



Philosophia Scientiæ

Travaux d'histoire et de philosophie des sciences

14-1 | 2010

Varia

Présentation de *La Certitude* de G. E. Moore

Bernard Drigout



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/philosophiascientiae/142>

DOI : [10.4000/philosophiascientiae.142](https://doi.org/10.4000/philosophiascientiae.142)

ISSN : 1775-4283

Éditeur

Éditions Kimé

Édition imprimée

Date de publication : 1 avril 2010

Pagination : 37-60

ISBN : 978-2-84174-521-0

ISSN : 1281-2463

Référence électronique

Bernard Drigout, « Présentation de *La Certitude* de G. E. Moore », *Philosophia Scientiæ* [En ligne], 14-1 | 2010, mis en ligne le 01 avril 2013, consulté le 17 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/philosophiascientiae/142> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/philosophiascientiae.142>

Tous droits réservés

Présentation de *La Certitude* de G. E. Moore

Bernard Drigout

Laboratoire d'Histoire des Sciences et de Philosophie,
Archives H. Poincaré (UMR 7117), Nancy-Université

Résumé : Dans la première partie de *La Certitude* (*Certainty*) sont analysées plusieurs assertions comme « Je suis debout », « Je porte des vêtements », « J'ai dans la main quelques feuilles de papier », etc. Moore insiste sur le fait que leur caractère contingent n'empêche pas que leur vérité soit connue. Il serait absurde de dire : « Je pense que je porte des vêtements mais il est possible que ce ne soit pas le cas. » Possibilité logique et possibilité épistémique doivent être distinguées. Dans la seconde partie, jugeant sa position épistémique optimale, Moore pense pouvoir décider s'il sait ou non qu'il existe un monde extérieur. Il met alors en œuvre l'argument dit « de la certitude différentielle », mais en contrapasant le *modus ponens* de son adversaire il commet une erreur qui met à mal l'ensemble de sa démarche. Son attaque de l'argument du rêve ne réussit pas davantage. Cependant la remarquable richesse conceptuelle de *La Certitude* compense ces erreurs. Dans cette présentation, nous montrons comment Moore aurait pu corriger celles-ci et aussi de quelle manière l'analyse « pré-suppositionnelle » de « *S* ne sait pas que *p* » génère le « Paradoxe de Moore ». Enfin, nous examinons la forme singulière de scepticisme à laquelle Moore veut se confronter.

Abstract: The first part of *Certainty* analyzes several assertions such as “I am standing up, I have clothes on, I have in my hand some sheets of paper”, etc. Moore insists that, in spite of their contingent character, they may be known to be true with certainty and that it would be absurd for him to say: “I think I have clothes on but it's possible I haven't.” Logical and epistemic possibilities, he says, are distinct. In the second part of the lecture he regards his position as epistemically optimal for deciding whether he knows anything of an external world. He then employs his “argument of differential certainty” but the latter is impaired by a mistake he makes when shifting from his adversary's *modus ponens* to his own *modus tollens*. The attempt against the Dream Argument doesn't fare any better. However, *Certainty's* remarkable conceptual richness largely compensates for these mistakes. This essay shows how the whole argument could have been amended. It also shows how Moore's “presuppositional” analysis of “*S* does not know that *p*” generates his famous paradox. Finally, it investigates into the peculiar form of scepticism Moore intends to confront.

1. Le texte¹

La Certitude (*Certainty*) est la *Howison Lecture* de George Edward Moore. Cette conférence donnée en 1941 à l'université de Californie ne fut publiée qu'en 1959 dans *Philosophical Papers* [Moore 1959, 226–251] sous la responsabilité éditoriale de Casimir Lewy. Elle appartient à l'ensemble des écrits dirigés contre le scepticisme et l'idéalisme et doit être rapprochée à ce titre de deux autres écrits de la même période : *Proof of an External World* [Armengaud 1985, 174–195] et *Four Forms of Scepticism* [Moore 1959] (ce dernier fut rédigé à une date plus ancienne que le premier qui est de 1939 [Malcolm 1963, 165–166], [Ewing 1943, 97–121]). L'anti-idéalisme et l'anti-scepticisme ont été les chevaux de bataille de Moore pendant de nombreuses années. Au fil du siècle, dans ses articles ainsi que dans ses cours [Armengaud 1985, 65–86], [Moore 1953, 89–144], Moore a peaufiné ces arguments avec un objectif constant : défendre le sens commun et la conception du monde qui en émane. À la fin de sa carrière, il revient à la charge avec *Proof of an External World* et *Certainty*. Ces deux textes sont généralement considérés comme dirigés contre le scepticisme. Toutefois, dans *A Reply to My Critics* [Schilpp 1942, 668–669] Moore précise que sa fameuse « Preuve de l'existence d'un monde extérieur » n'est pas une preuve contre le sceptique. Dans ce texte de 1942, il déclare que la réfutation du sceptique requiert un autre argument que l'inférence déductive : « Voici une main, voici une autre main ; donc il existe deux objets extérieurs. » Il écrit :

Dans le cas de la proposition « Personne ne sait qu'il existe des choses matérielles », le fait qu'un argument plus poussé soit requis, si l'on doit parler de prouver sa fausseté, me paraît plus évident que dans le cas de « Il n'existe aucune chose matérielle ». [Schilpp 1942, 669]

L'argument plus poussé dont il s'agit est censé se trouver dans *La Certitude*. Moore choisit de mettre en œuvre un procédé argumentatif que Thomas Baldwin appelle « argument de la certitude différentielle » [Baldwin 1992, 269–274]². Comme nous allons le voir plus loin, cet argument n'est pas une preuve directe de la fausseté de « Personne ne sait qu'il existe un monde extérieur », c'est-à-dire une preuve par laquelle il prouverait qu'il sait lui-même qu'il existe des choses matérielles. Ce choix s'explique par l'impossibilité où se trouve chacun de nous de prouver qu'il sait qu'il y a des faits extérieurs sans faire appel au fait qu'il sait cela [Moore 1922, 163].

Apparemment, Moore n'était pas satisfait de sa conférence. Dans la préface de *Philosophical Papers*, il écrivait : « Je tiens à exprimer ici ma reconnaissance à l'université [de Californie] pour m'avoir désigné comme *Howison*

1. La notation entre crochets de [1] à [35] dont nous nous servons pour renvoyer aux paragraphes n'est pas de Moore.

2. Baldwin cependant ne mentionne pas cet argument à propos de *La Certitude*.

Lecturer, et aussi mon regret d'avoir tant différé la publication du texte. Ce dernier comporte de sérieuses erreurs et à ce jour je ne vois toujours pas comment y remédier. » Par ailleurs en 1961, dans une note de lecture consacrée à *Philosophical Papers* [Ambrose 1961, 408], Alice Ambrose raconte qu'« alors que le temps et ses forces se dérobaient », Moore, se référant à *Certainty* et *Four Forms of Scepticism* demandait à son épouse de rappeler à Morris Lazerowitz « [...] de dire dans une préface pourquoi ce dernier pensait que les deux écrits devraient être publiés dans leur état original ». Alice Ambrose précise que Lazerowitz avait répondu que « ses erreurs étaient trop instructives pour être corrigées et que cela priverait les philosophes de l'occasion d'en tirer les leçons ». Aucun de ces deux extraits ne permet cependant de dire quelles étaient ces erreurs que Moore déplorait. Toutefois, une note de Casimir Lewy³, responsable de l'édition de *Philosophical Papers*, suggère que Moore pensait surtout aux quatre derniers paragraphes de *La Certitude*.

La connaissance de ces faits ne doit pas nous inciter à sous-estimer cette conférence. Outre qu'ils témoignent d'une grande lucidité intellectuelle de la part de Moore, ils n'entachent aucunement la valeur de cet écrit. La clarté du plan, la précision et la profondeur des analyses, la recherche de la rigueur dans l'argumentation sont exemplaires. La première partie [1–21] est consacrée à l'examen de sept assertions lancées *ex abrupto* dès le début de la conférence. Sont passées en revue plusieurs propriétés « logiques » (*largo sensu*) des propositions affirmées : (1) leur caractère pragmatique : celui qui les profère laisse entendre qu'il sait qu'elles sont vraies, (2) leur caractère modal : elles sont contingentes, (3) leur caractère sémantique : si elles sont vraies, alors il existe un monde extérieur, (4) leur caractère épistémologique : elles reposent sur le témoignage des sens, (5) leur caractère « méta-épistémologique » : ce sont des « propositions-tests » (*test-cases*) à partir desquelles il est possible de décider si nous savons ou non qu'il existe un monde extérieur. La seconde partie [22–35] est une discussion portant sur « un des types d'arguments qui ont été invoqués pour montrer que personne n'a jamais su avec certitude quoi que ce soit au sujet d'un monde extérieur à l'esprit » [22]. Il s'agit de l'argument du rêve de Descartes que Moore reconstruit et tente de réfuter.

