen de la question de la valeur de la connaissance. Il a permis d'introduire à quelques-unes des questions vives de la philosophie contemporaine de la connaissance :

1) Pourquoi accorde-t-on généralement plus de valeur à la connaissance qu'à la croyance, fût-elle vraie et justifiée ? 2) Le relativiste est-il fondé à contester la valeur de la connaissance ? 3) Le scepticisme constitue-t-il un défi réel pour la connaissance ? 4) Comment caractériser les normes, valeurs et vertus épistémiques ? 5) Avons-nous des dispositions à connaître et quelles sont les vertus de la connaissance comme enquête ? 6) En quoi consiste au juste la valeur sociale de la connaissance ?

Ces questions ont reçu des réponses sophistiquées dans la philosophie contemporaine de la connaissance, et les outils conceptuels se sont affinés. On a assisté en particulier à un tournant *axiologique* qui a eu pour effet de mettre au premier plan la question de la *valeur* de la connaissance. Certes, la connaissance est un trait incontournable de l'existence humaine et en ce sens il n'est guère besoin de l'analyser pour la comprendre. Mais si nous sommes presque tous prêts à considérer qu'une connaissance a plus de *valeur* qu'une croyance, celle-ci fût-elle vraie et justifiée, nous avons beaucoup de mal à dire *pourquoi*. Parce que la connaissance serait plus stable que la croyance ? Parce qu'elle viserait nécessairement le vrai ? Le bien ? En particulier le bien *commun* ? Serait-ce plutôt parce que nous serions parvenus à connaître en suivant une méthode fiable, ou en ayant fait preuve de capacités, voire de vertus intellectuelles que l'on pourrait porter à notre crédit ?

Pourquoi accorde-t-on généralement plus de valeur à la connaissance qu'à la croyance, fût-elle vraie et justifiée ?

Le premier cours, « Pourquoi accorde-t-on généralement plus de valeur à la connaissance qu'à la croyance, fût-elle vraie et justifiée ? », a été consacré à la présentation du cadre général de la réflexion et à un petit état des lieux conceptuel et historique. Bien que le projet d'une définition de la connaissance remonte au *Théétète* de Platon, où elle est présentée comme « opinion vraie pourvue de raison », c'est dans la philosophie contemporaine de la connaissance que s'est fixé de façon systématique le cadre général de l'entreprise visant à définir notre notion usuelle de savoir, et à s'interroger sur les conditions de vérité des attributions de connaissance de la forme « X sait que P ». Presque toutes les analyses partent de la définition traditionnelle : les conditions nécessaires pour qu'un sujet sache que P (ait un savoir propositionnel) sont :

- a) qu'il croie que P (qu'il tienne P pour vraie, condition de croyance) ;
- b) que P soit vraie (condition de vérité, ou de factivité), et
- c) qu'il ait une bonne raison, une bonne garantie, ou qu'il soit pleinement justifié à croire que P.

Tout le travail de l'épistémologue a dès lors consisté à remplir l'agenda fixé par ces divisions, en construisant des théories spécifiques de la croyance, de la vérité et de la justification des connaissances. Mais ce programme d'une épistémologie *générale* a été l'objet de deux sortes d'objections assez liées, venant d'une part d'un tournant cognitiviste ou « naturaliste » et, d'autre part, d'un « tournant social » de l'épistémologie, censés avoir permis de réveiller l'épistémologie classique de son sommeil dogmatique. La première objection consiste à douter que l'on puisse définir des notions épistémiques, comme celles de croyance, de connaissance, de données probantes, de raisons ou de justification, en termes exclusivement conceptuels, en s'appuyant sur des expériences de pensée et des contre-exemples, des intuitions pré-théoriques ou sémantiques : ainsi, les intuitions sollicitées en épistémologie sur des exemples et contre-exemples, *via* la méthode des « cas », seraient très relatives et fluctuantes (par exemple, les asiatiques n'auraient pas les mêmes réactions que les occidentaux), et il faudrait plutôt analyser la notion de connaissance sur la base des processus causaux et naturels qui la produisent, en termes biologiques, psychologiques, et donc plutôt comme une forme de *cognition*. La seconde objection porte sur le caractère jugé trop individualiste de l'épistémologie générale et son insuffisante prise en compte de la dimension *sociale* de la connaissance. Le sujet qui est censé « savoir » est un individu abstrait, dont on définit les propriétés épistémiques sans faire aucunement référence à un contexte social ou historique. Or les croyances et les connaissances sont largement partagées au sein d'une communauté, acquises et transmises au sein d'un univers social. Les deux objections ont ceci de commun qu'elles soulignent le caractère relatif et contextuel de la connaissance, et la nécessité de ne pas définir le savoir ou la justification en termes strictement conceptuels et normatifs, mais en termes descriptifs et naturels. La tâche de description serait confiée soit à la biologie et aux sciences cognitives, soit à des disciplines comme l'histoire, les sciences sociales, ou toute combinaison appropriée de ces disciplines. Dès lors, la tentation est forte de se tourner vers l'épistémologie sociale dont la réponse est : *la valeur de la connaissance tient au fait qu'elle repose sur le bien commun*. Lorsqu'elle a pris un tour éliminativiste, cette épistémologie a développé un programme fort qui a pris les noms de constructivisme social, ou d'archéologie du savoir-pouvoir. Le

projet est bien de remplacer l'épistémologie en insistant sur la relativité sociale et historique de la connaissance. N'ont plus de place les notions traditionnelles : « la vérité est une institution sociale » (Steven Shapin). La question « Qui sait ? » importe plus que la question « que savons-nous ? » ou « comment savons-nous ? ». L'un des objectifs du cours était de montrer que c'est une chose, en étendant l'épistémologie classique, de prendre en compte, par exemple, des sources du savoir incontestables telles que les témoignages ou les formes d'attribution du savoir qui dépendent de contextes conversationnels variés (contextualisme) (Reid, Coady), *c'en est une autre de considérer que cela signe le certificat de décès de la philosophie de la connaissance comme telle*. Aussi diverses et difficiles que soient les réponses, on a cherché à montrer que tel n'était pas le cas : si la connaissance a une valeur, et si cette valeur a quelque chose d'intrinsèque, alors il est douteux que la connaissance, non seulement, soit intégralement asservie à nos intérêts pratiques et sociaux, y compris aux types et méthodes de raisonnements que cela le plus souvent implique, mais plus encore, contrairement à ce que préconise telle ou telle dérive pragmatiste ou sociologique de la connaissance, qu'elle se définisse en ces termes.

1. La philosophie de la connaissance contemporaine est un domaine en plein essor qui connaît actuellement une restructuration profonde et qui s'est élargi. S'est produit un « tournant des valeurs » ou « *tournant axiologique* ». On s'est aperçu – ou plutôt on a redécouvert des thématiques classiques – que des questions comme celle de la nature de la justification épistémique étaient liées à des problèmes comme celui de la justification en éthique (dans les deux cas, on se livre à des évaluations et à une enquête normative), qu'il y a des analogies, et peut être des homologies, entre le domaine de la rationalité théorique et de la rationalité pratique, et qu'il était nécessaire de redessiner les frontières de l'épistémologie. Ainsi met-on davantage l'accent sur les liens entre l'évaluation éthique et l'évaluation cognitive. Depuis les années 1960, on examinait surtout la connaissance à partir de sa définition tripartite platonicienne comme « croyance vraie justifiée ». Un article de E. Gettier en 1963 (cf. Tiercelin, 2005 ; Dutant et Engel, 2005), qui montrait que les trois conditions ne permettaient pas de définir la connaissance, suscita quelques analyses concurrentes. Si le sujet – montrait par exemple Gettier – ne sait quelque chose que par pur hasard, alors il ne « sait » pas. Pour conjurer cette « fortune épistémique » (non sans rapport avec la « fortune morale » que Kant entendait conjurer en éthique), les philosophes ont proposé des conditions soit « internalistes », renforçant les conditions de la justification des croyances accessibles au sujet, soit « externalistes », renforçant les conditions de formation des croyances indépendamment de l'accès du sujet, sans qu'aucune analyse ne fasse l'unanimité. Au fil des modifications introduites pour améliorer la définition de la connaissance comme croyance vraie justifiée, une conception majoritaire s'est faite autour d'une approche foncièrement *causale et fiabiliste de la justification* (Goldman, 1986) : la justification renvoie à la possession de concepts d'un certain type et l'évaluation des croyances dérive de l'évaluation des processus de formation des croyances : il s'agit donc, pour l'épistémologie, d'évaluer la fiabilité de ces derniers, ainsi que celle des mécanismes d'inférence qui gouvernent les transitions entre croyances. Comme le remarque Goldman, « la logique ne peut à elle seule déterminer quels processus sont admissibles car cela dépend des propriétés de notre appareil cognitif de base », ainsi d'ailleurs que de l'organisation sociale. Mais une telle approche foncièrement *externaliste*, dont on voit pourquoi elle pouvait s'accorder avec une approche *cognitive* de la connaissance, s'est heurtée à une tension majeure : d'une

