Philosophia Scientiæ

Travaux d'histoire et de philosophie des sciences

21-3 | 2017

N'allez pas croire !

Responsiones ad Amicos

Responsiones ad Amicos (Replies to friends)

Pascal Engel

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/philosophiascientiae/1310>

DOI : [10.4000/philosophiascientiae.1310](https://doi.org/10.4000/philosophiascientiae.1310)

ISSN : 1775-4283

Éditeur

Éditions Kimé

Édition imprimée

Date de publication : 30 octobre 2017

Pagination : 181-208

ISBN : 978-2-84174-816-7

ISSN : 1281-2463

Référence électronique

Pascal Engel, « Responsiones ad Amicos », *Philosophia Scientiæ* [En ligne], 21-3 | 2017, mis en ligne le 30 octobre 2019, consulté le 31 mars 2021. URL : <http://journals.openedition.org/philosophiascientiae/1310> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/philosophiascientiae.1310>

Tous droits réservés

Responsiones ad Amicos

Pascal Engel

École des hautes études en sciences sociales, Paris (France)

Résumé : Dans ces réponses aux objections de mes amis, je m'attache à préciser mes vues sur le scepticisme, le réalisme, la connaissance, le jugement, les expériences de pensée et la croyance.

Abstract: In these replies to my friends' objections, my aim was to better explain my views on scepticism, realism, knowledge, judgment, thought experiments and the nature of belief.

Remerciements

Je remercie beaucoup mes amis, particulièrement Gerhard Heinzmann et Jacques Morizot qui ont dirigé ce volume, d'avoir pris le temps de m'adresser ces réflexions et objections. Dans notre métier, les objections sont l'essence (le carburant). C'est un plaisir et un honneur pour moi de recevoir le présent de cet ensemble d'essais, et de pouvoir y répondre. Chacun d'eux m'a appris énormément. J'ai lu récemment que la philosophie analytique était ennuyeuse. J'avoue ne m'y être jamais ennuyé, et encore moins ici qu'avant.

Réponse à Jean-Baptiste Guillon sur la connaissance et le scepticisme

Je remercie Jean-Baptiste Guillon, qui est aujourd'hui l'un des meilleurs spécialistes de l'épistémologie et de la métaphysique contemporaines, d'avoir soumis mes analyses dans *Va savoir!* [Engel 2007c] à un examen si rigoureux et critique, et surtout de m'avoir si bien compris. Je lui suis d'autant plus reconnaissant que ce livre, dans ses thèses positives, n'a quasiment pas été

discuté. Il a très bien vu d'abord que je ne défendais pas tant une position néo-reidienne que néo-mooréenne, et que j'essayais, dans ce livre et dans plusieurs autres essais¹, de combiner une forme d'externalisme épistémologique et des éléments internalistes, notamment parce que, comme je le souligne, les doutes sceptiques prennent irréductiblement une forme internaliste. Ne pas répondre au sceptique sur ce terrain, c'est manquer son défi, et le défi sceptique, contrairement à ce que croient nombre de philosophes inspirés par Wittgenstein ou Austin, est un défi *sérieux*. On ne fait pas taire le sceptique en l'ignorant, mais en lui opposant des arguments. Jean-Baptiste a aussi très bien compris ma position duale – ou comme on dit quelquefois, « compatibiliste », consistant à recourir à une notion quasi-internaliste, celle d'autorisation épistémique, conjointe à une forme externaliste, pour repousser le sceptique. Je défends en effet une forme de fondationnalisme : ni le cohérentisme, ni une forme de circularité épistémique, ni l'infinitisme ne me conviennent. Mon fiabilisme n'est pas celui des processus, à l'instar de celui de Goldman. Il s'appuie plus sur la notion de *sûreté* ou de *sécurité* de Sosa et sur sa conception des dispositions que sur une théorie causale de la connaissance à la Dretske ou à la Goldman (bien que je ne souscrive pas à la version « responsabiliste » de la théorie des vertus épistémiques). Mais contrairement à ce que dit Guillon, cela ne revient pas à une forme de faillibilisme, selon laquelle l'erreur serait toujours possible. Une connaissance est sûre s'il ne serait pas aisé de se tromper. Cela autorise l'erreur, au sens où cela ne l'exclut pas, mais l'erreur ne peut intervenir que très marginalement : dans les mondes proches du monde actuel on ne pourrait pas se tromper. Comme le sait Jean-Baptiste, cette condition est difficile à définir. Mais si on l'accepte, la connaissance implique la certitude, même si ce n'est pas la certitude *absolue*, celle que requiert le sceptique.

Jean-Baptiste apprécie mon compatibilisme conjoignant internalisme et externalisme, mais il me trouve encore trop externaliste et pas assez internaliste. Il m'oppose que l'on ne peut pas se passer de la réflexivité pour contrer le sceptique : il ne suffit pas de savoir, mais il faut aussi savoir que l'on sait. En effet, en adoptant la conception williamsonienne, j'accepte qu'une partie de la réponse au sceptique tienne dans le rejet de sa prémisse selon laquelle dans le « bon cas » (perception ordinaire) et dans le « mauvais cas » (perception sous influence d'un malin génie ou perception encuvée), on a la même « *evidence* » (ou les mêmes raisons de croire). Mais ce n'est pas le cas : le cerveau encuvé par définition n'a pas les mêmes données que le cerveau normal, même s'il n'a pas accès à ces données (cela implique de rejeter ce que Williamson appelle « la conception "phénoménale" de l'*evidence* »). Jean-Baptiste ne dit mot de l'argument de Williamson que je reprends sur ce point : l'argument dit « de la luminosité » [Williamson 2000, chap. 2]. Quand j'écrivais *Va savoir!* [Engel 2007c] cet argument me convainquait. J'en suis moins sûr à présent, car je crois qu'il est limité aux connaissances perceptives (ce qui est malgré tout beaucoup). Mais cet argument, et d'autres arguments

1. Notamment dans [Engel 2009a].

externalistes, sont très importants. Il est une arme contre le principe *KK*. Le sceptique est le plus fervent partisan du principe *KK* : il ne cesse de nous dire qu'on croit seulement savoir parce qu'on ne sait pas qu'on sait. Pourquoi devrait-on, comme Descartes le fait *arguendo*, admettre sa prémisse selon laquelle toute connaissance doit être réflexive ? Quand j'ai concédé au sceptique que le fiabilisme externaliste ne répondait pas à son défi, et qu'il fallait aussi se placer sur le terrain internaliste, je n'ai pas voulu dire que les raisons de l'externaliste et du fiabilisme pour rejeter le scepticisme n'étaient pas bonnes. Au contraire, elles le sont, selon moi. Ce que j'ai voulu dire est qu'il fallait au moins prendre ces raisons en considération, tout comme on ne se débarrasse pas du problème des rapports de l'esprit et du corps en adoptant le matérialisme réductionniste. Je suis d'accord que le problème sceptique se pose au niveau réflexif. Ma réponse à ce problème a donc deux temps. D'un côté je récusé l'argument selon lequel l'encuvé et le non encuvé ont les mêmes données, de l'autre j'accepte une forme de justification *prima facie* ou d'autorisation épistémique ou d'*entitlement*. Cette notion n'implique pas la réflexivité. Elle n'est pas internaliste au sens où elle ne repose pas sur la condition d'accès réflexif sur laquelle s'appuient les internalistes. Malheureusement, comme je dois l'admettre avec Jean-Baptiste, elle est trop faible. Elle ne fera pas taire le sceptique.

Jean-Baptiste soutient que le scepticisme ne peut pas être congédié sans l'admission d'un principe de « métacohérence », dont la version de base est :

(MC1) Si je ne suis pas justifié à croire que je sais que *p*, alors je ne suis pas justifié à croire que *p*.

et dont il donne les versions appropriées pour la justification *prima facie* (MC2 et MC3). L'argument qui motive ce principe repose sur une version du paradoxe de Moore

(PM) *p* mais je ne sais pas que *p*

à laquelle on serait conduit si l'on admettait à la fois qu'on sait que *P* (en tant que croyance du premier ordre) et qu'on ne sait pas que *P* (comme croyance réflexive du second ordre). Si l'on suit la conception « dogmatiste » de Pryor, que je défends dans *Va savoir!*, il n'y a pas de paradoxe de Moore. Car ce qui est justifié *prima facie* n'est pas une croyance, c'est seulement un apparaître phénoménal : il me semble que j'ai deux mains. Cela ne fait pas une croyance du premier ordre « J'ai deux mains ». Il n'y a donc pas, dans la position « dogmatiste » que je défendais dans *Va savoir!*, une contradiction mooréenne comme *PM*. Jean-Baptiste Guillon cite un texte de Moore qui semble bien souscrire au principe *KK*, et soutient que mon argument dans *Va savoir!* n'est pas aussi mooréen que je le dis, parce que Moore ne dit rien contre le principe *KK*. Mais Moore dit bien quelque chose contre ce principe : il l'attribue au sceptique, qui dit que *p* (j'ai deux mains) sur la base de sa perception et soutient qu'il ne sait pas que *p* : Moore affirme qu'il a deux mains, et présuppose par là qu'il le sait. Moore en fait est l'un des premiers contemporains à avoir avancé l'idée que la connaissance est la norme de l'assertion. Mais si le fait

d'affirmer que p c'est être prêt à se représenter comme *sachant* que P , cela ne revient pas à *dire* que l'on sait que p .

Un autre point que je ne comprends pas bien dans les objections de Jean-Baptiste est le suivant : pourquoi soutient-il que le principe de clôture suppose l'adoption du principe KK ? Un auteur comme Williamson l'admet, sans admettre KK .