2. Les sept assertions liminaires de *La Certitude*

Dès le début de sa conférence, Moore déclare :

Je suis en ce moment, comme tout le monde peut le voir, dans une salle et non pas dehors. Je suis debout et non assis ou couché. Je porte des vêtements et ne suis pas tout nu. Je parle à voix haute et ne suis pas en train de chanter ou de chuchoter ou de me taire.

3. Cette note est reproduite à la fin du texte.

J'ai dans la main quelques feuilles de papier sur lesquelles quelque chose est écrit. Il y a beaucoup d'autres personnes dans la salle où je me trouve. Il y a des fenêtres d'un côté et une porte de l'autre.
[Baldwin 1993, 171]

Les cinq premières assertions de cette liste appartiennent à la catégorie de ce que l'on pourrait appeler des propositions « cartésiennes », c'est-à-dire des propositions du même type que celles que Descartes choisit dans sa Première méditation [Descartes 1646, 59] : « Je suis assis [ici auprès du feu]⁴ », « Je suis vêtu d'une robe de chambre », « Je tiens ce papier dans les mains ». Chacune d'elles exprime une certitude du corps propre, ce que ne font pas les deux dernières qui ont la forme de jugements de perception⁵. Une particularité bien connue de ces assertions est qu'un doute à leur sujet n'est pas concevable à moins de tomber dans des cas d'exception comme la maladie ou la folie. L'introduction de ces propositions « cartésiennes » a son importance. Leur profil épistémique se situe entre les énoncés d'introspection (*sense-statements*), comme *J'ai mal*, et les énoncés de perception (*thing-statements*), comme « Ceci est un crayon ». Les premiers sont généralement tenus pour incorrigibles, c'est-à-dire tels qu'il n'y aurait jamais aucun sens à dire que celui qui les profère se trompe sur leur valeur de vérité tandis qu'un jugement de perception peut être erroné. En revanche, des propositions « cartésiennes » comme « J'ai dans les mains quelques feuilles de papier » ou « Je suis debout » semblent tout à la fois incorrigibles du point de vue de celui qui parle et corrigibles du point de vue d'un auditeur (et observateur). Un texte d'avril 1939, pour lequel il avait déjà choisi le titre *Certainty* [Baldwin 1993, 199]⁶, montre que Moore n'était pas convaincu par cette distinction corrigible/incorrigible. Il écrivait : « De nombreux philosophes ont soutenu que tous les énoncés d'introspection (*sense-statements*) sont plus certains que n'importe quel jugement de perception (*thing-statements*), ou que tous les énoncés d'introspection sont certains et qu'aucun jugement de perception ne l'est. Aucune de ces deux conceptions ne peut être vraie s'il existe des jugements de perception qui sont *absolument* certains. » Dans la mesure où les propositions « cartésiennes » de la *Howison Lecture*, déclarées *absolument* certaines, figurent parmi des *thing-statements* et sont assimilées à ces derniers, il n'est pas interdit de penser qu'avec cette conférence Moore croyait pouvoir supprimer la séparation épistémologique des deux catégories d'énoncés.

Ce que dit Barry Stroud des propositions de Descartes dans le passage suivant vaut également pour toutes celles de Moore :

4. « Je suis assis ici auprès du feu » est la conjonction de « Je suis ici auprès du feu » et « Je suis assis ».

5. Cela est vrai si l'on ne tient pas compte de la subordonnée « . . . où je me trouve » qui énonce ce que la première assertion a déjà énoncé.

6. Ce texte est publié par Baldwin sous le titre modifié *Being Certain that One is in Pain*.

[Descartes] choisit la situation dans laquelle il se trouve comme étant représentative de la meilleure position dans laquelle nous puissions nous trouver pour savoir quelque chose du monde. Je veux dire que s'il lui est impossible, dans cette position, de savoir qu'il est assis auprès du feu, tenant un papier dans les mains, alors il lui est également impossible dans d'autres situations d'acquiescer, à partir des sens, le moindre savoir concernant le monde qui l'environne. Un verdict négatif prononcé dans cette situation justifierait un verdict négatif pour toutes les autres situations. [Stroud 1984, 10]

La position optimale pour pouvoir décider si l'on peut ou non savoir quelque chose du monde est bien celle qui intéresse Moore ici. Ce dernier pensait que nous pouvons connaître la vérité d'au moins trois sortes de propositions empiriques : (1) celle des truismes énumérés dans *A Defence of Common Sense* [Armengaud 1985, 135–138], (2) celle des jugements de perception ostensifs tels que « Ceci est un crayon » ou « Voici une main », (3) celle de ces propositions « cartésiennes » dont nous venons de parler. L'importance de ces trois sortes de propositions tient au rôle qu'il entendait leur faire jouer dans sa réponse au défi sceptique. Quiconque admet par exemple qu'il y a une conception du monde du sens commun ne peut, sans se contredire, nier certains truismes qui expriment les traits principaux de cette conception. En disant : « Personne ne sait qu'il existe d'autres êtres humains », le philosophe sceptique à la fois laisse entendre et nie qu'il sait qu'il existe beaucoup d'êtres humains.

À propos du jugement de perception ostensif « Ceci est un doigt », il écrit :

Nous pouvons en toute tranquillité (*safely*) mettre n'importe quel philosophe au défi de produire, à dessein de prouver ou bien que nous ne savons pas cela ou bien que cette proposition est fautive, un argument qui ne reposerait pas, à un moment ou à un autre, sur une prémisse comparativement bien moins certaine que cette proposition qu'il s'agit d'attaquer. [Moore 1922, 228]

À ceux qui le soupçonneraient de commettre ici une pétition de principe, il convient de faire remarquer qu'aux yeux de Moore l'énoncé « Ceci est un doigt » ne jouit d'aucune immunité particulière mais détient un profil épistémique qui le place au-dessus de toute prémisse sceptique. Cela s'explique par le fait que, si ce qui est montré est bien un doigt, l'énoncé non seulement exprime une croyance vraie mais fournit aussi un exemple-type de ce que nous croyons ordinairement savoir. Il en va de même pour les assertions que l'on trouve au début de *La Certitude*, à propos desquelles l'auteur précise qu'elles sont autant de « propositions-tests » (*test-cases*), c'est-à-dire autant de cas exemplaires à partir desquels il est possible de faire le départ entre « l'option selon laquelle aucun d'entre nous ne sait jamais avec certitude qu'une chose

extérieure à son esprit existe et celle selon laquelle nous tous, par milliers, le savons en permanence » [21].