part, si c'est une théorie causale, elle doit seulement introduire des croyances causales actuelles fiables, descriptibles en termes purement descriptifs et psychologiques objectifs (c'est-à-dire indépendamment de ce que le sujet sait ou croit au sujet de ces croyances), mais d'autre part, cette théorie n'est pas purement causale, puisqu'elle doit aussi inclure des croyances que le sujet *devrait* former, c'est-à-dire des « règles pour la direction de son esprit ». Cette seconde condition n'est pas seulement *internaliste* ; elle est aussi *normative*, au sens fort où elle suppose que le sujet doit, pour savoir, avoir *conscience* de ce qu'il *devrait* savoir (« devrait » ayant ici un sens modal et déontique : il porte sur une *obligation*, et non plus seulement sur une *permission*). En d'autres termes, l'épistémologie fiabiliste se veut descriptive, psychologique et naturaliste, conforme à l'idéal des sciences cognitives dont elle s'inspire. Mais elle doit introduire des notions modales, prescriptives et normatives. D'où le dilemme : ou bien il est impossible d'expliquer ces notions en termes eux-mêmes causaux et naturalistes, et l'épistémologie ne peut dès lors formuler ses principes et règles de justification sur un mode purement causal ou psychologique. Ou bien elle le peut, ce qui est souhaitable, car si l'épistémologie doit renoncer au sens normatif de la notion de connaissance – ce qui est la difficulté de toute épistémologie « naturalisée » au sens de Quine – loin d'être un changement de doctrine, elle risque de changer purement et simplement de sujet : il faut donc expliquer comment et pourquoi une telle normativité est compatible avec une analyse psychologique foncièrement naturaliste. Le second moment majeur de l'épistémologie des dix dernières années a été marqué par le surgissement d'une épistémologie plus centrée sur l'agent, ses capacités et ses vertus, que sur les évidences empiriques dont peut disposer cet agent pour asseoir les conditions de vérité et de justification nécessaires (bien que non suffisantes) pour la connaissance. Ainsi, Ernest Sosa (1991) a proposé l'idée suivante : une croyance ne peut être garantie que si elle est non seulement le produit de processus causaux fiables, mais le produit de dispositions et de capacités du sujet. On peut appeler ces dispositions, des vertus. Est donc revenu, au sein d'une épistémologie essentiellement post-kantienne et post-positiviste, un thème aristotélicien, celui des vertus intellectuelles. Selon certains partisans de l'« épistémologie des vertus », les dispositions sont des aptitudes ou des capacités acquises qui se définissent essentiellement en termes *fonctionnels* ; selon d'autres, ce sont des habitudes *volontaires* impliquant un *engagement* de l'agent (Zagzebski, 1995). L'idée générale est que, si un agent a une connaissance, celle-ci peut être portée à son crédit (Greco, 2003). L'épistémologie des vertus part donc de l'idée que les propriétés épistémiques (vérité, justification) ne sont pas les seules pertinentes pour l'évaluation épistémique, mais elle réintroduit aussi l'idée qu'un sujet connaissant est soumis à une évaluation qui peut être, selon les cas, plus ou moins proche de l'évaluation éthique, ou dont on peut essayer de comprendre les aspects cognitifs et métacognitifs. Pour les théoriciens de la vertu épistémique, le « monisme des valeurs », centré sur la vérité et la connaissance, doit donc céder la place à un élargissement à d'autres valeurs, telles que la compréhension, ou l'épanouissement de vertus intellectuelles associées à des vertus morales (Kvanvig, 2000). Dès lors, la question se pose de savoir si des notions telles que le contrôle volontaire, l'engagement, imposent ou non un retour à une forme d'internalisme ainsi qu'à une conception déontologique forte de nos obligations épistémiques, ou s'il y a lieu, y compris dans une telle vision de l'épistémologie, de proposer une lecture naturaliste du contrôle, de la conscience, de la volonté et de l'engagement.

2. On a d'abord montré que *le problème de la valeur de la connaissance* recouvre, comme l'a montré D. Pritchard (*Knowledge and Value*) trois questions différentes : 1) Faut-il suivre l'intuition qui est la nôtre selon laquelle la connaissance a plus de valeur que la croyance vraie justifiée ? ; 2) Le problème secondaire : pourquoi la connaissance a-t-elle plus de valeur que l'une quelconque de ses sous-parties (à savoir qu'une croyance vraie, ou qu'une croyance vraie justifiée), alors qu'aucun de ces termes ne permet vraiment plus de parvenir à une définition satisfaisante de la connaissance ? ; 3) Faut-il considérer que la connaissance a une valeur finale, qui transcende toutes ses propriétés intrinsèques, quelles qu'elles soient ? Mais avant de répondre à chacun de ces points, encore fallait-il se demander si l'on a ou non raison de considérer que la connaissance a plus de valeur que la croyance vraie et justifiée (dotée de bonnes raisons ou de garanties).

3. On a donc commencé par expliquer pourquoi, de fait, *la connaissance ne se ramène pas à la seule croyance vraie et justifiée*, en rappelant la définition classique tripartite de la connaissance donnée par Platon dans le *Théétète* : S sait que *p*, si et seulement 1) S croit que *p* (condition de croyance) ; 2) *p* est vrai (condition de vérité ou de factivité) ; 3) S a de bonnes raisons (ou garanties) de croire que *p* (condition de justification). On est revenu sur les problèmes soulevés par cette définition selon Gettier (1963) ainsi que sur les divers échecs des nombreuses tentatives faites dans les cinquante dernières années pour chercher, en vain, à y remédier.

4. On a vu ensuite que si nos *intuitions* nous portent, semble-t-il, à accorder une valeur supérieure à la connaissance, par rapport à la croyance vraie, cela ne va pas forcément de soi, ainsi qu'en témoigne l'attitude un peu *ambivalente* de Platon dans un fameux passage du *Ménon*, sur la route qui conduit à Larissa : a) la connaissance n'est pas supérieure à l'opinion droite, lorsqu'il s'agit de fins pratiques (mais manque de « stabilité ») ; b) la valeur de la connaissance ne se réduit pas à sa valeur pratique. Pour montrer l'ambiguïté de nos intuitions, on a ensuite présenté la critique du fiabilisme par L. Zagzebski.

5. On a alors proposé quelques *solutions* pour sortir de ces apories. On a présenté les modèles le plus souvent proposés aujourd'hui : a) le fiabilisme : admettre que la croyance vraie justifiée suffit ; b) la réponse de l'épistémologie des vertus : la connaissance comme crédit porté à l'agent par le succès lié à l'accomplissement d'une capacité cognitive (J. Greco) ; c) la réponse de l'épistémologie des vertus associée à une condition « anti-chance » (D. Pritchard).

On a conclu que ces modèles n'offrent que des réponses partiellement satisfaisantes ; ce pourquoi, sauf à céder aussi bien au relativiste qu'au sceptique, il faut chercher une autre conception de la connaissance, si du moins on veut pouvoir répondre non seulement à la question de la valeur de la connaissance, mais plus largement encore à la question des *valeurs épistémiques* (telles que : la sagesse, le fait d'être capable de comprendre quelque chose).

Le relativiste est-il fondé à contester la valeur de la connaissance ?

Le deuxième cours a donc affronté le premier adversaire en posant la question suivante : le relativiste est-il fondé à contester la valeur de la connaissance ?

Le relativisme est un terme qui recouvre toute une famille de doctrines, selon le domaine auquel il s'applique (relativisme ontologique, linguistique, moral, esthétique, culturel, social, etc.) et selon aussi le degré que l'on est prêt à lui donner

(relativisme des faits, de la justification de nos croyances, de nos raisons épistémiques, morales, esthétiques ?), ou selon encore que l'on estime ou non que l'introduction d'un paramètre de relativité, quel qu'il soit, engage ou non à une position relativiste. Selon les cas, le relativisme sera reçu comme une position soit incohérente, soit inévitable sans être forcément hostile à l'idée de connaissance, ni même à celle de valeur de la connaissance. Il suffit en effet d'admettre que les valeurs esthétiques, morales ou épistémiques peuvent varier selon les cultures et les communautés et n'ont de sens que relativement à elles. Cela ne revient pas à endosser le contextualisme épistémique intégral que défend Rorty et encore moins des formes radicales de constructivisme social. On peut encore partager les thèses quiniennes (relativité de l'ontologie, inscrutabilité de la référence, indétermination de la traduction), celle de la relativité linguistique de Whorf, ou encore l'argument de la relativité conceptuelle de Putnam (il ne peut y avoir d'engagements métaphysiques qui ne soient relatifs au langage, ou la signification et la référence sont relatifs à certains schèmes conceptuels ou linguistiques), ou encore la thèse de l'incommensurabilité des paradigmes de Kuhn, sans être obligé d'admettre que la seule option possible soit alors de défendre une forme d'irréalisme pluraliste dans le style que propose Goodman. La difficulté est de se frayer un chemin entre ces précipices sans jeter forcément le bébé avec l'eau du bain.

1. On a commencé par analyser les liens qu'il y a entre trois concepts majeurs : relativité, relativisme, mais aussi scepticisme, en exposant assez longuement les dix modes ou tropes de Sextus Empiricus et le sens que prend le mode du relatif. On a noté, en particulier, qu'il ne faut pas conclure trop vite que les « dix modes » conduisent au *relativisme*. Lorsque Sextus affirme (huitième mode), que tout est relatif, il veut dire que tout est *apparemment* relatif, qu'« ici comme ailleurs nous utilisons approximativement 'est' à la place de 'paraît', voulant signifier par-là : 'toute chose paraît relative' ». Il faut bien voir aussi que le relativiste n'est pas l'allié du sceptique. Le sceptique (plus radical) suspend son jugement (il y a un fait à connaître, mais il ne peut le connaître), le relativiste, lui, soutient qu'il sait, mais relativement à X, à un individu, un standard, un critère, qu'il y a une vérité, mais pour X ; qu'on peut affirmer des jugements (relatifs), c'est-à-dire, à l'intérieur d'un cadre, d'une culture, etc. Toutefois, sceptiques et relativistes ont en commun de rejeter l'idée d'une réalité objective, d'une vérité à connaître.