J'admets donc bien volontiers que je n'ai pas proposé une réponse satisfaisante au scepticisme dans *Va savoir!*. Pour y répondre mieux, j'aurais dû examiner deux défis : celui du « nouveau malin génie » et le disjonctivisme épistémologique. Et surtout développer plus clairement la réponse au scepticisme formulée par Sosa. Et en effet, dans sa réponse au scepticisme. Sosa, s'appuie sur la connaissance réflexive, par opposition à la connaissance animale. Mais je ne puis développer ce point ici.

Autant je suis persuadé que Jean-Baptiste a mis le doigt sur les difficultés de ma position dans *Va savoir!*, autant je suis peu convaincu par sa position reidienne sur le scepticisme. Telle qu'il la présente, le sens commun nous présente des vérités « inévitables » parce qu'elles viennent de notre nature. Est-ce que cela revient à une forme de naturalisme? Mais le naturalisme ne me semble pas une réponse appropriée au scepticisme. Strawson l'adopte dans *Scepticism and Naturalism* [Strawson 1983], mais ce n'est pas une réponse au scepticisme. La position néo-reidienne développée par Jean-Baptiste est très intéressante, mais si elle est supposée commise au naturalisme, je ne vois pas en quoi elle est une réponse au scepticisme. Le naturalisme congédie le sceptique plus qu'il ne le réfute, à mon sens. Mais préciser cela demanderait plus de place que je n'en ai.

Réponse à Gerhard Heinzmann sur le réalisme et l'antiréalisme

C'est pour moi un grand plaisir de pouvoir lire un texte de mon vieil ami Gerhard, qui a eu l'initiative de ce volume, et d'y répondre. Sa générosité, son inventivité, sa rigueur et son énergie ont apporté énormément à la philosophie française et internationale. Nous nous sommes rencontrés autrefois autour de Jules Vuillemin, dont je suivais les cours depuis 1974, et déjà à cette époque les problèmes qui nous intéressaient portaient sur l'opposition du réalisme et de l'anti-réalisme en philosophie. Vuillemin abordait ces questions dans le cadre de sa grande enquête aux ramifications multiples sur le Dominateur. Il m'avait invité en 1984 à son colloque sur les *Mérites et limites des méthodes logiques en philosophie*, et j'y avais répondu à Dummett. J'essayais alors de défendre contre ce dernier une sémantique vériconditionnelle inspirée de Davidson, et dans ma thèse sur ce dernier j'avais tenté de défendre ce que j'appelais un « réalisme minimal » [Engel 1994]. J'envisageais alors ces problèmes sur la

base de ce que Dummett appelait « la philosophie du langage » – ou la théorie de la signification – et je pensais comme lui et Davidson que la question du réalisme devait être arbitrée par une réponse à la question de la forme d’une sémantique appliquée aux langues naturelles. Je rejetais la sémantique en termes de conditions d’assertabilité de Dummett sur la base d’un certain nombre d’arguments sur ce que c’est que comprendre un langage. Dummett trouvait, à l’instar des intuitionnistes, qu’assigner à des phrases des conditions de vérité impliquait une notion de vérité transcendante aux capacités de compréhension des locuteurs, et qu’il fallait en conséquence assigner aux phrases des conditions d’assertabilité et adopter une conception anti-réaliste de vérité. Je lui opposais qu’une théorie au moins aussi satisfaisante pouvait être formulée sur des bases réalistes, et que le vérificationnisme auquel était engagée la conception anti-réaliste de Dummett était bien peu plausible. Je suis toujours partisan du réalisme en matière de théorie de la vérité et de théorie de la signification, mais je suis aujourd’hui moins sûr que l’on puisse arbitrer les questions métaphysiques à partir de la sémantique. C’est pourquoi dans mon livre *Truth* [Engel 2002] que cite Gerhard, et dans d’autres écrits plus récents sur la vérité, ce que j’appelle « réalisme minimal » repose avant tout sur une conception du savoir, et non sur la seule théorie de la signification. J’y soutiens les thèses suivantes :

1. La vérité se réduit aux platitudes (équivalence, correspondance, objectivité, convergence, syntaxe) que les minimalistes avancent ;
2. mais elle n’est pas simplement un dispositif d’assertion et de décitation ;
3. les porteurs de vérité sont des propositions ;
4. le prédicat de vérité n’est pas ambigu ni relatif : il a un rôle fonctionnel qui est réalisé différemment dans différents domaines ;
5. l’uniformité du prédicat de vérité ne neutralise pas les disputes ontologiques entre réalisme et antiréalisme ;
6. le réalisme vaut dans chaque domaine selon le critère de l’indépendance de nos réponses et de la transcendance de la vérité par rapport à la vérification ;
7. dans chaque domaine la vérité au sens réaliste est la norme de nos enquêtes.

Je suis moins sûr aujourd’hui d’être prêt à défendre (4), l’idée que le prédicat de vérité dénote une propriété fonctionnelle du second ordre réalisable différemment dans différents domaines. Elle me semble trop participer d’une forme de relativisme, même s’il prend le nom de « pluralisme² ». Mais je maintiens en effet une conception réaliste, non épistémique, fondée sur la bivalence, de la vérité. J’invite Gerhard à considérer (3), car il a l’air de penser, suite à Panaccio, que je tiens les porteurs de valeur de vérité pour être les phrases, à l’instar de Davidson. Mais même dans mon livre sur

2. Voir mes essais [Engel 2009b, 2013a, 2015a].

Davidson [Engel 1994], j'admettais avec Horwich que les porteurs sont des *propositions*. Je fausse compagnie à Davidson et à Quine, sans doute aussi à Tarski sur ce point ³.

Mon désaccord avec Gerhard est double. Il l'est d'abord sur le plan métaphilosophique. Si Gerhard souscrit vraiment au pluralisme de Vuillemin, je suis en désaccord avec celui-ci [cf. mon article Engel 2005]. Je ne crois pas que les positions telles que *réalisme/ anti-réalisme*, *nominalisme/ universalisme* en général ni dans les domaines particuliers (en épistémologie, en métaphysique, en éthique) soient affaire de choix et de décision. La théorie qui, en dernière instance, décidera sera celle qui est *vraie*. Quand Gerhard fait allusion à un article de journal [Engel 2016c] où j'oppose que « consensus n'est pas vérité » à un auteur qui soutient le contraire, il n'y a pas seulement incompatibilité de langage : celui qui dit que la vérité est consensus et celui qui dit qu'elle est correspondance aux faits entendent « vérité » au même sens, mais en donnent des théories opposées, dont l'une est vraie et l'autre fausse. Même au plan métaphilosophique, je suis bivalentiste. Je pense aussi que la conception constructiviste de la vérité et la conception réaliste sont commensurables, et que l'une est fausse, et l'autre vraie.

Gerhard est un antiréaliste, mais pas de l'espèce néo-intuitionniste dummettienne. Il pense, à l'instar de son maître Kuno Lorenz, que la vérité est une sorte d'assertabilité, mais *via* des dialogues constructivistes, qui conduisent à rejeter les principes logiques classiques. Je pense que la vérité est la correspondance, et que les énoncés ont des conditions de vérité classiques. Cela nous met de part et d'autre de la barrière, chacun avec ses armes et ses armures. Mais malgré le caractère pérenne de cette dispute, et le fait que l'on n'ait toujours pas mis d'accord les protagonistes, je pense qu'elle pourra être résolue : l'un de nous aura tort, et l'autre raison. Mais nous ne renverserons pas les tables en un jour ni ne brûlerons les châteaux forts de l'autre. Je suis bien conscient que le réaliste en sémantique, en ontologie et en épistémologie doit avoir d'aussi bons systèmes logiques que l'antiréaliste, et je dois avouer que les sémantiques des mondes possibles à la Lewis et Kripke, ou à la Tarski-Davidson, ont marqué le pas face aux sémantiques de théorie des jeux de Hintikka et d'autres sémantiques non vériconditionnelles, et dans la tradition Lorenz-Lorenzen que Gerhard favorise. Mais je continue à penser, comme David Lewis, qu'« une sémantique sans conditions de vérité n'est pas une sémantique » [Lewis 1972].

Gerhard semble penser que je justifie mes thèses sur la vérité par le recours au langage ordinaire. Non : je ne recours aux sens usuels du mot vrai que parce que je considère que toute conception de la vérité doit rendre compte de ce que David Wiggins et Crispin Wright appellent les « marques » ou platitudes de la vérité (évoquées ci-dessus). Si l'on n'accepte pas ces traits communs, comme l'équivalence de *p* et *il est vrai que p*, ou qu'un énoncé vrai correspond aux faits,

3. Le programme sémantique de Davidson est étroitement lié à l'idée que l'interprétation part de *phrases*. Je vois mal aujourd'hui comment souscrire à ce radicalisme.

alors on court en effet le risque de parler d'autre chose que de la vérité, ou d'en avoir une conception révisionniste, comme c'est le cas pour les intuitionnistes, les constructivistes et les vérificationnistes, qui ont une conception épistémique du vrai. L'antiréaliste (comme Dummett et Wright) accepte ces marques, qu'il tient comme propres au concept de vérité (analytiquement contenues en lui, pour parler kantien). Mais il en donne une explication différente de celle du réaliste. Par exemple, pour Wright l'objectivité du vrai s'explique par la surassertabilité, et la correspondance est une conséquence de l'équivalence. L'idée lorenzenienne de vérité comme terme d'un dialogue qu'évoque Gerhard semble proche de cette notion de surassertabilité. Il tient la position antiréaliste comme la position par défaut. Mais il fait plus que Wright, qui veut, à partir de sa conception minimaliste du vrai et à partir de ce postulat du caractère épistémique du vrai, expliquer les traits « réalistes » du concept de vérité (correspondance, objectivité). Gerhard refuse simplement le réalisme. Il rejette l'idée de vérité inconnaissable. Pour lui, comme pour les antiréalistes, toute vérité est *connaissable*. Et si je comprends bien, il rejette aussi la bivalence et le tiers exclu.