Dans la première partie de sa conférence, Moore insiste sur le fait que ses assertions comportent un engagement épistémique du locuteur :

Dans mon cas, au moment présent, il serait absurde de dire que tout à l'heure je *pensais* que je n'étais pas nu, car en disant cela, je laisserais entendre que je ne savais pas si c'était le cas ou non, alors que vous voyez tous que je suis en mesure de savoir que je ne suis pas nu. [Baldwin 1993, 172]

Le contexte aidant, l'auteur de telles assertions se présente donc à la fois comme détenteur et attributaire du savoir en question. Si Moore avait préféré dire : « Je porte des vêtements mais il reste possible que ce ne soit pas le cas », il aurait de fait exprimé *une absurdité*. Pourtant, cet énoncé n'est ni dépourvu de sens ni contradictoire en soi. Cette absurdité a-t-elle un rapport avec l'incohérence qui nous froisse lorsque nous entendons « Il pleut mais je ne crois pas qu'il pleuve » (le fameux « Paradoxe de Moore ») ? Il ne semble pas. Il est possible de rendre compte de cette incohérence en explicitant le présupposé doxastique de l'énoncé « JE CROIS QU'il pleut mais je ne crois pas qu'il pleuve », qui est une contradiction mais l'absurdité de « Je porte en ce moment des vêtements mais il se peut que ce ne soit pas le cas », ne peut pas être rendue de la même façon. Moore précise qu'il serait *ridicule* de dire : « [...] il se peut que ce ne soit pas le cas », dans les circonstances où il se trouve. Toutes les personnes présentes qui formaient son auditoire ayant pu constater que le conférencier n'était pas dévêtu, il aurait été, bien sûr, ridicule ne serait-ce que de suggérer cette contre-vérité. Mais l'absurdité n'est pas entièrement expliquée par là. Il n'aurait pas été moins absurde pour Descartes, seul dans son poêle, de se dire à lui-même : « Je suis en ce moment vêtu d'une robe de chambre mais il se peut que ce ne soit pas le cas. » Supposons qu'un de ces insensés auxquels il refuse de se comparer dans sa *Première Méditation*, bien que vêtu de pied en cap, déclare qu'il ne porte aucun vêtement : nous penserions que ce qu'il dit est *aberrant*. C'est aussi une absurdité de ce genre à laquelle auraient pensé les auditeurs de Moore si ce dernier avait laissé entendre qu'il ne savait pas s'il était vêtu ou non. L'incongruité de « Je porte en ce moment des vêtements mais il se peut que cela ne soit pas le cas », tient au fait que le premier membre de cette conjonction laisse entendre « Je sais que je porte des vêtements », alors que le second laisse entendre « Je ne sais pas si je porte ou non des vêtements ».

3. « Possible » et « certain »

Celle des propriétés communes à toutes ces assertions qui retient plus particulièrement l'attention de Moore est la modalité de contingence. Il définit comme contingente toute proposition dont la contradictoire n'est pas contradictoire en soi [6] et comme « vérité nécessaire » ou « proposition *a priori* »

ou « tautologie » toute proposition dont la contradictoire est contradictoire en soi [13]. De là, Moore rejette la thèse selon laquelle il serait par définition impossible de savoir si une proposition contingente est vraie⁷. Il écrit : « [...] même s'il s'avère qu'on ne sait jamais d'aucune proposition contingente si elle est vraie, en aucun cas cela ne suit du seul fait qu'elle soit contingente. [...] Si l'on doit montrer, comme prétendent le faire beaucoup de philosophes, que *je ne sais pas* en ce moment même si je suis debout, il faudra pour soutenir cette assertion, aller chercher un autre argument, outre le seul fait que cette proposition soit contingente » [8]. Très vraisemblablement, les philosophes auxquels il se réfère dans ce passage sont ceux qui, dans les années trente promouvaient l'empirisme logique, comme Ayer, et l'empirisme tout court, comme Russell. Dans *The Criterion of Truth* [Macdonald 1954, 240], Ayer écrivait : « Le seul sens que je puisse donner à l'énoncé selon lequel telle ou telle proposition est objectivement certaine est que sa contradictoire est contradictoire en soi », et aussi dans *Language, Truth and Logic* : « Seules les tautologies sont certaines » [Ayer 1936, 92]. Moore n'exclut pas que dans « Je sais que (ou il est certain que) il ne saurait y avoir de figure triangulaire qui n'ait trois côtés », les mots « savoir » et « certain » puissent avoir un sens différent de celui qu'ils ont dans « Je sais que (ou il est certain que) je suis debout » [13]. En revanche, il refuse d'admettre qu'il n'y ait d'emploi correct de ces mots que pour les propositions dites analytiques ou nécessaires. En aucun cas si la vérité d'une proposition contingente p est connue, il ne convient de dire sans précautions « Il est possible que non- p » [9–10]. En revanche, dans le cas particulier des assertions de *La Certitude*, il convient de dire : « Il est absolument certain que p » [11–16].

Moore distingue trois sortes de possibilité : logique, causale, épistémique [Moore 1962, 184–188]. « Il est possible que p » peut vouloir dire respectivement *p n'est pas contradictoire en soi*, *p est compatible avec les lois de la nature*, *Il n'est pas certain que non- p* . Dans sa *Howison Lecture*, il attire l'attention sur le risque de confusion de la possibilité logique avec la possibilité épistémique. Si p est contingente, c'est-à-dire ni nécessaire ni impossible, *non- p* est évidemment logiquement possible. Mais « Non- p est logiquement possible » n'est pas équivalente à la phrase « Il est possible que non- p », laquelle signifie *Il n'est pas certain que non- p* . Du seul fait que « Je suis en ce moment debout » soit une proposition contingente, ne suit aucunement « Il est possible que je ne sois pas debout », qui peut vouloir dire *Il se peut que je ne sois pas debout*, c'est-à-dire *Il n'est pas certain que je sois debout* (cette assertion, comme nous l'avons vu, serait contextuellement absurde). De cette confusion de la possibilité logique avec la possibilité épistémique résulte le paralogisme suivant :

7. Son seul argument est : « N'est-il pas évident que si je dis : *Je sais que je suis debout en ce moment bien que ce soit là une proposition contingente*, je ne suis pas en train de me contredire, quand bien même ce que je dis serait faux ? » [8] La conjonction de ces deux propositions se ramène à *Je sais que je suis en ce moment debout et je sais aussi que j'aurais pu ne pas l'être*, ce qui revient à un truisme.

- (1) Si la proposition « Je suis debout » est contingente, alors il est possible que je ne sois pas debout ;
- (2) S'il est possible que je ne sois pas debout, alors je ne sais pas que je suis debout ; donc
- (3) Si la proposition « Je suis debout » est contingente, je ne sais pas que je suis debout.

Le mot « possible » renvoyant à la possibilité logique en (1) et à la possibilité épistémique en (2), la conclusion est obtenue par un changement de signification en (2). Moore, ne retenant pour l'ensemble de ce raisonnement que le sens épistémique de l'énoncé « Il est possible que je ne sois pas debout », admet (2), nie (3) et arrive à la conclusion que (1) est faux.

Il soutient aussi que, puisqu'il est possible parfois de savoir avec certitude que telle proposition contingente p est vraie, il convient de dire : « Il est certain que p . » Mais l'analyse de ce dernier énoncé n'est pas sans embûches car s'il voulait dire seulement *Quelqu'un sait que p* , alors « Il n'est pas certain que p » voudrait dire *Personne ne sait que p* . Or si Moore avait déclaré : « Il n'est pas certain que Hitler soit encore en vie », il n'aurait pas voulu dire par là *Personne ne sait que Hitler est encore en vie*. Ce sont ces considérations qui l'amènent à écrire : « Si je dis : "Il est certain que p ", que je sache que p est vraie est une condition à la fois nécessaire et suffisante de la vérité de mon assertion. Mais si je dis "Il n'est pas certain que p ", alors le fait que je ne sache pas que p est vraie, bien que ce soit une condition nécessaire, n'est pas une condition suffisante de la vérité de mon assertion » [16]. Malheureusement, ce passage revient à dire à la fois que (a) « Il est certain que p » implique « Je sais que p » et (b) « Je ne sais pas que p » n'implique pas « Il n'est pas certain que p ». Dans une note de son *Commonplace Book* datant de 1944, Moore reconnaît avoir fait fi de la loi de contraposition et se corrige en rejetant finalement l'idée que « Il est certain que p » implique « Je sais que p » :

Il ne semble pas absurde de dire : « Je ne sais pas que p est vraie mais je pense pourtant que cela est très vraisemblablement *certain* » ; et aussi, si vous demandez : « Est-ce que cela est certain ? », votre question n'est pas : « Est-ce que je sais que cela est vrai ? »

Il explique son erreur de la manière suivante :

[...] déclarer : « Il est certain que les chiens aboient mais je ne sais pas qu'ils aboient » est certainement absurde et ressemble à une contradiction. Mais, à mon avis, cela est absurde pour la même raison que « Les chiens aboient mais je ne sais pas qu'ils aboient » est absurde, c'est-à-dire parce qu'en affirmant p sans hésiter vous *laissez entendre (imply)*, bien que vous ne l'affirmiez pas, que vous savez que p . [Moore 1962, 277]

Moore reconnaît ainsi avoir pris pour une contradiction *stricto sensu* ce qui n'est qu'une incohérence pragmatique. Bien qu'il paraisse difficile d'admettre qu'en déclarant : « Il est absolument certain que je suis en ce moment debout », Moore puisse être dans le vrai sans savoir pour autant qu'il est debout, cela n'est pourtant pas contradictoire en soi.