Comprenons bien ce qu'il s'agit ici de nier et de ne pas nier, quand on s'oppose au relativisme, selon le modèle classique de la connaissance. On ne nie pas « que la quête de connaissance puisse manifester une forte dimension sociale, et cela de plusieurs manières : on ne sautait nier, par exemple, que la connaissance est souvent produite collectivement par des membres d'un même groupe social, et que certains faits contingents relatifs à ce groupe peuvent expliquer pourquoi ses membres se sont tournés vers certains problèmes de préférence à d'autres » (Boghossian, 2009, 25). De même « le modèle classique ne nie pas que les membres d'un groupe de chercheurs puissent avoir certaines valeurs politiques ou sociales, ni que ces valeurs puissent avoir une influence sur la façon dont ils conduisent leurs travaux, sur les observations qu'ils font ou sur la façon dont ils interprètent les données recueillies ». En revanche, le modèle insiste sur l'*indépendance* de la connaissance à l'égard des circonstances sociales contingentes et affirme les trois choses suivantes : 1) De nombreux faits concernant le monde sont indépendants de nous, et donc indépendants de nos valeurs et intérêts sociaux. Le fait par exemple que les dinosaures ont jadis peuplé la terre n'est pas dépendant de nous : c'est un fait naturel qui n'a pas eu

besoin de nous pour exister. 2) Ce qui est visé est moins la vérité que les justifications qui sont les nôtres à croire que quelque chose est vrai. Que nous ayons découvert une preuve de l'existence des dinosaures n'est peut-être pas indépendant de notre environnement social, mais *qu'il s'agisse d'une preuve* en faveur de cette hypothèse l'est (*Ibid.*, 26). 3) La conception classique a aussi une certaine idée du rôle que jouent les raisons épistémiques qui sont les nôtres pour expliquer *pourquoi* nous croyons ce que nous croyons. Ainsi, être confronté à des preuves empiriques qui justifient la croyance qu'il y a eu des dinosaures peut, dans certains cas, expliquer à soi seul pourquoi nous croyons qu'il y en a eu. Il n'est pas toujours nécessaire d'invoquer d'autres facteurs, et en particulier, d'invoquer nos valeurs et intérêts sociaux contingents. On pourrait donc caractériser le modèle classique selon ce triple objectivisme : celui des faits d'abord, de la justification, ensuite, de l'explication rationnelle enfin. Or, le relativisme s'en prend à l'une ou l'autre de ces caractérisations, parfois même aux trois. Dans le cadre de la leçon, on s'est limité aux deux premières, pour indiquer qu'elles ne sont pas toutes de même teneur, ni de même gravité.

2. On a d'abord montré *en quoi l'idée même d'un relativisme intégral des faits est incohérente : tout n'est pas construit*. C'est la thèse la plus radicale, et la plus contre-intuitive, et pourtant, à bien des égards, la plus influente (Boghossian, 33 *sq.*), mais elle est incohérente. Le monde ne nous a pas attendus pour exister et de nombreux faits ont existé avant nous. Mais dans certaines de ces versions, il est dit plus subtilement que nous construisons un fait parce que nous acceptons une façon de parler ou de penser qui décrit ce fait (cf. Goodman, *Ways of Worldmaking* [*Manières de faire des mondes*]). « Il n'y a pas de façon dont est le monde qui soit indépendante d'une description, pas de façon dont il est hors de toute description » (Rorty). Sans doute certains faits dépendent-ils de leur description ou de l'esprit : il ne pourrait y avoir d'argent, ni de baignoire, de prêtre ou d'homosexuel si personne n'était ou n'avait été disposé à un moment à les décrire de la sorte. Mais d'une part, cela n'est pas nécessairement vrai de tous les faits (montagnes, dinosaures, électrons). D'autre part, la relativité sociale des descriptions est une chose, le constructivisme des faits en est une autre. Même dans la version subtile que propose Putnam de la relativité de l'analyse conceptuelle, qui lui fait dire qu'il n'y a pas de façon dont sont les choses en elles-mêmes, indépendamment du choix d'un schème conceptuel, et qu'il peut y avoir plusieurs descriptions également vraies du monde ou d'une certaine de ses parties : dès lors qu'elles sont cohérentes, même si, de fait, elles impliquent des notions d'objet distinctes, aucun objectiviste, selon Putnam, n'y trouvera à redire (on peut parler de huit personnes ou de quatre couples). Mais pour cela, on est bien obligé d'admettre qu'il existe des « faits de base », une sorte de « pâte primitive » (*dough*) du monde, pour que l'on puisse opérer sur elle (Boghossian, 47). Aussi bien pour des raisons touchant à la causalité (pas de causalité à rebours [*backward causation*]), que pour des raisons de compétence conceptuelle (fait partie du concept de dinosaure qu'il n'a pas été construit par nous), ou de violation du principe de non contradiction (puisqu'on affirme que, nécessairement, ce n'est pas à la fois le cas que *p* et que non-*p* ; ou encore, dès lors que les constructions sont tenues pour contingentes, comment comprendre qu'on puisse construire simultanément des faits logiquement ou métaphysiquement incompatibles ?), le relativisme des *faits* est impossible à soutenir.

3. Sans doute la relativisation des faits à *une théorie* permet-elle d'éviter certains problèmes. Ainsi, on dira qu'il n'y a pas de faits absolus de forme *p* et que si nos jugements factuels doivent avoir une chance d'être vrais, il ne faut pas interpréter les

énoncés de la forme « *p* » comme exprimant l'affirmation *p*, mais comme affirmant plutôt ceci : « selon une théorie *T*, que nous acceptons, *p* », en nous appuyons donc sur le pluralisme des faits suivants : « Il y a de nombreuses théories alternatives pour décrire le monde, mais il n'y a pas de faits en vertu desquels l'une serait plus fidèle qu'une autre à la façon dont les choses sont en elles-mêmes ». Mais si une formulation peut sembler cohérente, appliquée à tel ou tel relativisme local (moral, esthétique, culturel), elle devient absurde, dès qu'on la *généralise*. En effet, tout relativiste a besoin de présupposer l'existence d'au moins *quelques* vérités absolues ; or il affirme qu'il n'y en a aucune. Il se trouve donc face à un dilemme insurmontable : ou bien il cesse d'être relativiste, ou bien il perd toute intelligibilité. Nous n'avons donc d'autre choix que de reconnaître qu'il doit exister des faits objectifs, indépendants de l'esprit. Sans doute cela ne nous dit-il rien sur ce qu'ils sont, ni, quels sont, parmi les faits qui existent, ceux qui sont indépendants de l'esprit et ceux qui ne le sont pas. Mais l'essentiel est acquis. Le relativiste ne nous a pas non plus donné de sérieuses raisons de penser que nous avions tort de considérer qu'il y a autour de nous certains faits (des dinosaures, des girafes ou des montagnes. « Le monde est le monde tout simplement », finit du reste par admettre Putnam en évoluant dans son réalisme. Dans une très large mesure, le monde extérieur est ce qu'il est, indépendamment de nous et de ce que nous croyons de lui.

4. On a alors montré, en reprenant une bonne partie de l'analyse détaillée que mène P. Boghossian, que seule se pose la question *du relativisme épistémique, touchant à la question des critères dont nous disposons ou non pour justifier nos croyances* et que l'argument relativiste a ici quelque force (notamment sous la forme de l'argument dit « renforcé ») en faveur du « pluralisme », ou sous la forme de l'argument selon lequel les systèmes épistémiques ne seraient ni vrais ni faux, mais seraient des impératifs, même si, pour finir, il ne résiste pas à l'examen et repose notamment sur des ambiguïtés dont on peut mesurer certains effets dans la question du désaccord.

5. On a évalué pour finir la portée exacte de la critique du relativisme dans sa version principalement épistémique, et proposé quelques pistes pour éviter les impasses relativistes sous la forme d'un réalisme que l'on a présenté assez longuement et qui doit pouvoir trouver sa place à mi-chemin entre un réalisme métaphysique prônant une indépendance totale de la réalité par rapport à l'esprit et un relativisme culturaliste ou historiciste dans lequel les notions classiques de vérité, de justification ou de connaissance auraient perdu toute raison d'être sans nous offrir vraiment de solution de rechange satisfaisante. Si ce réalisme est correct, peut-être est-il aussi l'indice que si l'on veut aller jusqu'au bout dans l'examen de ce en quoi consiste la *valeur* de la connaissance, il est indispensable, à un moment ou à un autre, de répondre au volet *métaphysique* de la question, tant il est vrai, comme on l'a montré dans la leçon inaugurale, que c'est seulement l'élucidation de ce lien entre l'épistémologie et le métaphysique qui permettra de donner consistance à l'idéal qui est le nôtre de réussir à nous présenter comme des penseurs *rationnels*.

Le scepticisme constitue-t-il un défi réel pour la connaissance ?

Le troisième cours a présenté le deuxième ennemi majeur de toute entreprise de connaissance en posant la question suivante : le scepticisme constitue-t-il un défi réel pour la connaissance ?

1. On a commencé par présenter *L'ampleur du défi sceptique* en insistant, d'une part, sur le caractère non naturel *et* naturel du doute et, d'autre part, sur l'ampleur du défi tel qu'il se présente en particulier sous la forme du scepticisme humien.

Puis on a recensé les possibles degrés et variétés du doute avant de présenter les figures nouvelles du scepticisme *dans la philosophie contemporaine*, en soulignant les problèmes de définition et d'unité du scepticisme ; ses versions antiques et modernes, et sous quelle forme sont reprises ces variantes dans les figures du scepticisme contemporain. On a commencé à rappeler les quatre attitudes que nous pouvons adopter relativement à nos croyances : 1) les juger vraies et les approuver : « C'est tout de même vrai qu'on sait des tas de choses ! » ; je sais (dogmatisme de tout poil) ; 2) Je sais, mais de façon seulement probable (version Carnéade : probabilisme) ; 3) il m'est impossible de déterminer si je sais ou si je ne sais pas ; dès lors, je procède à la suspension de mon assentiment (pyrrhonisme) ; 4) tout bien considéré, je ne sais rien (scepticisme dogmatique).