Il est clair que nous ne pouvons pas simplement nous opposer à coup d'intuitions contraires, les miennes réalistes, les siennes antiréalistes, ni à coup d'accusations de faire, explicitement ou non, de la métaphysique (Gerhard pense que l'on doit exclure les thèses métaphysiques, et moi je pense qu'elles sont parfaitement sensées). Il y a trois méthodes possibles en philosophie, selon moi. Il y a d'abord le recours aux intuitions, soit au sens mentaliste du terme, soit au sens linguistique du terme, en examinant le langage ordinaire et le sens des concepts courants et partagés par tous. Il y a ensuite la méthode axiomatique : construire un système logique, avec une syntaxe et une sémantique, qui incorpore un certain nombre de thèses. Il y a enfin la méthode de l'argument et de l'inférence à la meilleure explication. Les trois méthodes me semblent nécessaires, et aucune n'est suffisante. Si l'on ignore le sens courant des mots et leurs implications usuelles, on aboutit à des aberrations (comme la philosophie française nous en montre quantité d'exemples). Le sens commun est un arbitre essentiel du sens tout court. Cela ne veut évidemment pas dire qu'il est le seul arbitre et l'arbitre final et encore moins que je souscris à la méthode et aux thèses de la philosophie du langage ordinaire. La méthode logico-sémantique est très importante, et souvent féconde : on voit ce qui s'ensuit de quoi, et si une thèse formalisée produit des contradictions, alors on peut soupçonner une incohérence. Mais elle a aussi ses défauts, notamment l'arbitraire : comment sait-on que le formalisme traduit réellement le sens des thèses⁴ ? La troisième méthode me semble la meilleure. C'est celle de la plupart des philosophes analytiques. On éprouve une thèse au sujet d'un certain phénomène ou sujet (la nature de la vérité, de la connaissance, de la perception, de l'esprit, de la justice, etc.), à la fois par l'intuition et par le formalisme, et on donne une théorie qui produit la meilleure explication des

4. J'ai critiqué les abus des méthodes formelles dans [Engel 2010].

intuitions et du formalisme, sur la base d'arguments. Beaucoup de philosophes, surtout en France, procèdent autrement, en ayant recours à l'histoire de la philosophie. Je n'ai rien contre, à condition de traiter cette dernière comme une sorte de jurisprudence pour des jugements de vérité, et pas, à la manière de Gueroult et Vuillemin, comme des systèmes fermés et non évaluables du point de vue aléthique⁵.

Alors que dire au sujet des vérités inconnaissables et du concept de vérité qui leur est associé, sur lesquels Gerhard et moi nous opposons ? Il y a divers arguments que l'on peut tester par la méthode réfutative, qui consiste à arguer en faveur d'une thèse en montrant les contradictions de la thèse opposée. Par exemple, il y a l'argument de Fitch : la thèse anti-réaliste selon laquelle toute vérité est connaissable implique que toute vérité est connue, ce qui est absurde. Bien sûr l'argument de Fitch peut être contré. Ou encore il y a la thèse de Gödel, selon laquelle il y a des vérités dans un système formel équivalent à l'arithmétique élémentaire dont on sait que ce sont des vérités, mais que l'on ne peut pas prouver. Bien sûr le constructiviste a aussi des moyens de contrer l'argument de Gödel. Ou encore, il y a l'argument de Chomsky (en partie aussi de Thomas Nagel), selon lequel il y a des vérités sur l'esprit que nous ne pourrions jamais connaître. Ou bien encore, il y a l'argument de Williamson selon lequel aucune connaissance n'est « lumineuse », et sa thèse « épistémique » au sujet du vague : il y a des frontières précises dans les entités vagues, mais nous ne les connaissons pas. Aucun de ces arguments n'est suffisant, mais cumulés, ils peuvent servir de base à un réalisme, tout comme l'analyse de la connaissance que, toujours en suivant Williamson, j'ai proposée dans *Va savoir !* [Engel 2007c]. À cela j'ajouterai qu'il y a aussi la sémantique vériconditionnelle, et la logique classique, bivalente. Elles sont contestées, mais les arguments pour les rejeter ne me semblent pas convaincants. Par exemple, je ne comprends pas le dialéthisme de Priest.

Gerhard trouvera ces arguments peu convaincants et dogmatiques. Je les trouve, pour ma part, raisonnables même s'ils sont en effet assez radicaux. Il reformulera la logique et la sémantique, à la Lorenzen. Il adoptera un concept de vérité épistémique fondé sur la convergence des arguments. Il aura de la sympathie pour le pragmatisme. J'avoue pour ma part m'en tenir à la logique classique, et adhérer à elle pour des raisons à la fois philosophiques et méthodiques : plus on s'en éloigne, moins on sait de quoi on parle. Je rejette le pragmatisme, même si j'ai de la sympathie pour certaines propositions de Ramsey et de Peirce. J'adopte une conception correspondantiste de la vérité. *Lassen Sie uns zustimmen zu widersprechen.*

5. Une idée que j'emprunte à Hide Ishiguro [Ishiguro 1980], et que j'ai jadis défendue dans [Engel 1997].

Réponse à Cyrille Imbert sur les modèles et les simulations

Je me sens assez peu digne du véritable traité d'épistémologie de l'explication scientifique qu'a écrit Cyrille Imbert pour ce volume, bien que j'aie souvent enseigné la philosophie des sciences et quelquefois écrit à son sujet⁶. Son analyse détaillée du rôle des simulations en science aborde des questions essentielles, dans un contexte où, notamment avec l'omniprésence des données numériques traitées par des ordinateurs dans les sciences contemporaines, ce rôle est devenu prééminent au point qu'il semble modifier ce qu'on est en droit d'attendre d'une explication scientifique. Cyrille Imbert fait des distinctions très utiles entre simulations et modèles, entre description phénoménologique d'un système et simulation, et il entre en profondeur dans la question du rôle que les simulations jouent dans les explications, la causalité, et le traitement de l'information. Il montre, à mon avis de manière convaincante, que les simulations peuvent participer à part entière à des explications scientifiques *bona fide*. Ce que je n'ai pas bien compris, dans son analyse, sont les points suivants :

1. Si les simulations, sont, comme leur nom l'indique, des entités représentant des phénomènes par similitude ou par ressemblance, sans être littéralement vraies, quels sont leurs critères de correction ? Peut-on mesurer, par des échelles numériques de similitude, leur degré de ressemblance au réel ? Comment, si elles sont des simulations, peuvent-elles être *vraies* ?

Une simulation, tout comme une loi, un modèle ou un énoncé, peuvent être vrais, approximativement vrais, faux mais en conformité aux phénomènes ou contraires à ce que sont les phénomènes. [Imbert, ce volume, p. 53]

La vérité n'a pas de degrés. Notamment, si des simulations sont supposées figurer à titre de prémisses dans des explications déductives-nomologiques, elles sont supposées être vraies (sans quoi il ne peut y avoir déduction). Si elles ne le sont pas, comment peut-il y avoir explication D-N ?

2. Quelle est la relation entre les simulations et les idéalizations ? Notamment McMullin a distingué deux sortes d'idéalizations, selon que la simplification porte sur la représentation conceptuelle de l'objet, qu'il appelle une idéalisation construite, par opposition à une idéalisation de la situation elle-même, qu'il appelle l'idéalisation causale. Une simulation n'est pas une idéalisation, mais toutes deux visent à ce que Bachelard appelait des connaissances approchées. Approchées jusqu'à quel point ?

6. Notamment au sujet de la psychologie [Engel 1996, 2012a].

3. Quelle est la relation entre les explications par simulation et les explications probabilistes ?
4. Cyrille Imbert montre toute la distance entre les explications déductives-nomologiques et les explications par simulations. Il dit très justement que ces dernières sont, selon un terme de Hempel, des « esquisses d'explication ». Mais est-ce que cela signifie qu'elles sont destinées, *ultima facie*, à s'incorporer dans des explications nomologiques un peu comme quand Stuart Mill, dans son *System of Logic* [Mill 1843], nous disait, à propos des sciences sociales, qu'elles ne fournissent pas de lois, mais seulement des lois *ceteris paribus* comme en météorologie, qui pourraient en dernière instance être incorporées dans des lois strictes ? Ou bien leur statut d'incomplétude est-il constitutif et définitif ?
5. Cyrille Imbert soutient à juste titre qu'il n'y a pas d'explication sans causalité. Il soutient, si je comprends bien, comme David Lewis [Lewis 1987], qu'une explication causale implique une « histoire » et une narration. Mais nombre de théoriciens de l'explication causale soutiennent qu'il ne peut y avoir de cause sans mécanisme (cela me semble particulièrement important en psychologie et en sciences sociales). Je ne vois pas bien où, dans les simulations, peuvent figurer les mécanismes.
6. Mais la question principale que j'aimerais poser à Cyrille Imbert, et qu'il n'aborde pas explicitement ici, est celle de savoir si les simulations peuvent réellement expliquer si l'on n'a pas une *théorie* d'arrière-plan, autrement dit si les simulations (tout comme les autres types de représentations scientifiques « intermédiaires », entre théorie et expérience, telles que les modèles, les idéalizations et les expériences de pensée) peuvent réellement fonctionner sans qu'on ait un ensemble de lois et de principes déductifs au sens classique permettant de les unifier. Cette question est liée à une autre, plus générale encore. Les philosophes qui insistent sur ces représentations intermédiaires nous disent souvent que les théories scientifiques ne sont pas vraies, que les lois de la physique « mentent » (Cartwright), et qu'on ne peut pas croire aux théories, mais seulement les accepter (Van Fraassen). Autrement dit, ils sont antiréalistes, pragmatistes, et instrumentalistes quant à la portée ontologique de la science. Est-ce que Cyrille Imbert s'inscrit dans cette lignée antiréaliste ? Si oui, alors, je suis en désaccord avec lui, ayant souvent défendu le réalisme scientifique [Engel 2002], [Engel 2012c], [Engel 2017].