Dans les notes de 1944 du *Commonplace Book* [Moore 1962, 279], il continue de penser, tout comme en 1941 lorsqu'il écrivait le texte de sa *Howison Lecture*, que « Il est certain que p » et « Il n'est pas certain que p » ont un sens relatif au locuteur mais il précise que ce sens est relatif au groupe formé par celui qui parle et ceux à qui il s'adresse. Cette nouvelle analyse fait apparaître que la signification de ces énoncés est à la fois étrangère à toute forme de certitude subjective et relative à un contexte d'énonciation. « Quelqu'un sait que p » et « Personne ne sait que p » n'ont pas leurs conditions de vérité dans la sphère des états mentaux d'un sujet et ils sont vrais ou faux relativement à la position épistémique de tel ou tel groupe de personnes à un moment donné. Ainsi, l'énoncé « Il est absolument certain que je suis en ce moment debout » veut dire *Quelqu'un dans ce groupe sait que je suis en ce moment debout* et laisse entendre que celui qui parle sait cela.

4. Rêve et veille

La seconde partie de la conférence [22–35] est consacrée à la question de savoir comment décider entre les deux propositions « Personne ne sait qu'il existe un monde extérieur » et « Nous savons tous qu'il existe un monde extérieur ». L'intention de Moore cependant n'est pas de prouver que nous savons tous qu'il existe un monde extérieur (comment le pourrait-il ?) mais de montrer qu'il est plus rationnel de croire que nous savons tous qu'il existe un monde extérieur que de croire que personne ne le sait. Pour y parvenir, il se sert d'un argument dit « de la certitude différentielle » que l'on trouve dans plusieurs de ses écrits [Moore 1953, 119–126], [Moore 1959, 196–225], [Pouivet 2008, 167–168]. Ce mode d'argumentation consiste dans un premier temps à exposer le raisonnement de l'adversaire sous la forme d'un *modus ponens* et de mettre ce dernier en opposition au *modus tollens* correspondant. Dans un second temps, Moore compare les prémisses rivales. Il montre que sa prémisse étant beaucoup plus certaine ou plausible que celle de son adversaire, la conclusion du *modus ponens* est moins certaine que celle du *modus tollens*. L'argument cartésien est reconstruit comme suit :

- (A1) Si vous ne savez pas que vous n'êtes pas en train de rêver, alors vous ne savez pas que vous êtes debout.
- (A2) Vous ne savez pas que vous n'êtes pas en train de rêver.
- (A3) Donc, vous ne savez pas que vous êtes debout⁸ [Engel 2007, 59–60].

8. Cet argument s'apparente à l'argument dit « argument de l'ignorance » qui se trouve au centre du débat actuel sur le scepticisme.

Il admet (A1) qu'il contrapose et soutient à son tour que :

- (B1) Si je sais que je suis debout, alors je sais que je ne suis pas en train de rêver.
- (B2) Je sais que je suis debout.
- (B3) Donc, je sais que je ne suis pas en train de rêver.

Cette rétorsion de (A1-A2-A3) n'étant évidemment pas une réponse suffisante, il précise :

Le premier argument est tout aussi bon que le second à moins que mon adversaire ne puisse donner, pour affirmer que je ne sais pas que je ne suis pas en train de rêver, des raisons meilleures que celles que je peux donner pour affirmer que je sais pour de bon que je suis debout. [24]

Aussi le voit-on [26–35] tenter d'abord de formuler lui-même un argument sceptique qui serait censé montrer la vérité de (A2) et procéder ensuite à la destruction de cet argument. De cette manière, il veut prouver qu'il est très certainement faux qu'il ne sait pas qu'il est debout et faire pencher la balance en sa faveur de manière décisive. Contrairement aux apparences il n'y a pas ici de pétition de principe car (B2) n'est pas la cheville ouvrière d'une preuve « anti-sceptique ». Il s'agit seulement de renforcer la plausibilité de cette prémisse. Malheureusement, l'ensemble de l'argumentation par la différence de certitude comporte plusieurs erreurs.

(1) Le premier temps

Au moment où il expose l'argument (A1-3), Moore fait une concession très risquée avec (A1). Après avoir montré que de l'hypothèse qu'une personne est en train de rêver il suit que cette personne ne peut pas savoir si elle est debout, il accepte l'hypothèse selon laquelle si une personne ne sait pas qu'elle n'est pas en train de rêver, cette personne ne sait pas qu'elle est debout [23]. Nous avons ici les deux schémas suivants :

- (1) Si une personne S sait qu'elle est debout alors S n'est pas en train de rêver.
- (2) Si une personne S sait qu'elle est debout alors S sait qu'elle n'est pas en train de rêver.

Le problème est le suivant : à quel *principe* Moore peut-il faire appel pour passer de (1) à (2) ? Ce pourrait être celui auquel, selon Barry Stroud, Descartes lui-même a eu recours :

- (3*) Si une personne sait que p , elle doit savoir que tout ce qu'elle sait être incompatible avec le fait qu'elle sait que p , est faux [Stroud 1984, 29].

En d'autres termes, si une personne *S* sait qu'elle est debout, et si elle sait que savoir cela est incompatible avec le fait d'être en train de rêver, alors cette personne sait qu'elle n'est pas en train de rêver.

Cela revient à supposer que Moore a admis :

(1*) Je sais que si je sais que je suis debout alors je ne suis pas en train de rêver.

qui équivaut à :

(4*) Si je sais que je sais que je suis debout alors je sais que je ne suis pas en train de rêver.

Moore aurait-il pu accepter (4*) ? Rien n'est moins certain. Dans ses écrits où le problème de la connaissance est abordé, il ne s'appuie pas sur le principe selon lequel pour savoir il faudrait se savoir savoir (*KK Principle*). Il pense plutôt que lorsqu'il dit : « Je sais que je suis en ce moment debout », son engagement sur cette assertion de second ordre est doxastique « (Je crois que) je sais que je suis en ce moment debout », tandis que lorsque son assertion est de premier ordre, comme « Je suis en ce moment debout », son engagement est épistémique « (Je sais que) je suis en ce moment debout ». Sa stratégie de défense du sens commun ne le contraint aucunement à soutenir (4*). Il n'est pas certain que Moore ait vu tout cela mais dans un passage qui se trouve à la fin de *Proof of an External World* [Armengaud 1985, 194], il déclare que s'il lui fallait prouver « Voici une main et en voici une autre », il lui faudrait d'abord « comme Descartes l'a fait remarquer » prouver qu'il n'est pas en train de rêver. Bien entendu, il refuse de fournir l'une et l'autre preuves mais ses propos montrent qu'il a trouvé chez Descartes le principe (3*) dont parle Barry Stroud. S'il est vrai que :

(5*) il faut prouver « Je ne suis pas en train de rêver » pour prouver « Je sais que je suis debout »,

il est vrai, à plus forte raison, qu'il faut connaître la vérité de « Je ne suis pas en train de rêver » pour connaître celle de « Je sais que je suis debout ».

Quand bien même le principe auquel Moore fait appel serait hors de soupçon, son erreur est d'accepter (A1). Il peut bien sûr sembler naturel de penser qu'une personne qui ne saurait pas qu'elle n'est pas en train de rêver est une personne qui ne saurait pas si elle est éveillée ou non. Conséquemment, il peut sembler très naturel aussi de penser que cette personne ne pourrait pas savoir qu'elle est debout. Rien de tout cela n'est en réalité conforme à nos intuitions premières car nous ne savons pas à quoi ressemble « une personne qui ne saurait pas si elle est éveillée ou non ». Dans les faits, une personne qui ne saurait pas si elle est en train de rêver ou non est, *ou bien* une personne éveillée qui se demande si elle rêve ou non, *ou bien* une personne endormie qui se demande dans son rêve si elle rêve ou non. Parler d'une personne comme ne sachant

pas si elle rêve ou non *sans autre précision* c'est ne rien dire de personne. La description « personne-ne-sachant-pas-si-elle-rêve-ou-non » semble taillée sur mesure pour un philosophe sceptique qui prétendrait qu'il n'y a point d'indices concluants ni de marques assez certaines par où l'on puisse distinguer nettement la veille d'avec le sommeil.