2. Puis on a présenté les deux formes classiques du défi sceptique relativement à la connaissance que sont le défi d'Agrippa et le défi cartésien.

a) *Le défi cartésien et l'argument d'ignorance*. Une hypothèse sceptique est une possibilité d'erreur qui est incompatible avec la connaissance que nous croyons avoir, mais dont il nous est également impossible de mesurer le caractère normal ou non : tel est le *scénario cartésien* ou le *scénario putnamien* (H. Putnam, 1984). D'où la formulation de l'énigme ou du « paradoxe » sceptique : Sc1 : Je ne peux pas savoir que les hypothèses sceptiques (par exemple que je rêve ou que je suis un cerveau dans une cuve (CC) sont fausses ; Sc2 : Si je ne sais pas que les hypothèses sceptiques sont fausses, je ne sais pas grand-chose ; Sc3 : Donc je ne sais pas grand-chose. (Or je sais quantité de choses : la conclusion est donc « paradoxale »). On peut aussi énoncer le paradoxe sous la forme dite de « l'argument d'ignorance » (DeRose, 1995 : 1. Je ne sais pas que non-H ; 2. Si je ne sais pas que non-H, alors je ne sais pas que O ; 3. Donc, je ne sais pas que O). Il y a d'autres formulations possibles : pour savoir que P, je dois éliminer toutes les possibilités que non-P ; je ne peux pas éliminer toutes les possibilités que non-P ; donc, je ne sais pas que P. Ou encore : si je sais que P, alors je n'ai pas de raisons de douter que P ; X est une bonne raison de douter que P ; donc je ne sais pas que P.

b) *Le défi d'Agrippa*. On rappelle la définition de la connaissance (K) donnée à partir de Platon : (K) : S sait que P si et seulement si : a) S croit que P ; b) P est vrai ; c) S est justifié à croire que P. Et ce qu'ont été les principales réponses proposées à cette définition aporétique de la connaissance, soit dans les versions internalistes (fondationalisme – arbre cartésien – et cohérentisme – radeau de Neurath) soit dans les versions externalistes (Dretske, Nozick, Goldman) de la justification. On rappelle aussi la formulation contrefactuelle donnée par Nozick (1981) (qui repose sur l'idée d'une condition de *sensibilité* à la vérité que l'on « suit à la trace ») : KT : S sait que P si et seulement si : 1) P est vrai ; 2) S croit que P ; 3) si P n'était pas vrai, S ne croirait pas que P ; 4) si, dans des situations contrefactuelles, P était toujours vrai, S croirait toujours que P.

3. Ont alors été proposées de premières parades possibles au défi sceptique.

Une première parade consiste à partir du sens commun et à inverser l'argument sceptique. On rappelle l'argument d'ignorance (en *modus ponens*) : prémisses 1 : je ne sais pas que non-H ; prémisses 2 : si je ne sais pas que non-H, alors je ne sais pas que O ; conclusion C : donc je ne sais pas que O. L'argument de Moore (ou du sens commun) consiste à s'opposer à l'argument d'ignorance (en *modus tollens*) : prémisses 1' : si je ne sais pas que non-H, alors je ne sais pas que O [2] ; prémisses 2' : je sais que O [non C] ; conclusion : donc je sais que non-H [non 1].

Une deuxième parade consisterait à affirmer le lien intrinsèque entre *connaissance et infailibilité*. Principe d'infailibilité : pour tout sujet X, pour toute proposition P, si X sait que P, alors X doit savoir que les possibilités d'erreur associées à P sont fausses. Si X sait que P, il ne pourrait pas se tromper sur P.

Mais ces exigences semblent difficiles à réaliser.

Une troisième stratégie dite des « alternatives pertinentes » pourrait s'appuyer sur plusieurs principes et idées. D'abord, le *principe de clôture épistémique* (PC) : si A sait que P, et si P implique Q, alors A sait que Q. Cette stratégie rejette la radicalité exigée par le « scénario cartésien ». En d'autres termes : je puis savoir que P sans écarter les alternatives non pertinentes à P. Cette solution est notamment proposée par Fred Dretscke, qui prend l'exemple suivant :

Vous emmenez votre fils au zoo, y voyez plusieurs zèbres, et interrogé par votre fils, lui dites que ce sont des zèbres. Savez-vous que ce sont des zèbres ? Eh bien, la plupart d'entre nous n'hésiteraient guère à dire que oui : nous le savons bien. Nous savons à quoi ressemblent les zèbres ; et d'ailleurs c'est le zoo de la ville, et les animaux sont dans un enclos qui porte l'écriteau « Zèbres ». Pourtant, que quelque chose soit un zèbre implique que ce ne soit pas une mule et, en particulier, que ce ne soit pas une mule habilement déguisée par les responsables du zoo de manière à ressembler à un zèbre. Savez-vous que ces animaux ne sont pas des mules habilement déguisées par les responsables du zoo de manière à ressembler à des zèbres ? (Dretscke, 1970, 1015-6, *in* 2000, 39).

Mais pour ce faire, il rejette PC, pour le motif suivant : si nous admettons le principe de clôture PC, alors il découle de ce que le sujet sait qu'il s'agit d'un zèbre (P), et de ce qu'il sait ce que cela implique, à savoir qu'il ne s'agit pas d'une mule déguisée (si P alors Q), qu'il *sait* aussi, qu'il ne s'agit pas d'une mule déguisée (Q). Or, en toute rigueur, il n'est pas en mesure de le *savoir*. Donc on peut savoir (P) tout en ne sachant pas (Q). D'où l'échec du principe de clôture épistémique. *Mais la solution présente des difficultés* : on s'appuie sur le concept (problématique) de « pertinence » ; que veut dire « écarter » une alternative pertinente ? Comment s'assurer que nous disposons d'une évidence empirique suffisamment indépendante pour qu'elle n'apparaisse pas comme une simple pétition de principe ? Comment être certain que les mondes sceptiques sont si éloignés et si différents du nôtre ? Renoncer à la clôture (PC) signifie que l'on est prêt à accepter des « conjonctions abominables » telles que : je sais que j'ai deux mains, mais je ne sais pas que je ne suis pas un cerveau dans une cuve.

D'où une quatrième tentative : la stratégie contextualiste, qu'il importe de distinguer de la position relativiste : « savoir » est un terme essentiellement *relatif*, dont les conditions d'application et le sens varient selon les contextes. Si « P est vrai pour moi » signifie « Je crois que P », on a simplement un cas de désaccord. Le contextualiste dit qu'une phrase est vraie dans un contexte où elle est énoncée par X, pas vraie dans un autre. Mais, dans le contexte C, la phrase énoncée est *absolument vraie* (bref, la vérité elle-même n'est pas contextuelle, ce que conteste un relativiste pour qui 1) la vérité change avec le temps, en fonction du sujet, etc. ; 2) le contexte est uniquement déterminé par ce que le sujet ou la communauté juge qu'il est. Si nous nous trouvons dans un contexte conversationnel sceptique où les critères sont élevés, on admettra avec le sceptique que nous savons très peu de choses. À l'opposé, si nous nous trouvons dans un contexte conversationnel non sceptique, où les critères sont relativement bas, nous en savons en fait plus que nous ne le pensons, même si ce n'est que relativement à ces critères épistémiques peu élevés. *Mais la stratégie contextualiste présente elle aussi des difficultés*. Comment de simples changements

dans le contexte conversationnel peuvent-ils avoir une incidence sur le statut épistémique de l'agent ? Connaître suppose quelque chose d'universellement vrai (qui ne doit rien au contexte conversationnel où l'on se trouve (invariantisme). À relativiser à ce point les critères épistémiques, on court le risque de tenir pour vraie n'importe quelle propriété. Même si les critères ont une étendue assez large, est-ce aussi aisément transposable à des termes comme « connaître », « avoir une évidence adéquate », être « justifié » ? Le contextualiste ne confond-il pas variabilité pragmatique et variabilité sémantique ? Du fait que « ici » désigne différentes choses selon les contextes, peut-on conclure que « ici » n'a pas de sens fixe ? Quelqu'un qui dit « je suis ici » ne sait-il pas où il est ? Une concession majeure est faite au sceptique : celle de la structure « hiérarchique » de ses doutes.

Cela impose donc de chercher ailleurs d'autres parades qui soient plus « efficaces ».

Normes, valeurs et vertus épistémiques

Le quatrième cours a porté sur les normes, valeurs et vertus épistémiques.

1. *On a commencé par rappeler le sens du retour des vertus en morale et en épistémologie*, qui s'est opéré en réaction aussi bien au conséquentialisme qu'au déontologisme kantien et qui s'est traduit par un retour aux vertus aristotéliennes en éthique et en épistémologie où l'on a mis l'accent sur les facultés cognitives fiables, les vertus intellectuelles, la responsabilité. Cela a donné plusieurs programmes, un programme faible dont le but était d'intégrer ces éléments dans un cadre classique, ou fort, puisqu'il s'agissait de changer radicalement de modèle en prônant une « épistémologie des vertus », dans le cadre d'une approche centrée ou fondée sur l'agent. On a ainsi assisté à une restructuration du domaine, à un élargissement de la connaissance et de la vérité à d'autres valeurs comme la compréhension, ou l'épanouissement de vertus intellectuelles associées à des vertus morales. Mais cela règle-t-il pour autant les problèmes de définition de la connaissance et de sa valeur et cela répond-il aussi au défi sceptique ?

2. *On s'est alors attaché à analyser ce qu'il faut entendre par « normativité épistémique »* et on a rappelé, en suivant P. Engel (2007) quelques définitions. Tout d'abord, on peut entendre par normes et normes épistémiques, des normes ou des règles de signification, des normes propres à des concepts, des engagements ou des requisits normatifs de rationalité, des justifications ou des raisons qu'on peut avoir de croire telle ou telle proposition, des normes générales de la connaissance et de l'enquête. Ensuite, il faut se poser la question des liens entre normes et valeurs, de leur priorité, de leur réduction des unes aux autres – et si oui lesquelles ? En troisième lieu, il faut préciser le sens des concepts de normes, de rationalité et de raisons. On évoque des raisons d'agir et des raisons de croire : jusqu'où peut-on pousser le parallèle ? En quatrième lieu, que faut-il entendre par *la norme de rationalité* ? On a vu que cela répondait à deux exigences : celle de cohérence et celle de clôture déductive : (a) on ne doit pas croire p et non- p ; (b) on doit croire q si on croit que p et que p implique q . On a évoqué les problèmes que soulèvent des normes de haut niveau : comment analyser la force et la liberté normatives (où passe la limite de ce que l'on peut ou doit enfreindre ?) ? Comment entendre la portée large et la portée étroite (détachement ou non-détachement) des normes ? Quels liens y a-t-il entre des exigences rationnelles et ce qu'on entend par raisonnement psychologique ? S'agissant, en cinquième lieu, de la *régulation normative*, et de

l'objectivité normative : comment les normes guident-elles ou gouvernent-elles ? Les normes se réduisent-elles à des règles ou à des conventions ? Enfin, on a soulevé la *question de la naturalisation possible des normes épistémiques* : les normes « surviennent »-elles sur des faits naturels ? En quoi consiste la normativité du mental ? Faut-il parler d'une « hiérarchie » entre les états mentaux ? Quels liens établir entre connaissance et métacognition ? Comment répondre au problème de l'intégration des normes épistémiques dans une conception naturaliste du monde ?