Reply to Diego Marconi on thought experiments

In the community of analytic philosophers which first existed through the efforts of a small group of people gathered around Kevin Mulligan, Barry Smith and Peter Simons some thirty years ago, and which led to the formation of the European Society for Analytic Philosophy, Diego Marconi is one of those to whom I feel the closest. We share essential elements—a Latin background (as Hume might have put it, moral causes are the same for all philosophers aspiring to reason but physical causes may differ), the sense that intellectual life would be better in our respective countries if we stopped giving preference to our own national traditions and finally the feeling that we do not like a world dominated by a stereotyped American culture, both in philosophy and in ordinary life. All of this makes us, for better or worse, European philosophers, and I like to think that we have been the *carbonari* of analytic philosophy. Have we succeeded in creating a Republic of Reason within the post-post-modernist Europe? I am unsure but even when our ideals fail to meet reality, something at least remains, namely friendship which I find a suitable reward for our failed efforts.

In Diego's work I particularly appreciate his non-dogmatic Wittgensteinianism. Although he is very committed to Wittgenstein's philosophical outlook, he does not consider this standpoint to automatically close off the space of reasons [see my essay Engel 2007b] and to require the adoption of a purely quietist and deflationist stance in philosophy. Many philosophers inspired by Wittgenstein take the view that all philosophical problems are just conceptual knots which stem from a bad use of language and that all metaphysical issues are nonsensical. This is the case in particular for issues about modality. According to what one might call the classical Wittgensteinian line (represented for instance by Peter Hacker), there is no other necessity than linguistic and conceptual necessity and no other possibility than conceptual possibility. I disagree. My first work in philosophy was on Kripke [Engel 1985] who convinced me that one must distinguish conceptual necessity (or apriority) from metaphysical necessity and the epistemic *a priori* from the semantic *a priori*. Williamson's work, of which I approve at 80%, defends these distinctions and takes modal metaphysics as a serious business as do most analytic philosophers today. One of his claims which I approve of is discussed here by Diego, namely that thought experiments deal with metaphysical, hence mind-independent, possibilities. As I understand Diego here, he agrees with Williamson and myself that at least *some*, but not all, thought experiments deal with metaphysical possibilities. In my view, Williamson fails to show that all thought experiments are about metaphysical possibilities. Some, like Gettier's examples, are reconstructed as modal claims about knowledge or the thought experiments on personal identity, but not all. Thus I would say that Strawson's thought experiment

in chapter II of *Individuals* [Strawson 1958] about the possibility of a purely auditory world of sounds is typically about our concepts and the limits of our conceptual structure. It is in fact a thought experiment which is specifically devised to argue in favour of a Kantian idea, namely that without a concept of space (or an *a priori* intuition, to speak in Kantian terms), no objective world would be possible, in the sense of *thinkable*. In my view, a number of analytic philosophers who discuss thought experiments tend to forget that these are an integral part of philosophical arguments rather than “puzzles” which can be examined independently of the philosophical claims they are meant to sustain. This is typically the mistake of the so-called experimental philosophers who believe that we can test them against our ordinary “intuitions” and that if these intuitions are unreliable then our philosophical arguments fail. Now to admit that at least some thought experiments are “metaphysical” and others are “conceptual” is one thing but to understand clearly the nature of these two metaphysical and conceptual dimensions is quite another.

Réponse à Jacques Morizot sur la connaissance littéraire

Je remercie Jacques Morizot d’avoir prêté attention au chapitre, dans mon livre sur Benda [Engel 2012c], où je discute les vues de l’auteur de *La France byzantine* [Benda 1945] sur la littérature, et essaie de défendre à son instar la thèse selon laquelle il y a une connaissance littéraire, et que la littérature est, sinon toujours, du moins capable de faire, œuvre de connaissance.

Jacques Morizot exprime des réserves sur la philosophie comme sur la critique littéraire de Benda que j’ai rencontrées souvent quand je me suis mis à m’intéresser à cet auteur. Je conçois très bien qu’il trouve que les romans proprement dits de Benda (*L’Ordination* [Benda 1913] et *Les Amourandes* [Benda 1922]) ne soient pas des chefs-d’œuvre et que ce ne sont pas eux qui lui donnent autorité pour passer des jugements sur les goûts littéraires de son temps, ce que leur auteur reconnaissait volontiers. En revanche, je suis surpris qu’il ne goûte pas non plus ses mémoires (*La Jeunesse d’un clerc, Un régulier dans le siècle, Exercice d’un enterré vif* [Benda 1968]), ni qu’il ne soit sensible à la qualité littéraire de ses essais. Si l’on tient des textes comme *L’Avenir de la science* [Renan 1890], *Monsieur Teste* [Valéry 1927], *Corydon* [Gide 1929], *Les Fleurs de Tarbes* [Paulhan 1941] ou *L’Espace littéraire* [Blanchot 1955] comme des œuvres littéraires, je ne vois pas pourquoi on ne traiterait pas les essais de Benda au même titre, et même à plus haut titre, puisque, pour prendre son critère, ceux-ci enrichissent plus la pensée que ceux-là. Et surtout, je suis étonné qu’il ne discute pas les arguments de Benda (une fois, comme j’ai essayé de le faire, qu’on les a reconstruits) ni ceux que j’ai esquissés à partir de lui.

Je suis parfaitement d'accord avec Jacques Morizot que la réponse à la question : « Une œuvre littéraire est-elle capable d'être œuvre de connaissance ? » n'admet pas, de prime abord, une réponse univoque. D'abord parce que cette question est souvent ambiguë. Beaucoup de gens la prennent au sens suivant : « Une œuvre littéraire est-elle capable de *contribuer* à la connaissance ? » La réponse est évidemment oui, et cela peut prendre des formes variées, qui ont été très souvent discutées. Les fictions littéraires peuvent contribuer à la connaissance en élargissant les possibilités de notre imagination, de nos concepts, voire de notre sensation. Elles peuvent aussi nous « donner à penser » en mettant en scène des idées, incarnées dans les formes sensibles. Enfin, elles peuvent nourrir, comme on dit, la réflexion, le plus souvent morale, en nous donnant des *exempla*, des thèmes, ou des situations. Et en ce sens, elles peuvent *enrichir* nos conceptions quant à, par exemple, la nature du raisonnement pratique et des conflits moraux, comme l'ont soutenu à divers titres Murdoch et Nussbaum. En ce sens personne ne nie que les œuvres littéraires puissent avoir un *impact* ou une charge *cognitive*. Ensuite, si l'on admet cela, et si l'on ne coupe pas totalement l'œuvre de fiction de cette visée, cet impact cognitif dépend beaucoup des genres littéraires, et il y a des degrés même au sein des genres : il y a des romans qui sont des œuvres de pensée, comme ceux de Proust et de Musil, mais il y a aussi des œuvres se présentant comme des essais qui n'en sont guère, comme *Paludes* [Gide 1895] ou *L'Arrière-pays* [Bonnefoy 2001]. Enfin, comme le note Morizot, il y a toute la différence entre le texte, ce qu'il dit, et son interprétation par les lecteurs, qui rend le *contenu* même de cette charge cognitive souvent incertain, indéterminé, et qui est l'un des arguments principaux des anti-cognitivistes en matière de littérature.

Le cognitivisme littéraire, tel qu'il est défendu par Benda, soutient une thèse bien plus forte et bien plus audacieuse que celle selon laquelle il y aurait une charge, ou des implications cognitives, dans les œuvres littéraires, et qui ferait qu'elles « donnent à penser ». Bien souvent, quand on dit qu'on « apprend » quelque chose d'un roman, d'une pièce de théâtre, d'une œuvre de fiction, c'est cette thèse faible que l'on a en vue. On veut dire que lire des romans et des fictions (le cas de la poésie est différent, comme l'avait bien vu Benda, qui lui consacra un livre, *Du poétique* [Benda 1946]) augmente notre stock de *croyances*, ou bien les rend plus cohérentes, ou accroît nos possibilités conceptuelles. Peut-être même la littérature permet-elle de *justifier* ces croyances. C'est un peu ce que veut dire Lamarque quand il parle de « consolidation cognitive » [Lamarque 2008]. Mais bien peu acceptent l'idée qu'elle nous donnerait des *croyances vraies justifiées*, c'est-à-dire ce que l'on appelle, quand on a lu Platon et un peu d'épistémologie, des *connaissances*. Selon le cognitivisme littéraire *dur*, la littérature est capable de produire des connaissances au sens où cette notion implique la *vérité* et la *preuve*, au même titre que ce que l'on appelle des connaissances scientifiques dans les sciences de la nature, ou dans les sciences de l'homme, comme l'histoire ou l'économie. Or, c'était la thèse de Benda, qu'il appelle pour sa part *intellectualisme*. Elle