D'autre part, (B1) ne pourrait pas être considérée comme la contraposée de (A1) si ces deux propositions n'avaient pas la même signification. Or (A1) suit le schéma « *S* ne sait pas si *p* ou non-*p* » (*Si vous ne savez pas si vous êtes (ou non) en train de rêver alors vous ne savez pas si vous êtes (ou non) debout*), tandis que (B1) suit le schéma « *p* et *S* sait que *p* » (*Si je suis debout et je sais cela alors je ne suis pas en train de rêver et je sais cela*). Moore n'aurait pas pu accepter que (B1) soit comprise comme voulant dire *Si je sais si je suis debout (ou non) alors je sais si je rêve (ou non)*, puisque cela laisse ouverte la possibilité que, sachant qu'il est debout (ou non), il sache qu'il rêve. La négation de « Moore ne sait pas si *p* ou non-*p* » n'est pas « Moore sait que *p* », mais « Moore sait si *p* ou non-*p* ». C'est seulement parce que « Moore sait que *p* » présuppose « Moore sait si *p* ou non-*p* » qu'il est possible de comprendre cette proposition comme une sorte de négation de « Moore ne sait pas si *p* ou non-*p* ». À vrai dire, il s'agit là plutôt d'une dénégation. Dans ces conditions, (B1) ne peut être considérée comme la contraposée de (A1).

(2) Le second temps

Moore trébuche aussi lorsqu'il s'agit de comparer les raisons de son adversaire (pour soutenir « Vous ne savez pas que vous n'êtes pas en train de rêver ») avec les raisons qui sont les siennes (pour soutenir « Je sais que je suis debout ») [25–35]. L'argument de l'indiscernabilité du rêve et de la veille qu'il prête au philosophe sceptique est le suivant :

- (C1) Certaines des expériences qui sont les vôtres en ce moment, sous plusieurs aspects importants, sont semblables à des images oniriques qui furent réellement les vôtres alors que vous rêviez.
- (C2) Si (C1) est vrai alors il est logiquement possible qu'il y ait des images oniriques exactement semblables à toutes les expériences sensorielles qui sont les vôtres à présent.
- (C3) Donc, il est logiquement possible que toutes les expériences sensorielles qui sont les vôtres maintenant soient seulement des images oniriques.

La portée sceptique de ce raisonnement ne saute pas aux yeux. Sa conclusion ne veut pas dire que Moore *ne sait pas* que ces expériences dont il s'agit ne sont pas des images oniriques. L'expression : « Il est logiquement possible que... » n'a pas un sens épistémique. Si nous disons « Il est logiquement possible que chacun de nous ait un sosie », nous ne voulons pas dire par là que nous ne sommes pas certains que ce ne soit pas le cas. Nous voulons dire que

cela est concevable (cette proposition n'est pas contradictoire en soi). Si l'on doit malgré tout donner à ce raisonnement une portée sceptique telle que (C3) signifie : *IL N'EST PAS CERTAIN QUE toutes les expériences qui sont les vôtres maintenant NE soient PAS des images oniriques*, il est nécessaire que (C2) signifie à son tour *Si (C1) alors IL N'EST PAS CERTAIN QU'il N'y ait PAS d'images oniriques qui NE soient PAS exactement semblables à toutes les expériences sensorielles qui sont les vôtres à présent*. Mais comment tirer cette conséquence en partant de (C1) ? Quelle raison a-t-on de croire, à propos d'on ne sait quel rêve, qu'il pourrait être exactement semblable à l'épisode actuel de notre vie éveillée en partant du seul fait qu'il arrive parfois que certains de nos rêves ressemblent beaucoup à certains épisodes de notre vie éveillée ? En partant du fait que certaines personnes ont un sosie, nous pouvons bien sûr imaginer un monde où chaque personne aurait un sosie parfait mais ce n'est pas là une raison de croire que telle personne que nous croisons dans la rue *est* indiscernable d'une autre avec laquelle nous pourrions être en train de la confondre. Il n'est pas du tout certain que dans les quatre derniers paragraphes de sa conférence Moore n'ait pas confondu la modalité logique avec la modalité épistémique⁹, tombant ainsi dans un piège qu'il a pourtant lui-même contribué à déceler.

Il nous semble particulièrement important de souligner que, malgré tout, il parvient à une réduction à l'absurde de l'argument cartésien par son attaque sur la prémisse (C1). Il soutient à juste titre que la personne qui utilise cette prémisse « laisse entendre qu'elle sait qu'il est arrivé qu'on fasse des rêves ; tandis que, si sa conclusion est vraie, il s'ensuit qu'elle-même ne sait pas qu'elle n'est pas en train de rêver, et donc, qu'elle ne sait pas qu'elle n'est pas simplement en train de rêver qu'il est arrivé qu'on fasse des rêves » [30]. Toutefois, cet argument ne lui donne aucun avantage décisif contre le sceptique si par ailleurs il ne montre pas la supériorité de *ses* raisons pour soutenir qu'il sait qu'il est debout. Or Moore ne fait rien de tout cela. La seule démarche qu'il tente [34] est de donner une raison pour soutenir qu'*il est faux qu'il ne sait pas qu'il n'est pas en train de rêver*. Son argument, très proche de celui de Descartes dans sa Sixième Méditation [Descartes 1646, 209]¹⁰, est le suivant : « [...] il se peut que la conjonction de mes souvenirs du passé immédiat et de ces expériences sensorielles me rende suffisamment apte à savoir que je ne suis pas en train de rêver » [34]. Mais ce n'est pas là une raison de croire qu'il sait qu'il est debout au moment où il s'adresse à son public (en concédant (A1) il n'a évidemment pas concédé que s'il sait qu'il n'est pas en train de rêver, alors il sait qu'il est debout). Vraisemblablement, Moore a pensé que s'il réussissait

9. En particulier la deuxième phrase du [35].

10. « [...] je dois rejeter tous les doutes de ces jours passés, comme hyperboliques et ridicules, particulièrement cette incertitude si générale touchant le sommeil, que je ne pouvais pas distinguer de la veille : car à présent j'y rencontre une très notable différence, en ce que notre mémoire ne peut jamais lier et joindre nos songes les uns aux autres et avec toute la suite de notre vie, ainsi qu'elle a coutume de joindre les choses qui nous arrivent étant éveillés. » [Descartes 1646, 209].

à repousser l'argument du rêve cela suffirait à montrer que ses raisons sont supérieures à celles du sceptique. Après tout, les personnes présentes dans la salle Wheeler de l'université de Californie le jour où il donnait sa conférence pouvaient reconnaître que Moore était en mesure de savoir *avec les meilleures raisons* qu'il était debout.

5. La *Howison Lecture* est-elle un échec ?

Force est de constater que Moore ne parvient pas à ses fins. Lorsque dans sa préface, il précise qu'il ne voit pas comment corriger ses erreurs, il veut dire sans doute qu'il les connaît mais ne voit pas comment les éviter sans tout recommencer. Revenons sur les deux points litigieux.

La concession de la prémisse (A1)

Comment Moore aurait-il pu éviter cette erreur ? Supposons que l'argument de l'ignorance soit présenté de la manière suivante :

- (D1*) S'il n'est pas certain que vous sachiez que vous n'êtes pas en train de rêver, alors il n'est pas certain que vous sachiez que vous êtes debout.
- (D2*) Il n'est pas certain que vous sachiez que vous n'êtes pas en train de rêver.
- (D3*) Donc, il n'est pas certain que vous sachiez que vous êtes debout.

Moore pouvait répondre :

- (E1*) S'il est certain que je sais que je suis debout, alors il est certain que je sais que je ne suis pas en train de rêver.
- (E2*) Il est certain que je sais que je suis debout.
- (E3*) Donc, il est certain que je sais que je ne suis pas en train de rêver.