3. *Dans un troisième moment, on s'est consacré à l'examen des obligations et des devoirs épistémiques et au problème désormais classique que soulève l'éthique de la croyance.* On a présenté les termes du débat Clifford/James et les leçons à en tirer. Pour Clifford, « c'est un tort, toujours, partout, et pour quiconque, de croire quoi que ce soit sur la base d'évidences (c'est-à-dire de preuves empiriques) insuffisantes ». Pour William James, au contraire : il n'est *pas* toujours mauvais de croire sur la base d'évidences insuffisantes. Il y a des cas où en suivant la voie selon laquelle on peut préférer l'injonction « nous devons connaître la vérité » et non l'autre « nous devons éviter l'erreur », il peut être bon (voire rationnel) de croire des choses qu'on n'a pas de raisons bien assurées de croire et même, dans certains cas, il peut être bon de croire à l'encontre des données dont on dispose. Il faut distinguer, d'une part, entre justification épistémique et justification éthique, d'autre part, ce qui peut valoir (et même être valorisé) au niveau de l'*enquête* de ce qui vaut au niveau de la justification épistémique. On peut en tirer une double leçon. Il n'y a pas de parallèle strict entre la sphère pratique et la sphère épistémique; mais il y a bien rapport. Sans cela se produirait une coupure entre nos *raisons* ou vertus cognitives et épistémiques d'un côté, et nos raisons ou vertus pratiques, de l'autre.

4. *On s'est alors interrogé sur les avantages d'une telle approche en termes de vertus.* Pourquoi tout d'abord, faudrait-il préférer les vertus aux obligations épistémiques ? Ensuite, quel est le contenu des devoirs épistémiques ? S'agit-il de devoirs catégoriques ou hypothétiques ? Quels problèmes la vertu pose-t-elle en termes de « responsabilité » (Montmarquet, Zagzebski) ? On s'est alors penché sur les difficultés de la conception déontologique, et sur la marge que l'on pouvait envisager entre l'idée (juste) d'une impossible volonté de croire *a* à celle du possible contrôle indirect de la formation des croyances, avant d'aborder la question de la vertu intellectuelle *versus* l'obligation, en analysant la position d'Ernst Sosa, et de la triple condition (AAA) qu'il propose : *accuracy, adroitness, aptness*. Être précis, être adroit, être juste ou bien ajusté. Comme peut l'être l'archer (*Virtue Epistemology*, 2007, chap. 2, 22 *sq.*). Pour qu'un tir à l'arc soit *apt* (bien ajusté ou juste), il faut non pas qu'il soit précis *et* adroit, mais qu'il soit précis (*accurate*) *parce qu'*adroit (*adroit*), bref, réussi *parce que* compétent. Il faut ajouter à cela une condition de sensibilité : la croyance de S que *p* est sensible si et seulement si, si *p* n'était pas vrai, S ne croirait (probablement pas) que *p* – à distinguer de la condition de sécurité : une croyance que *p* est sûre du moment qu'on ne l'aurait entretenue que si (le plus probablement) *p*. (*ibid.*, 25). Une croyance peut être sûre sans être sensible. La connaissance exige non pas une pleine sécurité, mais une sécurité relative.

On peut parvenir à une analyse de la justification subjective en termes de responsabilité épistémique en suivant les principes suivants : 1) S est subjectivement justifié à croire *p* si et seulement si la croyance de S que *p* est épistémiquement responsable ; 2) la croyance de S que *p* est subjectivement justifiée si et seulement si elle est le résultat de motivations de S à essayer de croire la vérité (condition subjective), et si les dispositions (aptitudes, pouvoirs, vertus) de S rendent S fiable ;

3) S sait que p si et seulement si (a) S est subjectivement justifié à croire que p , et (b) cela résulte du fait que S est objectivement fiable dans sa croyance que p ; 4) en ajoutant une clause comme celle que propose John Greco (*Achieving Knowledge*, 2010), « la connaissance est une sorte de succès issu de l'aptitude » (« *Knowledge is a kind of success from ability* »). « La connaissance est un cas particulier de phénomènes normatifs plus généraux – celui du succès issu de l'aptitude (ou de l'excellence, ou de la vertu).

5. *En conclusion, on s'est demandé si l'épistémologie des vertus résout, comme elle le prétend, les problèmes de l'épistémologie.* Comme l'observe pertinemment P. Engel (2007, 146-153), il est tout d'abord douteux que les vertus épistémiques puissent toutes bénéficier du même statut et ne doivent pas être hiérarchisées, assez douteux aussi qu'on puisse lier à ce point vertus intellectuelles et vertus morales. En outre, on peut avoir accompli toutes ses obligations épistémiques et avoir malgré tout des croyances non justifiées. Nous parvenons aussi à une conception anti-réaliste discutable de la vérité et de la connaissance. Enfin, la vertu est un concept qui s'applique mieux aux individus qu'à une communauté. Cela ne nous permet pas de conclure que l'on a affaire à des idéaux dépassés ou à des normes épistémiques qui n'existeraient pas. Mais cela impose de chercher un autre modèle qui soit en mesure de mieux répondre au double défi lancé par le relativisme et le scepticisme à la connaissance.

De nos dispositions à connaître et des vertus de la connaissance comme enquête

Le cinquième cours s'est consacré à l'examen de nos dispositions à connaître et des vertus de la connaissance comme enquête.

1) *On a présenté un modèle d'inspiration pragmatiste de la connaissance comme processus d'enquête de questions et réponses* (récemment développé par Ch. Hookway) et dont le schéma est le suivant : 1. X sait Q ; 2. la réponse de X à Q est P ; 3. donc, P.

2) *On a d'abord souligné les mérites de l'approche* : tout d'abord, une conception dynamique et non statique de la connaissance ; ensuite, une conception intéressante des vertus comme des croyances-dispositions-habitudes sur un modèle peircien plus qu'aristotélien (celles-ci sont par définition, indéterminées, non rigides). On voit mieux aussi les liens entre connaissance et agentivité mentale et épistémique, avec l'action (sur le mode de la délibération pratique et théorique). Cela permet aussi d'insérer la connaissance dans une sémantique de l'assertion, de souligner, en outre, le rôle des états affectifs et du « sentiment », comme faisant partie de et non comme étant contraires à la rationalité. Le modèle permet enfin de prendre en compte le niveau métacognitif, et dès lors, de renforcer les liens avec l'éthique, la philosophie de l'esprit, la psychologie cognitive, et la métacognition.

3) *Mais l'approche présente au moins trois limites.* Même si la connaissance est enquête, le « tout » de la connaissance ne s'y réduit pas. Il faut aussi insister sur l'importance de la justification. L'enquête est une investigation responsable impliquant des traits de vertu et des états affectifs, mais aussi des exigences à respecter par des enquêteurs responsables. Quant au doute, il relève plus de chocs avec l'expérience que d'états affectifs, ce sont ces chocs qui obligent à réviser les croyances. La méthode est d'enquête « scientifique » (et non d'autorité ou de

ténacité), censée fixer des croyances vraies, justifiées par des choses réelles stables et externes ; l'enquête est soumise à des règles et non à des maximes conversationnelles, elle suit une méthode inférentielle (déduction, induction et abduction), selon des procédures prescrites par « l'économie de la recherche ». Partant, l'enquête exige plus que délibération et communication (contrairement à une éthique de type habermasien). L'enquête est également liée aux contraintes qui pèsent sur l'assertion : celle-ci implique l'idée d'un engagement soumis à des sanctions. Ce qui est visé, en effet, c'est la connaissance et la vérité. La « norme de vérité » agit quasiment, de façon transparente, comme norme cognitive ultime.

Enfin on a surtout insisté sur la réponse insuffisante que constitue, selon nous, ce modèle au défi du scepticisme. Nous avons assez longuement illustré, à cet égard, les différences de conception respectives de Peirce et de Wittgenstein et conclu, ici encore, à la nécessité d'un autre modèle pour répondre à ces difficultés.

En quoi consiste au juste la valeur sociale de la connaissance ?

Le sixième et dernier cours, se demandant en quoi consiste au juste la valeur sociale de la connaissance, a donc proposé un nouveau modèle et tenté à partir de là de répondre à la question que l'on s'était posée.

1. On a commencé par présenter un modèle « pragmatiste » de la connaissance comme enquête et ayant pour visée ou pour idéal la connaissance (Tiercelin, 2005), suivant le schéma général suivant, qui propose, cette fois, non pas des conditions nécessaires et suffisantes (exigence à notre sens trop forte) mais des contraintes sur la connaissance :

(K) *S sait que P si :*

a) S croit que P (la croyance étant moins un état mental interne qu'une disposition à l'action) ;

b) P est vrai (la vérité étant elle-même conçue sur le mode de l'assertabilité garantie à la limite idéale de l'enquête (Peirce, Dewey, Ramsey), ou sur un mode purement redondantiste (Ramsey) : la vérité en soi est métaphysiquement neutre, ce qui compte est ce qui va avec (nos assertions, nos investigations) ;

c) S est le plus souvent (en raison du risque toujours présent du faillibilisme) justifié à croire que P, *i.e.*, essentiellement :

1) « S croirait que P si et seulement si P était vrai (principe de sûreté de Sosa ; mais aussi principe de sens commun, reidien, peircien, mooréen) ;

2) Si P n'était pas vrai dans des circonstances pertinentes, S ne croirait pas P (principe de « sensibilité » plutôt que de sûreté) ; au cas où nos croyances jusqu'à présent bien établies rencontreraient le choc d'expériences « récalcitrantes », alors nous devrions nous tenir prêts à « rejeter toute la charretée de nos croyances » (sur le modèle du sens commun *critique* de Peirce).