paraît absurde. Même le plus naturaliste des romanciers prétendant faire du roman expérimental, même ceux qui, à l'instar de Paul Bourget, crurent faire des romans d'observation psychologique, même les pires réalistes socialistes de l'époque stalinienne, même ceux qui prendraient au mot Lukacs, ne crurent jamais à cette forme littéraire de cognitivisme littéraire. Benda lui-même, bien qu'il parle quelquefois du caractère « scientifique » des œuvres classiques (Molière, La Bruyère, La Fontaine) par provocation, ne va jamais jusque là. Il y a de nombreux arguments pour nier que les œuvres de fiction, et littéraires en général, puissent jamais exprimer des vérités, au sens propositionnel du terme. L'un de ces arguments, sur lesquels insistent Lamarque & Olsen dans leur classique *Truth, Fiction and Literature* [Lamarque & Olsen 1994], est celui de la paraphrase : cela n'aurait aucun sens de « traduire », à partir de la prose romanesque, « ce que dit » cette prose en une prose qui puisse faire l'objet d'une évaluation en termes de connaissance. L'idée n'est pas simplement que les romans à message sont ennuyeux ou vains, mais qu'ils ne sont même pas *possibles* : forme et contenu sont bien trop indissociables. Morizot semble tenir cet argument comme suffisant pour suggérer qu'on doit se retrancher vers la thèse faible de l'impact cognitif, en rejetant la thèse dure. Il suggère les options possibles : parler de connaissance qualitative (quel effet cela fait), ou parler de connaissance conceptuelle, ou de connaissance modale de possibilités (c'était la thèse de Musil, c'est souvent ce que l'on veut dire quand on compare la littérature aux expériences de pensée). Je discute ces diverses possibilités dans [Engel 2012c, chap. 5]⁷, et surtout une dont Morizot ne parle pas, qui a eu récemment beaucoup de succès : l'idée que la connaissance littéraire serait une forme de connaissance pratique. C'est la thèse de Nussbaum, et c'est celle de Bouveresse (pour autant que l'on puisse discerner une thèse explicite dans son livre *La Connaissance de l'écrivain* [Bouveresse 2008]). Mais comme ces auteurs distinguent fortement connaissance propositionnelle et connaissance pratique, leur thèse revient à nier le cognitivisme dur ou l'intellectualisme. Or je suggère qu'on peut défendre cette thèse, en empruntant à la fois à Benda des arguments et en en proposant d'autres qu'il ne donne pas. Ne voulant pas me répéter, je ne fais que les esquisser.

Le premier est que si la littérature n'exprime pas littéralement des vérités (donc paraphrasables) elle peut les exprimer indirectement. Ces vérités ne sont pas des vérités particulières, mais des vérités *générales*. Peut-être pas des lois, mais des généralisations suffisamment robustes, portant sur la nature et la psychologie humaines, et tout particulièrement sur les sentiments et les émotions. En lisant des œuvres littéraires nous apprenons ce genre de vérités. Nous ne les apprenons pas directement, et elles ne sont pas directement exprimables, car il faut interpréter, et se livrer à tout un travail herméneutique. Mais contrairement à un lieu commun qu'Umberto Eco a répandu, l'interprétation n'est pas illimitée, et même si certaines œuvres littéraires se présentent comme

7. Et dans d'autres essais comme [Engel 2013e, 2016b].

illisibles, toute grande œuvre est lisible *in fine*, même si elle ne l'est quelquefois qu'une génération ou deux plus tard.

Le second est que la connaissance apportée et transmise par la littérature est bien une connaissance pratique. Mais on fait une erreur sur la connaissance pratique si l'on tient celle-ci comme excluant la connaissance propositionnelle. Dans [Engel 2012c], je suggère que l'on peut s'appuyer ici sur les arguments de Stanley et de Williamson pour soutenir que la connaissance pratique est au moins partiellement propositionnelle.

Le troisième est que cette connaissance est essentiellement une connaissance normative. Non seulement c'est une connaissance morale (et en ce sens je suis d'accord avec Nussbaum, mais pour des raisons totalement différentes des siennes), mais c'est une connaissance des *valeurs intellectuelles*, qui sont au moins tout aussi importantes que les valeurs morales. D'où l'importance de l'analyse des vices intellectuels dans une grande partie de la littérature à laquelle s'intéresse Benda, et qu'il pratique : stupidité, snobisme, dilettantisme, etc. Benda s'intéresse à la satire et est lui-même un satiriste. Or qui dirait que la satire ne fait pas partie de la littérature⁸ ?

Je sais que ces thèses sont contestables et demandent à être développées. Elles reviennent sans doute à une forme affaiblie de la thèse intellectualiste dure. Mais ces thèses restent intellectualistes. Si elles pouvaient être approfondies, elles donneraient à mon sens un appui certain au cognitivisme que défendait Benda. Et peut-être dissiperait-elles le scepticisme de Morizot, à la fois quant à la valeur littéraire et à la valeur philosophique de l'œuvre, à mon avis hautement essentielle, de Julien Benda.

Réponse à Roger Pouivet sur l'éthique de la croyance

J'ai toujours été étonné et ravi de pouvoir discuter mieux avec un philosophe croyant et défenseur de la foi religieuse par l'argument comme Roger Pouivet qu'avec des philosophes ayant les mêmes convictions que lui mais parlant un langage que je ne comprends le plus souvent pas, notamment celui de l'herméneutique heideggerienne. C'est que Pouivet est un thomiste, qui comme l'Aquinate pense que l'on ne peut pas séparer foi et raison, et que si l'on veut respecter la vérité et convaincre, on doit être clair, y compris dans les matières obscures comme celles de la foi. Donald Davidson, pourtant peu suspect d'être croyant, m'a dit une fois au sujet de Thomas sur l'incontinence : « He is incredibly good ! » Pourquoi la théologie chrétienne a-t-elle cessé à un moment de parler le langage que parlaient encore Jonathan Edwards ou Newman, pour parler celui de Heidegger et de Gadamer ? Pourquoi lis-je avec plus de profit sur ces sujets Bochenki, Geach, Swinburne et Plantinga qu'Urs

8. C'est ce que j'ai soutenu dans [Engel 2008].

von Balthasar et Jean-Luc Marion ? Parce que les premiers, et non les seconds, parlent (à peu près) le même langage que les auteurs de mon Panthéon, celui de Bolzano, Leibniz, Brentano, Russell, Moore ou Dummett. Cela permet au moins de voir où ils se trompent. Cette différence des langages, quand on parle de religion, fait écho à ce que Van Inwagen appelle, parlant de Clifford, la « thèse de la différence », c'est-à-dire la différence entre croyance religieuse et croyance ordinaire : parce que la croyance religieuse est spéciale, elle ne doit pas obéir aux mêmes critères que ceux que l'on exige de la croyance ordinaire. Selon cette thèse les croyances religieuses sont spéciales parce que *ce ne sont pas des croyances du tout*. Selon cette option, la foi n'est pas la croyance, et on ne peut pas exiger d'elle qu'elle se conforme à la connaissance, au sens où cette dernière requiert des preuves et de la vérité. Je soupçonne beaucoup de conceptions de la foi religieuse de reposer sur cette présupposition. C'est par exemple la position de nombreux fidéistes, comme Kierkegaard, Newman, et Wittgenstein. Ce dernier ne disait-il pas : « Le mot "croire" a causé des malheurs effroyablement grands dans la religion⁹ », voulant dire par là que la croyance religieuse ne peut pas obéir aux mêmes critères que la croyance ordinaire. C'est aussi la position de Dummett, Van Inwagen et... Pouivet, mais sans doute aussi celle de Plantinga, qui, quant à eux, refusent cette thèse, mais en contraposant : selon eux, il n'y a pas de différence dans les critères pour les deux types de croyance, et c'est parce qu'on ne soumet pas la croyance ordinaire à des critères stricts qu'on ne doit pas *non plus* soumettre les croyances religieuses à des critères stricts. Leur argument est que si l'on appliquait à la lettre le principe de Clifford à toutes les croyances, il faudrait aussi rejeter les croyances ordinaires, à la manière du sceptique, ce qui est absurde. Il y a une forme de savoir ou de connaissance – méritant de plein droit ce nom – qui ne se soumet pas aux critères évidentialistes. C'est la thèse défendue de diverses manières par les épistémologies réformées (Plantinga, Alston, Wolterstorff) et certaines épistémologies thomistes, dont Pouivet est lui-même proche, même si j'ai l'impression ici que son thomisme n'est pas tout à fait orthodoxe, et se mâtine de calvinisme de l'Indiana. Car il m'avait semblé que, bien que l'Aquinat distingue clairement foi et raison, il espérait néanmoins que la foi soit épaulée par la raison dans la recherche de preuves.

Je défends pour ma part la thèse opposée à celle de la différence, ce qu'on pourrait appeler la « thèse de l'identité » entre la croyance religieuse et la croyance ordinaire. Selon cette thèse, qui n'est qu'une version du principe évidentialiste, les croyances religieuses sont soumises aux mêmes critères évidentiels que les croyances ordinaires. Si les secondes manquent de justifications, les premières n'en manquent pas moins. Et si les premières peuvent devenir des connaissances, les secondes ont autant de titres à le devenir. Swinburne, sauf erreur de ma part, défend cette même idée. Sauf que selon moi, les croyances religieuses ne sont pas du savoir, alors que les croyances ordinaires peuvent l'être : par exemple je suis bien plus certain et connaissant qu'il y a un monde

9. Cité par Bouveresse, dans [Bouveresse 2014].

extérieur que je le suis de ce qu'il y a un Dieu. Il semblerait donc que je doive être en accord avec Roger! Mais il faut ici prendre garde que ces thèses ne sont pas descriptives de ce que seraient les croyances religieuses – qui nierait qu'il y ait, psychologiquement et anthropologiquement, des différences entre le croyant religieux et le croyant ordinaire? Ce sont bien plutôt des thèses *normatives* : les critères et les modes de validation des croyances ordinaires et des croyances religieuses doivent être les mêmes. Ils tiennent au fait que les deux types de croyance doivent respecter les critères évidentialistes des raisons suffisantes et de la vérité (une croyance n'est légitime que si elle a des raisons suffisantes et est susceptible d'être vraie, et même susceptible de pouvoir être une *connaissance*). Ce sont des conditions nécessaires pour identifier un état comme une croyance. Si on les rejette, on doit revenir à la thèse de la différence, et traiter la « croyance » religieuse comme unique en son genre. Sauf erreur de ma part, les partisans de la théologie naturelle, comme Paisley et Swinburne, et ceux de la théologie rationnelle, comme Anselme et Hartshorne, cherchent des *preuves* et des *justifications* de leur foi. Ils voudraient qu'elle soit *savoir*. Je suis parfaitement en accord avec eux : c'est ce que doit viser la croyance religieuse si elle doit être *croyance*. Malheureusement, ces preuves échouent (j'ai lu mon Mackie, mon Sobel et mon Oppy ([Mackie 1982], [Sobel 2004], [Oppy 2006, 2013]), et ils m'ont convaincu, et, nonobstant mon accord avec Swinburne sur l'évidentialisme, je n'arrive pas à trouver probant son argument probabiliste). Il s'ensuit que la foi n'est pas un savoir, et même qu'elle ne peut pas se baser sur un savoir. Mon argument est un simple *modus tollens* : si *croyance religieuse légitime*, alors *raisons évidentielles de croire*, or *pas de raisons évidentielles de croire*, donc *pas de croyance religieuse légitime*. Ma thèse est encore plus forte : si la croyance religieuse ne peut atteindre au statut de *savoir*, alors la croyance religieuse n'est pas légitime ; elle ne peut atteindre ce statut, par conséquent elle n'est pas légitime.