Mais pourrait-il encore comparer (D2*) et (E2*), et chercher à montrer que ses raisons pour soutenir (E2*) sont meilleures que celle du philosophe sceptique sans faire appel au principe selon lequel « pour savoir il faut se savoir savoir » ? Nous avons vu que cela lui aurait été impossible au moment où il rédigeait *La Certitude* car il commettait l'erreur de croire que « Il est certain que p » implique que la personne qui parle sait que p . Mais si l'on tient compte de l'amendement proposé dans le *Commonplace Book*, du fait que « Il est certain que je sais que je suis debout » veut dire *Quelqu'un (dans cette salle) sait que je sais que je suis en ce moment debout*, (E2*) paraît beaucoup plus plausible que (D2*) et ne requiert pas le *KK Principle*. Qui plus est, la première partie de la conférence peut, moyennant la réfutation de l'argument du rêve, faire pencher nettement la balance en faveur de (E2*).

D'autre part, (D1*) et (E1*) sont susceptibles d'être analysées selon le même schéma « p et S sait que p » :

- (D1**) S'il n'est pas certain que, n'étant pas en train de rêver, vous sachiez que vous n'êtes pas en train de rêver alors il n'est pas certain qu'étant debout, vous sachiez que vous êtes debout.
- (E1**) S'il est certain qu'étant debout je sais que je suis debout alors il est certain que n'étant pas en train de rêver je sais que je ne suis pas en train de rêver.

Ainsi (E1*) contrapose (D1*) en préservant la signification de (D1*). Cette analyse écarte aussi la description abracadabrante d'une personne qui ne saurait pas si elle rêve ou non.

L'argument de l'indiscernabilité

Crispin Wright prend la mesure exacte du problème posé lorsqu'il écrit :

La thèse de Descartes est que l'expérience sensorielle à l'état de veille ordinaire n'est pas fondamentalement distincte, sur un plan phénoménologique, de l'expérience onirique, et que, en dépit de la diversité des traits distinctifs qu'en pratique nous jugeons suffisamment fiables, le contenu et la qualité d'un épisode expérientiel n'est jamais *logiquement* suffisant pour le déclarer rêve ou état éveillé. [...] Cela est vrai parce que la distinction est *étio-logique*. [...] Le rêve se distingue de l'expérience de perception par des considérations qui concernent son origine causale [...]. [Wright 1991, 90–91]

Moore n'a sans doute pas vu qu'il faisait au scepticisme une concession extrêmement risquée en écrivant :

Utilisons l'expression « expérience sensorielle » de telle manière que cette expérience qui sans aucun doute est la mienne en ce moment, soit « une expérience sensorielle », *sans considérer ou non si elle consiste à n'avoir que des images oniriques*¹¹. [28]

Adopter ce langage fait courir le risque de perdre de vue « les considérations qui concernent l'origine causale » du rêve et de la perception à l'état de veille, considérations sur lesquelles un philosophe du sens commun doit s'appuyer pour contrer le scepticisme. L'argument sceptique qu'il faudrait reconstituer est peut-être celui-ci :

- (F1*) Les images oniriques et les expériences sensorielles de l'état de veille ne peuvent être distinguées que par leur origine causale.
- (F2*) Je ne peux pas identifier par leur origine causale les expériences sensorielles qui sont les miennes en ce moment.

11. Nous soulignons.

(F3*) Donc, il est possible que les expériences sensorielles qui sont les miennes en ce moment soient des images oniriques.

Dans la conclusion, l'expression « Il est possible. . . » revêt une signification épistémique et veut dire *Il n'est pas certain que les expériences sensorielles qui sont les miennes en ce moment ne soient pas des images oniriques*. La première prémisse étant extrêmement plausible, ce serait la seconde prémisse qu'il faudrait attaquer. Or la faiblesse de (F2*) semble tenir à son caractère tautologique. Dans la mesure où l'expression « expérience sensorielle » signifie *ab initio expérience d'un sujet consistant ou non en images oniriques*, cette seconde prémisse revient à dire : « Ce qui ne se distingue pas d'images oniriques et peut être considéré abstraction faite de son origine causale, ne se distingue pas d'images oniriques par son origine causale. » L'expression « expérience sensorielle » est une arme qu'il faut savoir retourner contre le philosophe sceptique. Le seul fait d'admettre que nous « ayons » de telles expériences, *ainsi définies*, laisse pendante la question de savoir s'il s'agit de perceptions de la veille ou de rêves. Il faut donc « rapatrier » les considérations causales dans la critique de l'argument de l'indiscernabilité afin de rendre compte de la cohérence des expériences sensorielles actuelles et des souvenirs du passé immédiat. Il s'agit là, après tout, d'un indice causal par où l'on peut raisonnablement distinguer la veille du sommeil, comme l'ont vu Descartes et Moore lui-même.

Thomas Baldwin écrit à propos de *La Certitude* :

Selon moi, l'échec de Moore vient de ce qu'il croit que s'il sait vraiment ce qu'il croit savoir, il lui faut trouver les moyens d'éliminer les hypothèses sceptiques de manière probante et sans pétition de principe. S'il est censé savoir qu'il est debout, il lui faut, pense-t-il, être en mesure d'établir de manière concluante qu'il n'est pas en train de rêver [. . .]. [Baldwin 1992, 303]

Ces propos laissent penser que Moore aurait d'abord reconnu la nécessité de prouver la fausseté de l'hypothèse sceptique pour prouver par là qu'il savait ce qu'il disait savoir. Mais l'échec de Moore n'est pas de cette nature. Comme nous l'avons vu, il ne cherche pas, en repoussant l'argument du rêve, à donner une preuve qu'il sait qu'il est debout. Ce qui le montre assez est son choix d'argumenter par la différence de certitude. Peut-on cependant lui reprocher d'avoir fait ce choix ? La réponse à cette question dépend de l'interprétation que l'on donne de la stratégie globale que Moore met en œuvre dans tous ses écrits. Il nous semble que son but est avant tout de supprimer le doute qui empêche le philosophe sceptique de croire qu'il sait ce que tout le monde croit ordinairement savoir. Cette stratégie s'avère à la fois destructive et défensive : en détruisant l'argument de son adversaire il défend une vérité dont la connaissance repose en dernier lieu sur le sens commun. Le philosophe sceptique lui apparaît non seulement comme quelqu'un qui croit qu'il ne sait pas ce que tout le monde croit savoir, mais aussi comme celui qui croit qu'il ne sait pas *ce qu'il sait*. Il écrit à ce sujet :

Je suis de ces philosophes qui ont soutenu que « la conception du monde du sens commun » est, pour ce qui est de certains aspects fondamentaux, *entièrement* vraie. Mais il faut rappeler que, selon moi, *tous* les philosophes, sans exception, sont d'accord avec moi sur ce point. La seule vraie différence [...] est celle entre les philosophes qui ont, par ailleurs, soutenu des conceptions incompatibles avec ces aspects fondamentaux de « la conception du monde du sens commun » et ceux qui ne l'ont pas fait. [Baldwin 1993, 118–119]

L'argument de la certitude différentielle est celui qu'à la fin de sa vie Moore juge le plus opérant pour parvenir à ses fins. En montrant *d'abord* que la prémisses qui émane du sens commun est de loin la plus plausible et en détruisant *ensuite* l'argument qui est censé venir en renfort de la prémisses adverse, il pense pouvoir venir à bout d'une erreur philosophique. Les deux principes qui gouvernent cette stratégie semblent être : (1) si une proposition p implique q et si p est extrêmement plausible, cette plausibilité se transmet à q (Moore croit aussi que ce principe est adopté par le philosophe sceptique pour qui la plausibilité de « Vous ne savez pas que vous n'êtes pas en train de rêver » doit se transmettre à « Vous ne savez pas que vous êtes en ce moment debout »), (2) si les raisons qui amènent le philosophe sceptique à croire qu'il ne sait pas ce qu'il sait sont détruites, ce philosophe revient à sa croyance première la plus raisonnable. Ce second principe montre que Moore n'accorde guère aux hypothèses sceptiques qu'un *semblant* de plausibilité et qu'il ne croit pas à un « paradoxe sceptique » formé par un ensemble de propositions toutes aussi plausibles les unes que les autres mais incompatibles entre elles.

6. Certitude et doute

Pour finir nous voudrions dire un mot de l'intérêt que présente la lecture de cette conférence. Deux points sont particulièrement importants : le traitement de la certitude et celui du doute sceptique. Or *deux* concepts de certitude sont en jeu chez Moore et aussi *deux* formes de doute sceptique. C'est ce que nous nous proposons d'examiner succinctement.