3) Si dans d'autres circonstances pertinentes, P était toujours vrai, S croirait toujours que P (conditions « contrefactuelles » formulées par Nozick), traduisibles dans les leçons à tirer de la maxime pragmatiste selon une lecture subjonctive du conditionnel. Pour parvenir à déterminer la signification de la dureté du diamant, nous pouvons toujours traduire l'énoncé en un ensemble de conditionnels : « Si on pressait le diamant, il ne se briserait pas » (réalité du « *would-be* » ou de la disposition).

4) S est justifié à croire que P par *un processus causal fiable approprié* (cf. A. Goldman : sont donc exclues les situations contrefactuelles non pertinentes), la fiabilité du processus faisant elle-même l'objet d'une confiance (*trust*) de notre part

en nos facultés cognitives (intellectives et actives) (cf. Reid, Peirce, Sosa et Greco) et en certains principes (crédulité, valeur du témoignage, mais aussi transparence des normes épistémiques de vérité ou de la connaissance comme norme de l’assertion et non l’inverse).

À ces contraintes, il faut ajouter deux autres principes plus spécifiquement pragmatistes :

1) Le refus du principe de *généralité radicale* qui va de pair avec l’argument sceptique : en conséquence, a) il faut exiger une analyse des conditions de possibilité du doute lui-même (et pas seulement de la connaissance (cf. Reid, Peirce et Wittgenstein) : trouver le moyen de faire le départ entre le doute de papier (ou de cabinet) et les vraies raisons de douter ; s’appuyer soit sur certaines règles ou normes (propositions charnières de style wittgensteinien) soit sur des principes (plus proches du sens commun), mais en soumettant en permanence ces principes (par ailleurs évolutifs) à la critique ; et montrer que les objections sceptiques n’ont le plus souvent de force que parce qu’elles refusent toute contextualisation. Invoquer le contextualisme ne revient pas toutefois à soutenir que le statut épistémique d’une proposition est susceptible de varier en fonction de facteurs strictement conversationnels, culturels, sociaux (ou autres) variables : c’est soutenir que, indépendamment de toutes ces influences, une proposition n’a aucune espèce de statut *épistémique*. Ainsi énoncé, le contextualisme implique une forme d’externalisme, car même si des contraintes contextuelles appropriées devront être satisfaites pour que telle ou telle proposition puisse prétendre exprimer une connaissance, il n’est pas nécessaire qu’on *connaisse* ces contraintes, ou même qu’on les *croie*, même si une sensibilité minimale à ces contraintes (en raison même de leur impact causal) est inévitable (cf. T. Williamson). De ce point de vue, le pragmatiste refuse le choix indu (et lié au découpage erroné de l’interne et de l’externe) entre l’internalisme et l’externalisme : en particulier ne pas accepter le principe d’un accès privilégié à nos états mentaux (internalisme de l’accès) n’implique pas que nous ne puissions pas (au demeurant nous le devons) exercer un contrôle réflexif critique sur nos croyances, de manière à éduquer notre sentiment de rationalité et à faire de nos dispositions des vertus. De même, ne pas accepter le principe d’une réalité indépendante, complètement extérieure à nos croyances (réalisme métaphysique) n’implique pas qu’il soit impossible de maintenir la force causale de la réalité sur ces croyances (cf. selon le modèle du réalisme sémiotique *abductif*).

2) Le principe du *faillibilisme*, qui va de pair avec la présomption de la possibilité de la connaissance, mais aussi avec une définition nécessairement non dogmatique de la connaissance, et avec un indéterminisme épistémique (voire ontologique) radical. Mais c’est un faillibilisme lui-même susceptible d’être remis en cause, et en permanence soumis aux règles de la méthode scientifique et aux contraintes de l’enquête. On notera que ce faillibilisme est ce qui constitue le risque toujours présent de la dérive sceptique (à maintes reprises d’ailleurs, les pragmatistes frôlent le scepticisme, sous une forme néo-pyrrhonnienne ou dogmatique). Aussi convient-il de parier sur une certaine forme de fondationnalisme faible qu’on propose de chercher dans le concept d’« avoir droit » perceptuel (*perceptual entitlement*) : nos perceptions nous donnent non pas des garanties ni des justifications, mais elles nous donnent des autorisations épistémiques ou des justifications *prima facie* (sur le modèle de la perception comme abduction plutôt que jugement) à croire ce que nous croyons.

2. *De ce nouveau modèle de la connaissance, se dégagent plusieurs avantages.*

Tout d'abord, une meilleure parade au défi sceptique, non seulement épistémique, mais métaphysique et plus encore moral. Après un bref rappel des trois aspects du défi sceptique, et notamment l'acuité du défi *moral*, le modèle pragmatiste a le mérite de montrer que « ce qui vaut pour l'investigation en général vaut pour l'investigation éthique en particulier » (cf. Putnam). On parvient ainsi à une réponse originale dans le modèle : d'abord, la connaissance reste la norme constitutive de l'enquête et sa visée; ensuite, l'enquête n'est pas un simple processus communicationnel et délibératif de questions-réponses, mais une méthode scientifique et réaliste d'investigation du réel, visant à fixer des croyances vraies. Cette méthode est soumise à des contraintes externes (rendant parfois impossible le doute lui-même) et à des normes non pas individualistes mais communes qui nous obligent à une éducation rationnelle et sentimentale constante de nos dispositions-habitudes ou de notre sens commun critique, et qui *enracinent* donc la connaissance dans le principe *social*.

Un deuxième avantage de l'approche est d'apporter une réponse plus satisfaisante au problème de la valeur de la connaissance. Pourquoi la connaissance aurait-elle plus de valeur ? Parce qu'elle vise le vrai, le bien ? Parce qu'on est parvenu à connaître en suivant une méthode fiable ? Parce que la connaissance suppose certaines vertus de l'agent intellectuel, certaines performances que l'on peut porter à son crédit ? On a rappelé les apories du modèle classique (Platon-Gettier) mais aussi du fiabilisme et du modèle de l'épistémologie des vertus. Comment ensuite intégrer l'aspect social de la connaissance ? On a rapidement évoqué le double échec 1) du modèle révolutionnaire (constructivisme social, modèle sociologique éliminativiste – Stich ; Shapin) et ses conséquences relativistes ; 2) échec partiel aussi du modèle « réformiste » (comme celui que proposent, selon des modalités différentes M. Fricker, et A. Goldman). Aucun de ces modèles ne permet vraiment d'échapper au dilemme suivant : soit ils préservent l'épistémologie mais en occultant ce qu'elle a de *social*, soit ils insistent bien sur cette dimension, mais c'est alors l'épistémologie elle-même qui devient introuvable.

Si le modèle proposé est correct, assurément il rend douteuse une approche trop « véritiste » ou « puriste » de la connaissance, qui resterait sourde aux liens que doit avoir la connaissance avec le bien commun et l'action. Mais il rend tout aussi douteuse, voire profondément anti-démocratique et contraire à l'esprit des Lumières, toute dérive constructiviste, néo-pragmatiste ou sociologique de la connaissance. Être pratiquement embarqué, engagé ou concerné (*concerned*) (ce qui est une obligation si nous faisons le pari de la rationalité et de la justice sociale) est très différent du simple souci (*care*) empathique ou fusionnel des autres. En revanche, il donne un sens très concret à l'idée selon laquelle on peut dire – si du moins on considère que le problème de la *valeur* de la connaissance en est bien un (après tout, libre à chacun de brûler tous les livres et de préférer, comme le sceptique Hume, jouer au *backgammon*) – que cette valeur est, de fait, *intrinsèquement*, une valeur *sociale*.

Références contemporaines

Boghossian P., 2009, *La peur du savoir, sur le relativisme et le constructivisme de la connaissance* (trad. fr de *The Fear of Knowledge Against relativism and constructivism*, 2006), éditions Agone.

Brady M. et Pritchard D., 2003, *Moral and Epistemic Virtues*, Blackwell.

- Broome J., 2000, « Normative requirements », in Dancy (éd.), 2000, 78-9.
- Clifford W.K., 1879, « The Ethics of Belief », in *Lectures and Essays*, Londres, Mc Millan.
- Coady C.J., 1992, *Testimony*, Oxford, Oxford U.P.
- Conee E., Feldman R., 2005, *Evidentialism*, Oxford, Oxford U.P.
- Dalgarno M. et Matthews E. (éd.), 1992, *The Philosophy of Thomas Reid*, Kluwer, Dordrecht.
- Dancy J. (éd.), 2000, *Normativity*, Blackwell, Oxford.
- Dretske F. DeRose K., 1992, « Contextualism and Knowledge Attributions », *Philosophy and Phenomenological Research*, 52, 913-929
- Dretske F., DeRose K., 1995, « Solving the Skeptical Problem », *Philosophical Review* 104, 1-52.
- Dretske F., 1970, « Epistemic Operators », *Journal of Philosophy*, 67, 1007-23.
- Dretske F., 2000, *Perception, Knowledge and Belief: Selected Essays*, Cambridge, Cambridge U.P.
- Dutant J. et Engel P. (éd.), 2005, *Philosophie de la connaissance*, Paris, Vrin.
- Engel P. et Rorty R., 2005, *À quoi bon la vérité ?*, Paris, Grasset.
- Engel P., 2004, « Niveaux du mental : *subdoxa, doxa, métadoxa et surdoxa* », in Pacherie E. et Proust J. (dir.), *La philosophie cognitive*, Paris, Ophrys, 71-84.
- Engel P., 2007, *Va savoir! De la Connaissance en général*. Paris, Hermann.
- Engel P., 2011, « Epistemic Norms », in S. Bernecker et D. Pritchard (éd.), *The Routledge Companion to Epistemology*, chap 5, 47-56.
- Engel P. et Mulligan M., 2003, « Normes éthiques et normes cognitives », *Cités*, 15, 171-186.
- Fitch F. (éd.), 1998, *Social Epistemology*, Westview, Colorado.
- Fricker M., 2007, *Epistemic Injustice*, Oxford, Oxford U.P.
- Gettier E., 1963, « Is Justified True Belief Knowledge? », *Analysis*, 23, 121-123.
- Goldman A., 1999, *Knowledge in a Social World*, Oxford, Oxford U.P.
- Greco J., 2010, *Achieving Knowledge, a virtue-theoretic account of epistemic normativity*. Cambridge Cambridge U.P.
- Haddock A., Millar A. et Pritchard D.H. (éd.), 2008, *Epistemic Value*, Oxford: Oxford U.P.
- Hookway C., 1990, *Scepticism*, London, Routledge.
- Hookway C., 2000, *Truth, Rationality and Pragmatism, Themes from Peirce*, Oxford, Clarendon Press.
- Kvanvig J., 2003, *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding*, Cambridge, Cambridge U.P.
- Montmarquet J., 1993, *Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility*, Lanham, Rowman and Littlefield.
- Ogien R. et Tappolet C., 2007, *Les clés de l'éthique*, Hermann.
- Pouivet R., 2004, *Qu'est-ce que croire ?* Paris, Vrin.
- Pouivet R., 2006, « L'épistémologie du témoignage et les vertus épistémiques », in Engel & Housset, 2006.
- Putnam H., 1984, *Raison, Vérité et Histoire*, Minuit.
- Shapin S., 1994, *A social theory of truth, civility and science in 17th century England*, Chicago, Chicago U.P.
- Sosa E., 2007, *A Virtue Epistemology*, Oxford, Oxford U.P.
- Stich S., 1998, *The fragmentation of Reason*, Cambridge Mass. MIT Press.
- Tiercelin C., 1992, « Reid and Peirce on Belief » in Dalgarno & Matthews (éd.), 205-224.