Roger Pouivet déplace la discussion de la notion de *connaissance* à celle de *rationalité*. Mais, selon moi, la rationalité (ou la justification rationnelle) d'une croyance n'est pas suffisante, et une croyance justifiée rationnellement n'est pas pour autant une connaissance. On n'a des raisons suffisantes que si ces raisons sont au moins susceptibles de nous conduire au savoir. Et savoir ou connaître suppose la vérité de la croyance, en même temps que son caractère garanti. Autrement dit, je mets la barre très haut (normal, c'est du Très Haut qu'il s'agit). Pouivet (et sans doute Van Inwagen) me diront que je la mets si haut que je risque le scepticisme – ici le scepticisme religieux. Il m'oppose le fait qu'il y a bien des croyances, religieuses ou pas, que nous acceptons sans discuter, sur la seule base de la confiance – je ne sais trop si Pouivet souscrit au *sensus divinitatis* des calvinistes – et que si l'on devait exiger d'elles qu'elles soient du savoir, alors on ne croirait jamais. Le petit enfant qui fait sa prière¹⁰, l'élève qui écoute le professeur, la cliente qui fait confiance à son poissonnier –

10. Je suis pour ma part très ému par *A Child's Garden of Verses* [Stevenson 1905]. Mais une chose est cette émotion et cette affection pour ce livre, autre chose le fait de croire en Dieu.

j'ajouterais, sur un ton humien, le quidam qui s'attend à ce que le soleil se lève – croient sans savoir. Leurs croyances ne sont-elles pas légitimes ? Ma réponse est : non, mais cela n'empêche pas qu'ils croient, et que ces croyances soient très utiles pour la vie. Mais en effet, ils n'ont pas le droit de croire. En bref, je ne crains pas d'épouser le scepticisme religieux. Mais Pouivet et Van Inwagen me diront que je mets le doigt dans l'engrenage du scepticisme tout court. *Nego consequentiam*. Car la conception de la connaissance que j'adopte vise précisément à noyer le scepticisme dans l'œuf.

Roger Pouivet pense que le droit de croire dont il est question dans mon article est basé sur des devoirs ou des obligations épistémiques, et que je conçois ces obligations épistémiques, à l'instar de Clifford, comme un sous-ensemble des obligations morales. Il n'en est rien : je ne souscris pas à une conception déontologique de la justification, et encore moins à une inclusion de l'épistémologie dans l'éthique. La conception déontologique de la justification est internaliste, et je n'accepte pas l'internalisme épistémologique, du moins pas sous la forme de la thèse selon laquelle l'accès interne à nos croyances est une condition nécessaire de la justification. Dans *Va savoir!* [Engel 2007c], j'ai essayé de défendre une conception complexe, selon laquelle a) la condition nécessaire de la connaissance n'est pas la justification au sens internaliste, b) mais la fiabilité (externaliste), bien que c) nous puissions avoir un statut épistémique positif en étant seulement *autorisés* (*entitled*, et non pas obligés) à croire. Ce statut n'est, selon moi, pas suffisant. J'essayais alors de combiner l'externalisme avec certains éléments internalistes. J'ai à présent des doutes sur la notion d'*entitlement*. Je préfère combiner les éléments externalistes et internalistes dans la connaissance à la manière de Sosa. Mais cela ne revient nullement à accepter la conception déontologique de la justification. La conception que j'adopte est celle, défendue par plusieurs auteurs (dont Williamson), selon laquelle il y a une norme de la croyance (le savoir). Cette norme est implicite dans la maîtrise que nous avons du concept de croyance. Elle *peut*, dans les contextes de délibération doxastique, prendre une forme prescriptive ou déontologique. Mais ces contextes ne sont pas la majorité de ceux dans lesquels nous formons des croyances. Je distingue la norme du croire, qui est selon ma conception incluse dans le concept de croyance, et la *régulation* de cette norme. Or cette régulation – qui n'est pas prescriptive – peut se faire sans que l'agent intériorise la norme ni même la considère réflexivement – contrairement à ce que dit la théorie déontologique. Elle se fait par la reconnaissance par l'agent que la meilleure réponse à la question : « Est-ce que je crois que *P* ? », est simplement « *P* ». La norme est celle de vérité, mais plus profondément celle de connaissance.

Je refuse donc cette prémisse de Pouivet : demander des raisons suffisantes de croire, c'est adopter la conception déontologique. Je crois que Pouivet a une conception trop étroite des raisons. Selon moi, avoir une raison authentique c'est être en position de savoir, pas seulement de croire. À l'instar de Parfit, j'adopte une conception *factive* de la notion de raison [cf. Engel 2015b]. Avoir une raison en ce sens c'est savoir une raison de *savoir*. Parce qu'il

adopte une conception internaliste des raisons, Pouivet trouve que les raisons, l'*evidence*, ne sont pas des raisons suffisantes de croire ou de ne pas croire. Il nous propose de renverser la charge de la preuve : croire d'abord, demander des raisons ensuite. Il s'appuie sur une version de la notion d'autorisation épistémique : il y a des croyances *prima facie* légitimes. Et il classe dans cette catégorie, avec Reid et les philosophes du sens commun, la plupart des croyances du sens commun, et revendique pour celles religieuses un « sens commun épistémologique ». J'entends bien, et j'admets qu'il y ait de telles croyances *prima facie*. Mais n'est-ce pas une pure stipulation de dire qu'elles sont *légitimes* ? Sont-elles légitimes parce que *prima facie* ? Ce serait absurde. *Prima facie* ce type est sympathique : son sourire est franc, son allure aimable, il a une belle gueule, parle bien. Il veut me vendre une auto. Cette auto est *prima facie* en bon état, même rutilante. Et pourtant le bonhomme n'est-il pas un escroc ? La bagnole n'est-elle pas pourrie ? Je n'en sais rien. Je sais que ma vie serait un désastre si je devais me montrer suspicieux pour tout, et j'ai lu Hume. Le fait que certaines croyances me semblent *prima facie* fiables, et que j'aie souvent raison de les traiter comme telles ne signifie pas qu'elles soient fiables *ultima facie*. Oui, mais doit-on toujours vérifier qu'elles le sont ? Évidemment pas, quand les risques de se tromper ne sont pas trop grands : certes il vaut mieux être sceptique plutôt que confiant quand on achète des huîtres ou quand un type au regard torve fixe la poche dont dépasse votre portefeuille, mais on ne peut pas l'être tout le temps ni en toutes circonstances. Mais quand on a affaire à des questions comme celle du salut de notre âme – qui me préoccupent aussi, bien que je sois athée, car ce que je cherche est mon salut *laïc* – notre vie future, ou notre paix éternelle, il vaut mieux demander plus de légitimité et être plus exigeant.

Tout le problème est : combien plus ? Pouivet trouve qu'il y a un sens parfaitement acceptable de « légitime » :

(S) *S* croit légitimement que *p* si la croyance de *S* que *p* est sensible à la vérité, c'est-à-dire si *S* ne croirait pas aisément que *p* si *p* était faux. [Pouivet, ce volume, p 156]

C'est accepter une partie des critères de Nozick. Mais comme le sait Pouivet, la sensibilité n'est ni nécessaire ni suffisante pour la connaissance. *A fortiori* elle ne l'est pas pour la croyance justifiée. Sosa demande plus : la sécurité si *P* était vrai, *S* croirait que *P*, ou *S* ne pourrait pas aisément se tromper : c'est le critère que j'ai défendu dans *Va savoir !*. De plus je ne vois pas d'où, dans cette condition de sensibilité, Pouivet tire la notion de rationalité qu'il invoque ensuite. Il n'est question ici que de sensibilité à la *vérité*.

Le critère auquel aboutit Pouivet est très faible :

Une croyance est rationnelle si et seulement si nous avons *le droit de l'avoir*. Les croyances d'une personne épistémologiquement sensible sont épistémologiquement légitimes et elle ne peut pas en être blâmée. [Pouivet, ce volume, p 158]

Mais de quel droit s'agit-il ? D'un droit présomptif ? Le type qui réserve sa place sur la plage en étalant sa serviette a le droit de le faire (la plage est publique, les premiers occupants sont autorisés à prendre leur surface de sable). Mais a-t-il le droit de le faire s'il a en plus l'intention d'allumer sa radio à toute berzingue, de faire griller des merguez, de faire venir en plus sa femme et les mioches qui braillent ?