Le concept de certitude

Ce texte que nous extrayons de *Lectures on Philosophy* nous semble de nature à éclairer le lecteur sur l'usage d'un des deux concepts mooréens de certitude :

J'ai dit : « Avons-nous une raison de croire que p ? » veut souvent dire « Avons-nous plus de raisons de croire p que nous n'en n'avons de croire non- p ? » Bien sûr, nous pouvons aussi nous demander : « Avons-nous plus de raisons de croire p que q ? » Cette

sorte de question relative à telle ou telle sorte de propositions à propos desquelles la question de la philosophie est : « Avons-nous une raison de croire qu'elle sont vraies ? » est souvent posée par les philosophes. Il me semble n'y avoir aucun doute sur le fait qu'elles appartiennent à la philosophie. Par exemple, je dis moi-même que nous avons *plus* de raisons de croire que la matière existe que de croire que d'autres personnes croient que la matière existe. La raison en est qu'avec cette dernière affirmation vous dites déjà que la matière existe et vous dites aussi quelque chose de plus : « Il est *plus* certain que la matière existe qu'il n'est certain que nous ayons cette croyance. » D'autres philosophes ont dit le contraire ; ils disent souvent qu'il est tout à fait certain que nous le croyons et qu'il n'est pas du tout certain qu'elle existe vraiment ; ce qui est absurde. De la même manière, il m'est arrivé de dire qu'il est *tout aussi* certain que d'autres personnes *observent* des faits concernant des objets matériels qu'il est certain qu'ils croient à des propositions concernant ces objets. Un athée qui soutient qu'il y a plus de raison de croire que Dieu existe qu'il n'y en a de croire qu'il n'existe pas peut néanmoins soutenir que l'existence de la Matière est plus *certaine* que celle de Dieu. Ce genre de questions concernant l'ordre du raisonnable ou l'ordre de la certitude me semble sans aucun doute appartenir à la philosophie. [Moore 1966, 189–190]¹²

La certitude dont il s'agit ici est le concept de ce qui rend la vérité d'une proposition plus ou moins connaissable et non le concept de l'état d'esprit d'un sujet qui serait plus ou moins certain de la vérité d'une proposition. *La Certitude* est une tentative pour rendre opérant ce concept comparatif relativement aux propositions ayant la forme « *S* sait que *p* » lorsque *p* est du même type que « Je suis en ce moment debout », « Je porte des vêtements », « Il y a beaucoup de personnes dans la salle où je me trouve », etc. Comme nous l'avons vu, l'intention de Moore est de montrer qu'il est plus raisonnable de croire « Je sais que je suis en ce moment debout » que de croire « Personne ne sait ce genre de choses ». Or l'extrait que nous venons de citer montre qu'à ses yeux il reste possible de juger qu'il est plus raisonnable de croire la première que la seconde sans pour autant que la première soit plus certaine que la seconde. C'est ici, croyons-nous, qu'il faudrait faire intervenir son concept comparatif.

Primo, ce que la première partie de la conférence vise à établir est que « Moore est en ce moment debout » est évidemment beaucoup plus certain que « Moore n'est pas en ce moment debout ».

12. Il s'agit d'une sélection de notes rédigées pour la préparation de cours. Le passage cité appartient à un groupe de notes datant de 1933-1934.

Secundo, si « La matière existe » est effectivement plus certain que « Nous croyons que la matière existe », de la même manière « Moore est en ce moment debout » est plus certain que « Moore sait qu'il est en ce moment debout ».

Tertio, s'il est vrai que « Moore est en ce moment debout » est plus certain que « Moore n'est pas en ce moment debout », alors « Moore sait qu'il est en ce moment debout » est plus certain que « Moore ne sait pas qu'il est en ce moment debout¹³ ».

Deux concepts de certitude sont présents : le concept comparatif requis par l'argument de la certitude différentielle et celui (non-comparatif) de la certitude des propositions-tests. Nous avons vu que « p est certain » veut dire *Quelqu'un (dans ce groupe) sait que p* . En revanche, « p est plus certain que q » ne peut pas vouloir dire *Quelqu'un « sait plus » p que q* , qui est absurde mais signifie plutôt *Il est plus plausible que quelqu'un sache que p qu'il n'est plausible que quelqu'un sache que q ou La vérité de p est plus connaissable que celle de q* . Tout cela montre que Moore tend à « dépsychologiser » la certitude pour lui conférer un statut épistémique original. Selon lui, une proposition p est certaine si quelqu'un connaît sa vérité et « plus ou moins certaine » qu'une autre s'il est plus ou moins plausible que quelqu'un connaisse sa vérité.

L'expression du doute

En même temps, cette conférence atteste que sous la plume de Moore les propositions qui suivent le schéma « S ne sait pas que p », ne servent pas à exprimer le fait que S se mettrait à douter de p . « S ne sait pas que p » ne signifie pas *S ne sait pas si p ou non- p* , mais *p et S ne sait pas que p* . Voilà ce que l'on pourrait appeler l'analyse présuppositionnelle de « S ne sait pas que p ». Moore pense avoir affaire à un philosophe sceptique qui, même s'il croit fermement que p , pourrait déclarer qu'il ne sait pas que p tout en présupposant p . Il écrit à ce sujet dans *Four Forms of Scepticism* :

Un homme qui comme Bertrand Russell, croit avec la plus grande assurance que jamais il ne sait avec certitude que, par exemple, il est assis, peut néanmoins, sans qu'il y ait pour lui l'ombre d'un doute, croire fermement, dans des milliers de cas, qu'il est assis. [...] Il est vrai que, s'il croit réellement qu'il ne sait pas qu'il est assis, on peut dire également sans se tromper qu'il pense qu'il y a un doute à ce sujet. Mais du fait qu'il croit qu'il y a un doute à ce sujet, il ne s'ensuit aucunement qu'il soit dubitatif quant à savoir s'il est assis ou non. [Moore 1959, 195]

Que se passerait-il si Moore faisait parler un de ces philosophes sceptiques à la première personne ? Ou plutôt : que se passerait-il si, au lieu d'utiliser la deuxième personne en (A1), il utilisait la première personne en maintenant

13. Une telle conception permettrait de justifier la supériorité de (E2*) sur (D2*).

l'analyse présuppositionnelle (« S ne sait pas que p » = « p et S ne sait pas que p ») ? Il dirait : « Si je ne sais pas que je ne suis pas en train de rêver alors je ne sais pas que je suis debout. » L'analyse de ce conditionnel donnerait quelque chose comme « Si je ne suis pas en train de rêver et je ne le sais pas alors je suis debout et je ne le sais pas ». En (A2), il faut faire parler le sceptique de la manière suivante : « Je ne sais pas que je ne suis pas en train de rêver », dont l'analyse doit être « Je ne suis pas en train de rêver et je ne le sais pas », pour pouvoir détacher la conséquence « Je ne sais pas que je suis debout », dont l'analyse est « Je suis debout et je ne sais pas que je suis debout ». À son tour l'énoncé « Je suis debout » laisse entendre (*imply*) que celui qui parle croit ou sait [Schilpp 1942, 543] qu'il est debout. Ainsi apparaissent les deux schémas : « p et je ne crois pas que p » et « p et je ne sais pas que p . » Ce que nous suggérons ici est que, vraisemblablement, Moore découvre son « paradoxe » au moment où il cherche ce qu'il pense être l'analyse la plus adéquate du doute sceptique. Le Paradoxe de Moore (au moins dans la version « p et je ne sais pas que p ») énonce ce que « le Sceptique-selon-Moore » ne peut *dire* sans absurdité mais qu'il veut néanmoins *concevoir* en son esprit.

Dans sa préface des *Principia Ethica* [Moore 1903, VII], Moore fait remarquer que les difficultés et les désaccords dont l'histoire de la philosophie est remplie sont dus principalement au fait que l'on veut répondre à des questions sans chercher à savoir précisément *quelles* sont ces questions. Il ajoute que si les philosophes commençaient par là, bien des difficultés disparaîtraient. Tâchons de suivre cette maxime. Deux questions sont possibles :

(Q1) Savons-nous ou non s'il existe un monde extérieur ?

(Q2) Il existe un monde extérieur mais savons-nous qu'il existe ?