Tiercelin C., 2005, *Le Doute en Question*, parades pragmatistes au défi sceptique, Paris, Éditions de l'éclat, 2005.

Williamson T., 2000, *Knowledge and its limits*, Oxford, Oxford U.P.; tr. fr partielle in Dutant J et Engel P (éd.), 2005, *Philosophie de la connaissance*, Paris, Vrin.

Zagzebski L., 1996, *Virtues of the Mind*, Cambridge, Cambridge U.P.; tr. fr partielle in Dutant et Engel, 2000.

SÉMINAIRE : L'ÉPISTÉMOLOGIE DU DÉSACCORD

Il a pris la forme d'un colloque international sur « l'épistémologie du désaccord », qui s'est tenu au Collège de France les 23 et 24 juin 2011 dans le cadre conjoint de la chaire de Métaphysique et de philosophie de la connaissance du Collège de France et du projet ANR *Knowjust* (Institut Jean Nicod, CNRS-ENS-EHESS) dont le Professeur Tiercelin est responsable (2007-2011).

L'épistémologie du désaccord qui se développe aujourd'hui, et qui constitue l'un des sujets de réflexion et de discussion les plus brûlants de la philosophie contemporaine de la connaissance, peut être conçue comme une manière de revenir sur le genre d'argumentation qui avait pu conduire un Pyrrhon au scepticisme, en l'analysant à nouveaux frais et avec des arguments et instruments nouveaux. Car nous avons en permanence des désaccords avec autrui. Si quelqu'un est en désaccord avec une de mes croyances, il découle de ce que je crois, semble-t-il, qu'il a tort. Dois-je alors souligner que, de fait, il a tort, et conserver ma propre croyance ? D'un autre côté, si cet autre qui est en désaccord avec moi semble aussi compétent, aussi bien informé que moi, ne peut-on tout aussi bien estimer que celui qui se trompe, c'est *moi* ? Si je refuse d'accorder un poids égal à l'opinion d'un pair épistémique, est-ce que je ne donne pas un poids arbitraire et injustifié à ma propre opinion ? Ne devrais-je pas alors renoncer à ma croyance et adopter une position neutre ? En même temps, étant donné l'ubiquité du désaccord, accorder un poids égal aux opinions des autres ne risque-t-il pas de nous acculer au scepticisme et à l'inaction ? Pour Pyrrhon, un désaccord dialectiquement insoluble entre plusieurs individus était toujours imaginable, lorsque nous avions affaire à des propositions portant sur la réalité. L'Éléen en concluait que la rationalité épistémique requiert que nous suspendions notre jugement quant à la vérité de telles propositions. Tout cela conduit notamment à soulever des questions comme : quelle est la réaction correcte et rationnelle qui doit-être la nôtre face aux désaccords que nous avons en permanence avec autrui ? quelle confiance pouvons-nous placer dans le témoignage d'autrui ? quelle est la nature des preuves (*evidence*) qui sont invoquées dans un désaccord entre pairs ? S'agit-il de preuves supplémentaires, qui seraient, en quelque sorte, versées au dossier, et qui feraient contrepoids aux preuves sur lesquelles ma croyance s'appuyait au départ ? Ou bien ces nouvelles preuves viennent-elles saper ces preuves ? Est-ce là la preuve que je me trompais sur les preuves qui étaient à l'origine les miennes ? De quelle manière une réflexion rationnelle d'ordre supérieur *sur* mes preuves pèse-t-elle sur ma situation épistémique de premier ordre, telle qu'elle est déterminée *par* mes preuves ? Y a-t-il des normes non épistémiques, par exemple, des normes conversationnelles, qui déterminent ce qu'est l'attitude correcte à adopter en cas de désaccord ? Est-il essentiel au progrès intellectuel dans les sciences, par exemple, de maintenir parfois ses opinions, face à un désaccord massif ?

Le colloque fut l'occasion de revenir sur ces questions et de faire apparaître les positions philosophiques qui peuvent être prises dès lors que sont mieux dégagées les implications épistémiques du désaccord. Il a donné la parole à plusieurs spécialistes mondiaux sur ce sujet. Tout désaccord engage à une réflexion sur les preuves dont je dispose et sur celles de mon pair épistémique. Qui, de nous deux, a tort ? Quelle est l'attitude correcte à adopter ? Richard Feldman a montré que l'examen des preuves (*evidence*) de mon pair n'implique pas de passage à des preuves d'ordre supérieur : la preuve que j'ai qu'il a des preuves, ce sont ses preuves. Benoît Gaultier a souligné, quant à lui, l'importance de distinguer, au sein de la preuve apportée en faveur de *p*, entre les éléments relatifs à la fiabilité de la source (ce qu'il est rationnel de croire) et les éléments relatifs à la vérité de *p*. Cette précaution permet de revoir certaines intuitions hostiles à la conciliation. Dois-je conserver ma propre croyance, ou bien y renoncer et préférer la neutralité ? Le « conciliationisme » a été défendu de deux manières différentes : par Klemens Kappel, qui a montré comment rester imperturbable face à certain type de désaccord symétrique profond, et par David Christensen. Ce dernier répondait en particulier à l'objection traditionnelle de l'auto-destruction : si nous diminuons notre confiance en cas de désaccord (principe du conciliationisme), alors il faut abandonner ce dernier, puisqu'il ne fait pas l'unanimité. La confiance accordée dans le témoignage d'autrui ne risque-t-elle pas dès lors d'acculer au scepticisme et à l'inaction ? Voire, si l'on perd toute confiance en soi, à une « croyance fragmentée » telle que la décrit Adam Elga ? Igor Douven répliqua que la réaction appropriée ne se détermine pas *a priori*, et que ce qu'il est rationnel de faire devant un désaccord épistémique entre pairs dépend de facteurs contingents et très sensibles au contexte ; il s'est appuyé pour cela sur des simulations informatiques d'effets induits par divers types de réponses aux désaccords. Car il existe aussi des normes non épistémiques déterminant l'attitude correcte en pareil cas. Selon Conor McHugh, le refus de réviser une croyance face au désaccord d'un partenaire conversationnel peut nous exposer au blâme en vertu d'une certaine norme sociale, même lorsque ce refus est épistémiquement irréprochable. Peut-être faut-il même abandonner l'idée de pair épistémique, tant est grande l'importance des normes non épistémiques d'évaluation, insistait Joëlle Proust, qui se gardait toutefois du relativisme. Quant à la possibilité même du désaccord épistémique, elle fut analysée selon des domaines plus spécifiques. Ophélie Deroy s'est penchée sur la perception, qui donne moins lieu à des désaccords entre jugements qu'à une véritable incompatibilité d'expériences. Dans une confrontation entre raison et religion, Jacques Bouveresse a montré que l'objet du désaccord ici porte déjà, au niveau le plus fondamental, sur la question préalable de savoir si la religion peut faire l'objet d'une argumentation rationnelle. Faisant la synthèse de la journée, Claudine Tiercelin rappelait enfin qu'en métaphysique aussi se jouent des désaccords épistémiques réels et pas de simples disputes verbales. À condition de donner sens à l'idée même de *connaissance* métaphysique, et de préciser les preuves et justifications dont on peut se prévaloir, un engagement rationnel, face à de tels désaccords, est possible.

Ces deux journées ont suggéré quelles attitudes philosophiques peuvent être prises dès lors que sont mieux dégagées les implications épistémiques du désaccord. Elles ont aussi porté un éclairage nouveau sur certaines des questions les plus fondamentales de la philosophie de la connaissance, qu'il s'agisse de la nature de la preuve, du statut épistémique du témoignage, du rôle de la confiance en soi, de la validité du relativisme, des implications du faillibilisme, ou encore de la visée de nos croyances, qu'elles soient ordinaires, scientifiques, métaphysiques ou religieuses.

Liste des exposés

23 juin : Ouverture et présentation du colloque par Claudine Tiercelin. Richard Feldman (professeur à Rochester University, États-Unis) : « *The evidence of evidence is evidence* » ; Joëlle Proust (directrice de recherche au CNRS, Institut Jean Nicod) : « Quelle sorte d'accord normatif, si tant est qu'il y en ait, exige le désaccord épistémique ? » ; Jacques Bouveresse (professeur au Collège de France) : « Raison et religion : en quoi consiste le désaccord et peut-il être traité de façon "rationnelle" » ; David Christensen (professeur à Brown University, États-Unis) : « *Epistemic Modesty Defended* » ; Klemens Kappel (professeur à l'université de Copenhague) : « *What to learn from disagreement ?* ».