Pouivet mentionne le critère de transparence que j'invoque pour la régulation de la croyance

Le meilleur moyen de se demander si l'on croit que p est de se demander si p . Et comment répondons-nous à cette dernière question ? Simplement en nous demandant si nous avons des raisons ou des preuves pour p . [Engel 2012b, 5], et [Pouivet, ce volume, p. 158]

et il se demande si cela revient à demander des raisons. Non, cela ne revient pas à demander des raisons au moment d'évaluer la croyance comme vraie ou fausse. Mais cela suppose, si la norme est bien, comme le soutient, celle de connaissance, que l'on ait des raisons, c'est-à-dire que cela suppose le critère évidentialiste. Mais, pour me répéter, avoir des raisons n'implique pas toujours que l'on ait accès à ces raisons. Pouivet manque, je crois, mon argument (que j'emprunte à Nishi Shah) : l'idée est que ce critère de transparence ne peut pas s'appliquer quand on demande des raisons *pragmatiques* de croire, car ces raisons sont indirectes. Le test de transparence ne demande pas que l'on ait accès à des raisons internes, mais il présuppose, ou implique, qu'il existe des raisons externes. S'il ne s'appliquait pas, c'est comme si on disait : « P , mais je sais que non P . »

Que devient, selon cette conception, l'éthique de la croyance ? Ce n'est pas une éthique au sens internaliste ou déontologique. Elle peut s'exercer par des dispositions de l'agent. Des vertus ? Oui, mais pas au sens volontariste [Zagzebski 1995] du terme. Pouivet, comme Zagzebski, définit la vertu intellectuelle à la fois par des dispositions naturelles (ou acquises) et par des motivations. Mais c'est confondre deux niveaux de vertu. La vertu comme disposition est seule nécessaire à la *connaissance*. Elle ne requiert pas la motivation [cf. Engel 2016a]. La vertu motivée n'est pas nécessaire. Si nous voulons parler du droit de croire ou de ne pas croire, la vertu au sens de la volonté d'avoir des « bonnes » dispositions ne fait rien à l'affaire. Un ignorant, un crétin, un salopard peuvent savoir que Dieu existe ou pas. Les démons dans l'Enfer, Satan lui-même *savent* que Dieu existe, et ils enragent.

Reply to Ernest Sosa on Judgment

I feel privileged to be Ernie Sosa's honouree in these circumstances but I also want to take this occasion to pay tribute to him. Ever since I started working in analytic philosophy, I have read his essays and books with enormous benefit and admiration. Early on, I read his collection on *Causation and conditionals* [Sosa 1975], but the first article by him which struck me was "Serious philosophy and the freedom of spirit" [Sosa 1987], which sets things absolutely straight about Rorty and other "free spirited philosophers", some of French origin. In epistemology I read Lehrer & Unger a decade ago and am ashamed to confess that I did not pay enough attention to Sosa's teacher, Chisholm. I started really thinking about epistemology thanks to Ernie Sosa and the subject is now at the centre of philosophy thanks to him to a great extent. My earlier inclinations were towards Quine and Davidson's holism but I was slowly persuaded, notably by his essays in the eighties such as his seminal article "The Raft and the pyramid" [Sosa 1980], that a different outlook was required. Since then his writings on virtue epistemology, knowledge and safety, circularity and foundations, truth and the epistemic goal, and his illuminating work on Descartes [Sosa 2015], have been an invaluable source of inspiration. His energy and his professionalism, his generosity, the scope and strength of his contributions to epistemology and philosophy, are overwhelming and philosophy would not be what it is today without him. I also agree a lot with Sosa, in particular on the following points. I agree with him that in spite of all the good arguments that have been proposed by the upholders of "knowledge first" program, we still need an analysis of knowledge and that it has to be based on an account of dispositions, competence and abilities. I fully agree with him that all the so-called "experimental" work in recent epistemology does not negate the worth of the conceptual and *a priori* approach based on intuition. I also agree with him that one ought to combine externalist and internalist elements in an account of knowledge. Like him, I consider that we should not favour a full-blown responsibilist virtue epistemology of the style defended by Linda Zagzebski and that we should rather opt for a competency-based and agent-centred virtue epistemology. Agreeing with a philosopher and being influenced by him is not simply a matter of sharing theses, it is also a matter of approving the level of abstraction at which issues should be placed and examined. Philosophy is abstract—it is not a branch of cognitive science, nor is it a formal discipline like logic although it can use both. Sosa's work has always seemed to me to put things at the right level of abstraction.

In my previous discussions with Ernie I have disagreed with him on two counts—on the nature of epistemic normativity and on the role of agency in knowledge [respectively in Engel 2013d, 2016a]. I shall not repeat my views here but in a nutshell I take epistemic normativity not to consist in an aim or goal of belief but to be rather a norm, the usual expression of which is in

deontic terms rather than in teleological terms. I also reject a strong view of epistemic agency, according to which the control and willed agent-involvement in belief has the upper hand in its formation and correctness. As everyone working in the field of virtue epistemology which Ernie has created (with the help of some predecessors whom he duly acknowledged such as Aristotle and Descartes) knows, there is a debate about the role of the will in the formation and evaluation of beliefs.

My disagreement with Ernie concerns only belief. I take belief to be governed by a norm of truth (actually of knowledge, but the difference between these two views is of no importance here). The norm in question is a correctness condition—a *belief is correct if and only if it is true*—and is not to be confused with the *satisfaction* condition of the (propositional) content of a belief which is simply truth (and which derives from the direction of the suitability of this attitude). The norm or the correctness condition of belief is one thing and the *regulation* of belief through the norm is quite another. When many philosophers hear the word “norm”, they suppose that it urges people to do something and understand it as a practical requirement. When reference is made to a norm as “guiding” belief, this guidance is often understood as a form of practical prescription. However, complying with the correctness norm for belief does not require any kind of obligation or imperative to be obeyed and the guidance does not involve any kind of instruction being made explicit [Engel 2013c]. The correctness norm is deontic in the sense that one ought to believe what is true and only what is true—which does not entail that one ought to believe anything provided it is true¹¹—but not in the sense of an imperative or prescription. It involves only the capacity to understand, most of the time implicitly, that the concept of belief is such that it fulfils this correctness condition. This capacity is manifested in doxastic deliberation by assenting to “*p*” when one asks oneself the question “should I believe *p*”? This is what is often called the “transparency” feature of belief [cf. Shah 2003], [Engel 2007a]. In my view, there need not be any second order belief at this stage or any kind of reflective belief, as assent can be tacit and direct. The norm of belief is closely related to a norm of evidence—a belief is correct if and only if it is based on reasons. Now, as Ernie says here, reasons for belief are dedicated and indeed are *epistemic reasons*. Epistemic reasons, which are mostly *evidence*, are “the right kind of reasons” for belief.¹² They are directly linked to the contents of belief. There can be practical reasons for belief but these are not the right kind of reasons, for these practical reasons are directed towards the *attitude* of believing (and to the practical benefits of having the attitude) and are not based on its contents. What is the relationship between epistemic reasons to believe and the truth norm? It is direct—our epistemic

11. Ernie Sosa has forcefully argued against this in a number of essays [see, e.g., Sosa 2000].

12. Here I use terminology which has been made familiar by writers like Parfit [Parfit 2011]. See also [Engel 2013b].

(evidential) reasons are reasons for believing that the content is true (and in so far as belief “aims” at knowledge, for knowing about the content in question).

It seems to me that there is little in what precedes which Ernie Sosa could disagree with except that, in a number of his recent writings, and in particular in *Knowing Full Well* [Sosa 2011] and in *Judgment and Agency* [Sosa 2015], he insists that belief involves—and perhaps is—a certain kind of performance and that there is genuine epistemic agency. I have disagreed with him, since I see no agency and no performance in belief. A correctness norm is not a goal and truth is not the “aim” of belief. To believe that *P* is not a form of endeavour means it is even less based on any kind of intentional act. This is why I disagree with the writers who defend what is sometimes called the “teleological” conception of the aim of belief [see, e.g., Steglich-Petersen 2006]. One of my arguments against such views is that, if believing were a certain kind of performance oriented towards the goal of reaching truth, it would be possible to weigh the aim of belief against other aims. This cannot be done because epistemic reasons to believe and the correctness norm are exclusive. An agent cannot balance the aim of belief for there is no aim. Once he understands the concept of belief, he has no choice but to believe what is true only if it is true. Nevertheless, in my previous examination of Sosa’s view I said:

On many accounts, beliefs are states, which endure and persist and not performances or activities. They differ, in that respect, from judgments, guesses or conjectures, which, at least in some senses, can fall under the category of activities. There is a sense in which one can aim at producing a true judgment about *p*, make up one’s mind as to whether *p* is true and proceed to assent to *p* through some kind of act of the will. [Engel 2013d, 619]

Ernie, on the other hand, says here:

Real belief requires that one be disposed to affirm even when simply endeavoring to answer the relevant question correctly. Moreover, the act of affirmation amounts to an act of judgment only if it is performed in the endeavor to affirm correctly, with truth. [Sosa, this volume, p. 167]

So now we can settle our disagreement. If by *belief* Ernie means what he calls here *judgement* or *judgmental belief* then I have no problem with his view that judging is an intentional act and action which is performed for a reason and is an “endeavour”. Ernie is very Cartesian here. He takes judgment to be under the control of the will. I concur, for I agree that judging is a mental act. One can certainly endeavour to make correct affirmations expressing the truth. “Correctly” means that one respects the norm of truth and understands it along with the norm of evidence and the epistemic reason which governs exclusively belief. In my view, this norm also governs dispositional belief—the kind of belief which need not be explicit or conscious and which is not an action. So I am happy to agree with Ernie when we talk about *judgement*. But this does not make judging liable to obey other reasons than those of

epistemic nature. I am happy to accept epistemic agency in judgement and what Ernie calls here the “means-ends” or instrumental structure of judgment but the great difference between this means-end structure is that the end is not a goal which one may choose or weigh against other goals. It is a forced goal. In that respect is it very unlike any ordinary action. I would not situate full-blown epistemic agency in belief (or in knowledge) but in something different from actual belief and knowledge—in inquiry which is the action of developing beliefs, rejecting them or maintaining them for epistemic reasons. Inquiry has the appropriate dynamic structure and the appropriate normative structure. In inquiry epistemic agents can be virtuous or corrupted and good or bad performers.¹³ I am also happy to acknowledge the description of the retention of beliefs in memory which Ernie gives at the end of the present piece as being a form of inquiry.

Therefore I conclude that our disagreement may well be purely verbal and that otherwise we are very broadly in agreement.

Bibliographie

BENDA, Julien [1913], *L'Ordination*, Paris : Émile-Paul éditeurs.

—— [1922], *Les Amoralistes*, Paris : Émile-Paul éditeurs.

—— [1945], *La France byzantine, ou Le triomphe de la littérature pure*, Paris : Gallimard.

—— [1946], *Du poétique, selon l'humanité non selon les poètes*, Genève : Éditions des Trois Collines.

—— [1968], *La Jeunesse d'un clerc, Régulier dans le siècle, Exercice d'un enterré vif*, Paris : Gallimard.

BLANCHOT, Maurice [1955], *L'Espace littéraire*, Paris : Gallimard.

BONNEFOY, Yves [2001], *L'Arrière-pays*, Genève : Skira.

BOUVERESSE, Jacques [2008], *La Connaissance de l'écrivain : sur la littérature, la vérité et la vie*, Marseille : Agone.

—— [2014], *Le Danseur et sa corde. Wittgenstein, Tolstoï, Nietzsche, Gottfried Keller et les difficultés de la foi*, Banc d'essai, Marseille : Agone.

ENGEL, Pascal [1985], *Identité et référence, la théorie des noms propres chez Frege et Kripke*, Paris : Presses de l'École normale supérieure.

13. In [Engel 2016c]. I studied the conditions of one epistemic vice, stupidity, and related it to an ethical condition.

- [1994], *Davidson et la philosophie du langage*, Paris : PUF.
- [1996], *Philosophie et psychologie*, Folio, Paris : Gallimard.
- [1997], *La Dispute, une introduction à la philosophie analytique*, Paris : Éditions de Minuit.
- [2002], *Truth*, Bucks : Acumen.
- [2005], Jules Vuillemin, les systèmes philosophiques et le problème de la vérité, dans *Philosophie des mathématiques et théorie de la connaissance, l'œuvre de Jules Vuillemin*, édité par R. Rashed & J. Pellegrin, Paris : Blanchard, 29–43.
- [2007a], Belief and normativity, *Disputatio*, II(23), 179–203.
- [2007b], The Trouble with W*ttg*nst**n, *Rivista di Estetica*, 34(1 : Il significato eluso. Saggi in onore di Diego Marconi), 11–26.
- [2007c], *Va savoir ! : De la connaissance en général*, Paris : Hermann.
- [2008], La pensée de la satire, dans *Mauvais genre, la satire littéraire*, édité par S. Duval & J.-P. Saïdah, Bordeaux : Presses Universitaires de Bordeaux, 35–46.
- [2009a], Scepticisme cartésien et scepticisme humien, *Recherches sur la philosophie et le langage*, 26, 137–152.
- [2009b], Truth is one, *Philosophia Scientiæ*, 13(1), 1–12, doi : 10.4000/philosophiascientiae.68.
- [2010], Formal methods in philosophy, dans *Proceedings of the 6th European Congress of Analytic Philosophy*, édité par T. Czarnecki, K. Kijani-Placek, O. Poller & J. Woleński, London : College Publications, Studies in Logic. Logic and Cognitive Systems.
- [2012a], *Épistémologie pour une marquise*, Paris : Ithaque.
- [2012b], Le droit de ne pas croire, *ThéoRèmes*, 2, doi : 10.4000/theoremes.295.
- [2012c], *Les Lois de l'esprit : Julien Benda ou la raison*, Paris : Ithaque.
- [2013a], Alethic functionalism and the norm of belief, dans *Truth and Pluralism : Current debates*, édité par N. Pedersen & C. D. Wright, Oxford : Oxford University Press, 69–86.
- [2013b], Belief and the right kind of reason, *Teorema*, 32(3), 19–34.

- [2013c], In defence of normativism about the aim of belief, dans *The Aim of Belief*, édité par T. Chan, Oxford : Oxford University Press, 32–63, doi : 10.1093/acprof:oso/9780199672134.001.0001.
- [2013d], Sosa on the normativity of belief, *Philosophical Studies*, 166(3), 617–624, doi : 10.1007/s11098-013-0200-0.
- [2013e], Trois conceptions de la connaissance littéraire : cognitive, affective, pratique, *Philosophiques*, 40(1), 121–138, doi : 10.7202/1018380ar.
- [2015a], Against alethic pluralism, dans *Realtà, verità e rappresentazione*, édité par P. L. Lecis, V. Busacchi & P. Salis, Milan : Angeli, 249–266.
- [2015b], Interprétation, raisons et faits, *Critique*, 817–818, 502–517.
- [2016a], The epistemology of stupidity, dans *Performance Epistemology : Foundations and Applications*, édité par M. A. Fernández Vargas, Oxford : Oxford University Press, 196–223, doi : 10.1093/acprof:oso/9780198746942.003.0013.
- [2016b], Literature and practical knowledge, *Argumenta*, 2(1), 55–76, www.argumenta.org/article/literature-practical-knowledge/.
- [2016c], Tribune : Consensus n'est pas vérité, *Libération*, 29 novembre, http://www.liberation.fr/debats/2016/11/29/consensus-n-est-pas-verite_1531752.
- [2017], Réalisme scientifique sans complexes, dans *Qu'est-ce que la science... pour vous ?*, édité par M. Silberstein, Paris : Éditions Matériologiques, Science et philosophie, 87–92.
- GIDE, André [1895], *Paludes*, Paris : Librairie de l'Art indépendant.
- [1929], *Corydon*, Paris : NRF.
- ISHIGURO, Hide [1980], La philosophie analytique et l'histoire de la philosophie, *Critique*, 399–400 (Les philosophes anglo-saxons par eux-mêmes), 743–750.
- LAMARQUE, Peter [2008], *The Philosophy of Literature*, Oxford : Blackwell.
- LAMARQUE, Peter & OLSEN, Stein Haugom [1994], *Truth, Fiction and Literature : A Philosophical Perspective*, Oxford : Clarendon Press.
- LEWIS, David [1972], *Philosophical Papers*, Oxford : Oxford University Press, t. I, chap. 12. General Semantics, 198–232, doi : 10.1093/0195032047.003.0012, 1983.
- [1987], *Philosophical Papers*, Oxford : Oxford University Press, t. II, chap. 12. Causal Explanation, 214–240, doi : 10.1093/0195036468.003.0007.

- MACKIE, John L. [1982], *The Miracle of Theism : Arguments for and against the Existence of God*, Oxford : Oxford University Press.
- MILL, John Stuart [1843], *System of Logic*, Londres : J. W. Parker.
- OPPY, Graham [2006], *Arguing About Gods*, Cambridge : Cambridge University Press.
- [2013], *The Best Argument Against God*, Basingstoke : Palgrave Macmillan.
- PARFIT, Derek [2011], *On What Matters*, Oxford ; New York : Oxford University Press.
- PAULHAN, Jean [1941], *Les Fleurs de Tarbes*, Paris : Gallimard.
- RENAN, Ernest [1890], *L'Avenir de la science*, Paris : Calmann-Lévy.
- SHAH, Nishi [2003], How truth governs belief, *The Philosophical Review*, 112(4), 447–482, doi : 10.2307/3595547.
- SOBEL, Jordan H. [2004], *Logic and Theism*, Cambridge : Cambridge University Press.
- SOSA, Ernest (éd.) [1975], *Causation and conditionals*, Oxford : Oxford University Press.
- SOSA, Ernest [1980], The raft and the pyramid : Coherence versus foundations in the theory of knowledge, *Midwest Studies In Philosophy*, 5(1), 3–26, doi : 10.1111/j.1475-4975.1980.tb00394.x.
- [1987], Serious philosophy and freedom of spirit, *The Journal of Philosophy*, 84(12), 707–726, doi : 10.2307/2026588.
- [2000], For the love of truth, dans *Virtue Epistemology : Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*, édité par L. Zagzebski & A. Fairweather, Oxford : Oxford University Press, 49–62.
- [2011], *Knowing Full Well*, Princeton : Princeton University Press.
- [2015], *Judgment and Agency*, Oxford : Oxford University Press, chap. 11. Descartes’s Pyrrhonian Virtue Epistemology, 233–254, doi : 10.1093/acprof:oso/9780198719694.003.0011.
- STEGLICH-PETERSEN, Asbjørn [2006], No norm needed : on the aim of belief, *The Philosophical Quarterly*, 56(225), 499–516, doi : 10.1111/j.1467-9213.2006.455.x.
- STEVENSON, Robert Louis [1905], *A Child’s Garden of Verses*, New York : Scribner and Sons.

STRAWSON, Peter F. [1958], *Individuals : An Essay in Descriptive Metaphysics*, Londres : Methuen.

—— [1983], *Skepticism and naturalism : some varieties*, New York : Columbia University Press.

VALÉRY, Paul [1927], *Monsieur Teste*, Paris : Gallimard.

WILLIAMSON, Timothy [2000], *Knowledge and Its Limits*, Oxford ; New York : Oxford University Press.

ZAGZEBSKI, Linda T. [1995], *Virtues of the Mind : An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge : Cambridge University Press.