24 juin : Ophelia Deroy (ATER, agrégée docteur, Institut Jean Nicod) : « Perception et désaccord : la discussion porte-t-elle sur la manière dont on voit, sur ce que l'on voit, ou bien sur les deux ? » ; Conor Mac Hugh (post-doctorant dans le projet KNOWJUST, Institut Jean Nicod) : « Le dogmatisme, le désaccord et les normes non épistémiques » ; Igor Douven (professeur à l'université de Groningen) : « *How to respond to peer disagreement?* » ; Benoit Gaultier (docteur, Institut Jean Nicod) : « Compréhension et connaissance : quelques distinctions pour résoudre certaines difficultés de l'épistémologie du désaccord » ; Adam Elga (professeur à Princeton University, États-Unis) : « *Don't trust anyone-not even yourself* » ; Claudine Tiercelin (professeur au Collège de France) : « Quel sens donner aux désaccords entre pairs en métaphysique et quelle attitude adopter face à eux ? ».

PUBLICATIONS

Livres

Tiercelin C., *Le ciment des choses : petit traité de métaphysique scientifique réaliste*, Paris, Éditions d'Ithaque, 2011.

Tiercelin C., *La connaissance métaphysique*, Paris, Fayard, 2011.

Articles

Tiercelin C., « Mérites du réalisme dispositionnel : de quelques suggestions pour constituer une métaphysique scientifique », in Mabille B. (éd.), *Ce peu d'espace autour : six essais sur la métaphysique et ses limites*, Paris, Éditions de la Transparence, 2010, 31-57.

Tiercelin C., « Peirce on Mathematical Objects and Mathematical Objectivity », in Moore M. (éd.), *Peirce's Philosophy of Mathematics*, La Salle, Illinois, Open Court, 2010, 81-121.

Tiercelin C., « Comment accéder à la connaissance mathématique ? », in Bour P.-E., Rebuschi M. & Rollet L. (éd.), *Construction. Festschrift for G. Heinzman*, College Publications, Tribute Series, 2010, 517-526.

Tiercelin C., « Disposons-nous enfin d'un cérébrascope, et si oui, pour quoi faire ? », in *La mondialisation de la recherche*, Paris, Collège de France (« Conférences »), en ligne, 2011 [<http://conferences-cdf.revues.org/342>].

CONFÉRENCES INVITÉES

Janvier 2010 : « What is an epistemic norm ? », communication au séminaire KNOWJUST, Institut J. Nicod.

Janvier 2010 : « Abduction as an epistemic feeling », communication au séminaire APIC, Institut J. Nicod.

Février 2010 : « Les principales théories de la philosophie contemporaine de la connaissance », conférence MAPPEN à l'académie de Bordeaux.

Avril 2010 : « Epistemic luck and moral luck », communication au colloque international « Knowledge, Understanding, Value and Luck: Themes from the works of Duncan Pritchard », KNOWJUST, Institut J. Nicod, Paris.

31 mars-1^{er} avril. 2010 : « Connaissance a priori et naturalisme », communication au colloque « Les modalités : *a priori* et nécessaire après Kripke », université de Rennes.

7 et 8 octobre 2010 : Réponse à C. Hookway, au colloque international « What is an epistemic norm », Institut J. Nicod, Paris.

14-15 octobre 2010 : Réponse à Denis Le Bihan, sur les apports de la neuro-imagerie pour les sciences cognitives, au colloque de rentrée du Collège de France.

26 novembre 2010 : « La métaphysique et les risques du scientisme », exposé à la journée « Science et Métaphysique » organisée par le département de philosophie de l'université de Genève et les Éditions d'Ithaque.

6 décembre 2010 : « Prolégomènes d'une métaphysique scientifique réaliste », exposé au séminaire de F. Wolff, « Les lundis de la philosophie », département de philosophie de l'ENS (Ulm).

9 décembre 2010 : « Sur la valeur intrinsèquement sociale de la connaissance », conférence aux Archives Poincaré, université de Nancy : « La connaissance a-t-elle une valeur intrinsèquement sociale ? »

5 mai 2011 : Leçon inaugurale du Collège de France : « La connaissance métaphysique ».

23 juin 2011 : Communication au colloque international sur l'épistémologie du désaccord » (Collège de France), « Quel sens donner aux désaccords entre pairs en métaphysique et comment les résoudre ? »

DÉBATS PUBLICS

Juin 2010 : Entretien avec Stéphane Deligeorges à France Culture.

Juin 2010 : Entretien avec Roger-Pol Droit pour *Le Monde*.

ACTIVITÉS DE LA CHAIRE

Activités collectives de recherches dans le cadre du projet de l'ANR KNOWJUST (*Knowledge, metacognition and modes of justification*) en collaboration avec l'Institut Jean Nicod. Voir lien : <http://sites.google.com/site/knowjustproject/>

Équipe de recherche de la chaire

Stéphane Soltani est en charge du secrétariat de la chaire.

Jean-Jacques Rosat

Jean-Jacques Rosat a été attaché, de 1999 à 2010, comme maître de conférences à la chaire de Philosophie du langage et de la connaissance (Pr. Jacques Bouveresse). Il exerce aujourd'hui les mêmes fonctions dans la chaire de Métaphysique et philosophie de la connaissance (Pr. Claudine Tiercelin). Depuis 2000, il est directeur de la collection Banc d'essais aux éditions Agone (Marseille) où il a publié notamment

la série des *Essais* de Jacques Bouveresse. Depuis 2004, il est également responsable du secteur Édition du Collège de France (leçons inaugurales aux éditions Fayard, collection Collège de France aux éditions Odile Jacob, publication électronique des leçons inaugurales du Collège de France et de la collection « Conférences du Collège de France »). Son travail porte principalement sur deux thèmes :

- le problème des rapports entre langage et expérience vécue, abordé à partir de la philosophie de la psychologie de Wittgenstein des années 1946-49 ;
- le problème des relations entre expérience politique et littérature, abordé à partir de l'œuvre de G. Orwell.

Jean-Matthias Fleury

Jean-Matthias Fleury, agrégé et docteur en philosophie, maître de conférence rattaché l'année précédente à la chaire de Philosophie du langage et de la connaissance du professeur Jacques Bouveresse, a poursuivi son activité dans le cadre de la chaire de Métaphysique et de la connaissance. Il a notamment animé, en collaboration avec Quentin Deluermoz (Paris 13) et Pierre Singarvelou (Paris 1) un séminaire consacré aux « Usages et enjeux du raisonnement contrefactuel en histoire et dans les sciences sociales ».

Le but de ce séminaire, qui s'inscrivait dans la continuité des discussions ayant vu le jour dans le séminaire sur la « *What if history* » à l'EHESS (Deluermoz, Singarvelou), ainsi que dans le cadre, l'année précédente d'un séminaire au Collège de France consacré à l'épistémologie de la causalité (Fleury), fut d'approfondir les questions historiographiques, épistémologiques voire ontologiques soulevées par ce type de raisonnement, et ce, dans une perspective interdisciplinaire.

En effet, depuis les travaux pionniers de la cliométrie dans les années 60, la reconstitution des alternatives contrefactuelles de situations historiques, économiques ou sociales données, s'est largement développée dans les sciences sociales, sous des formes et dans des stratégies de recherche souvent très variées. Là où l'économiste pourra, par exemple, chercher à imaginer le développement industriel des États-Unis sans le chemin de fer pour évaluer, par contraste, la pertinence causale de ce dernier facteur, le théoricien des relations internationales pourra, lui, utiliser les alternatives contrefactuelles pour reconstituer les processus de prises de décision qui ont permis, par exemple, d'éviter une troisième guerre mondiale lors de la crise des missiles de Cuba. Mais les développements récents de cette approche ont montré que les questions soulevées par l'usage des contrefactuels en histoire dépassent largement ce cadre méthodologique, et invitent aussi à réfléchir sur les ressources cognitives de ces scénarios contrefactuels particuliers que sont les fictions historiques.

Parallèlement à la diffusion de ce type de question en histoire et dans les sciences sociales, la philosophie des modalités a connu, elle aussi, des développements considérables ces dernières décennies, qu'il s'agisse des programmes associés à la logique modale ou aux recherches portant sur l'épistémologie des modalités ou leur interprétation ontologique. Or, même si ces analyses sont régulièrement citées dans certains travaux d'histoire ou de science sociale, force est de constater qu'à de très rares exceptions, le dialogue entre les deux entreprises n'a pas vraiment eu lieu, particulièrement en France où la réception de l'histoire contrefactuelle est restée relativement marginale. Le séminaire a permis d'entamer ce dialogue entre philosophes et praticiens des sciences sociales.

Liste des exposés

Jacques Bouveresse (Collège de France) : « Robert Musil et la question de savoir comment on fait l'histoire » ; Claude Diebolt (univ. Strasbourg) : « Le raisonnement contrefactuel en cliométrie : étude de cas et usage personnel de la démarche » ; Jean-Matthias Fleury (Collège de France) & Bogdan Rusu (I. Jean Nicod/EHESS) : « Contrefactuels et causalité historique : une approche weberienne » ; Jacques Sapir (EHESS) : « De la démonstration par l'absurde à la possibilité d'une histoire autre : le cas d'une uchronie réaliste (1940) » ; Pierre-Michel Menger (EHESS) : « Fonctions heuristiques et dérives constructivistes du raisonnement contrefactuel en sciences sociales » ; Christophe Prochasson (EHESS) : « Et si la révolution n'avait pas eu lieu ? Critique du déterminisme et restauration de la contingence dans l'œuvre de François Furet » ; Jérôme David (univ. de Genève) : « Les ressorts contrefactuels du roman et du récit historique au XIX^e siècle » ; Jon Elster (Collège de France) : « Si Marx et Freud n'avaient jamais vécu » ; Stéphane Chauvier (univ. de Paris IV) : « Les leçons du possible en histoire : pondération dramatique ou contingence réelle ? ».