(Q1) est la question du « Sceptique-Enquêteur ». Elle laisse ouverte la question de l'existence du monde extérieur et aussi celle de notre savoir en laissant planer le doute sur les possibilités suivantes : (a) nous savons qu'il existe un monde extérieur, (b) nous savons qu'il n'existe aucun monde extérieur, (c) nous ne savons pas s'il existe un monde extérieur, et aussi (d) nous ne le savons pas et nous ne l'ignorons pas. Cette question est le tremplin de l'antiréalisme ontologique et du scepticisme. Moore n'est aucunement disposé à faire sienne cette question. (Q2) est la question du « Sceptique-selon-Moore » lequel ferme la question de l'existence du monde extérieur et laisse ouverte celle de notre savoir. Idéalement, le « Sceptique-selon-Moore » est un philosophe « *intra muros* » qui, lorsqu'il voit par exemple que Moore est debout, doit pouvoir dire : « Vous êtes debout mais savez-vous que vous l'êtes ? », et ajouter « Je peux vous prouver que vous ne le savez pas ». Après avoir entendu ses arguments, Moore devrait *en théorie* pouvoir répondre : « Vous avez raison. Je suis debout mais je ne le sais pas. » Cela est-il absurde ? C'est à tout le moins paradoxal et il peut donc sembler naturel de penser que la question du « Sceptique-Enquêteur » est la plus sensée. Or cette question est très certainement celle qui d'un point de vue mooréen est la plus absurde puisque celui qui

la pose laisse entendre qu'il n'est pas certain qu'il existe un monde extérieur. Si, comme Moore le pense, il est plus certain qu'un monde extérieur existe qu'il n'est certain qu'il n'existe aucun monde extérieur et s'il est plus certain qu'un monde extérieur existe qu'il n'est certain que nous croyions ou sachions cela, il ne devrait pas être absurde à ses yeux de formuler la question de la manière suivante : « Il est certain qu'un monde extérieur existe mais est-il tout aussi certain que nous sachions qu'il existe ? » Supposons que quelqu'un réponde en disant : « Un monde extérieur existe mais personne ne sait qu'il existe. » Voilà un énoncé qui n'est pas logiquement absurde (il peut être vrai), mais son énonciation est entièrement problématique : *qui* peut savoir ces deux choses en même temps ? La position de l'énonciateur n'est pas identifiable. C'est pourtant contre cette assertion que Moore dirige ses arguments [Moore 1966, 47]. Il pense avoir affaire à un philosophe susceptible de déclarer : « Bien entendu la matière *est* réelle mais nous ne le savons pas avec certitude » [Moore 1966, 183]. Le trouble que de tels énoncés ne manquent pas de susciter se dissipe si nous admettons qu'ils veulent dire seulement *NOUS CROYONS qu'un monde extérieur existe mais personne ne le sait*, ou *NOUS CROYONS que la matière est réelle mais personne ne sait cela*, (ou *JE CROIS que je suis debout mais je ne sais pas que je le suis*). Toutefois, nous sentons, comme Moore, que cela ne rend pas compte de la première assertion. Le trouble cesse seulement parce que nous imaginons que cette reformulation vient d'un philosophe qui nous informe que la vérité de la proposition enchâssée n'est pas garantie. En revanche, le trouble demeure si, comme dans le train ordinaire de la vie, nous prenons « croire » pour l'expression naturelle d'un doute.

Bien que l'assertion paradoxale « Un monde extérieur existe mais personne ne le sait » soit voisine de l'assertion selon laquelle il existe un monde dont personne ne sait *ce qu'il est*, c'est-à-dire une forme d'antiréalisme épistémologique, il ne semble pas que dans *La Certitude* Moore ait visé ce « demi-réalisme ». Son attention se concentre plutôt sur ce « demi-scepticisme » paradoxal dont nous parlons. Cela suscite notre étonnement : pourquoi accepter de prendre au sérieux ce qui ressemble de si près à une absurdité ? Il nous semble que cela peut s'expliquer de la manière suivante : tandis que le demi-sceptique déclare paradoxalement qu'un monde extérieur existe et que personne ne le sait, Moore de son côté est amené à déclarer qu'il sait qu'un monde extérieur existe mais qu'il ne sait pas *comment* il le sait, ce qui peut sembler à beaucoup tout aussi paradoxal. Il écrit à ce sujet :

Je ne suis pas du tout sceptique en ce qui concerne la *vérité* de propositions telles que « Cela fait de nombreuses années que la Terre existe », « De nombreux corps humains ont vécu à sa surface », c'est-à-dire des propositions qui affirment l'existence de choses matérielles. Au contraire, je soutiens que nous savons tous, avec certitude, que de nombreuses propositions de ce genre sont vraies. Et c'est là un point sur lequel je suis très différent de bien des philosophes. Nombreux sont ceux qui semblent sou-

tenir qu'il n'y a aucun doute concernant *l'analyse* de ces propositions, et donc qu'il n'y a aucun doute concernant l'analyse de la proposition : « Des choses matérielles ont existé », là où à certains égards je soutiens que l'analyse des propositions dont il s'agit est extrêmement douteuse. Certains d'entre eux, comme nous l'avons vu, alors qu'ils n'ont aucun doute concernant *l'analyse* de ces propositions, semblent avoir douté qu'elles puissent être *vraies*. Je me tiens à l'opposé : alors que je crois qu'il n'y a aucun doute sur la question de la vérité de ces propositions, je soutiens qu'aucun philosophe, à ce jour, n'a réussi à suggérer une analyse qui, en ce qui concerne plusieurs aspects importants, se rapproche tant soit peu d'une vérité dont nous puissions être certains. [Baldwin 1993, 127]

Dans la mesure où il demande d'accepter la proposition selon laquelle nous savons qu'il existe un monde extérieur *et* ne savons pas comment nous le savons, Moore pense devoir à son tour accepter que son contradicteur puisse déclarer qu'un monde extérieur existe *et* que personne ne le sait. A (Q2) ferait donc pendant :

(Q3) Nous savons qu'il existe un monde extérieur mais comment le savons-nous ?

Dans cette dispute chacun part avec un handicap comparable à celui de son adversaire. Moore peut dire « Vous savez bien qu'il existe un monde extérieur sinon vous ne l'affirmeriez pas », et le sceptique « Vous ne savez pas qu'il existe un monde extérieur puisque vous ne pouvez pas nous dire comment vous le savez ». Chacun peut battre en retraite en déclarant : « Je crois qu'un monde extérieur existe » et « Je crois savoir qu'un monde extérieur existe », tout comme chacun peut reconnaître le principe selon lequel aucune discussion rationnelle n'est possible s'il faut justifier *toutes* nos assertions, corollaire du principe selon lequel aucune discussion rationnelle n'est possible si l'on ne justifie *aucune* de nos assertions¹⁴.

Références bibliographiques

AMBROSE, ALICE

1961 Review: [untitled], in *The Philosophical Review*, 70(3), 408–411.

ARMENGAUD, FRANÇOISE

1985 *G. E. Moore et la genèse de la philosophie analytique*, Paris : Klincksiek.

14. Je remercie les deux rapporteurs anonymes de *Philosophia Scientiæ* pour l'aide précieuse qu'ils m'ont apportée.

AYER, ALFRED J.

1935 The Criterion of Truth, in [Macdonald 1954, 237–241].

1936 *Language, Truth and Logic*, London: Penguin Books.

BALDWIN, THOMAS

1992 *G. E. Moore*, London: Routledge.

1993 *G. E. Moore Selected Writings*, London: Routledge.

DESCARTES, RENÉ

1646 *Méditations métaphysiques*, Paris : Flammarion, 1992.

ENGEL, PASCAL

2007 *Va savoir !*, Paris : Hermann.

EWING, ALFRED C.

1943 Knowledge of Physical Objects, *Mind*, 52 (206), 97–121.

MACDONALD, MARGARET

1954 *Philosophy and Analysis*, Oxford: Blackwell.

MALCOLM, NORMAN

1963 *Knowledge and Certainty*, Englewood Cliffs: Prentice Hall.

MOORE, GEORGE E.

1903 *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press.

1922 *Philosophical Studies*, London: Routledge & Kegan.

1939 Being Certain that One is in Pain, in [Baldwin 1993, 197–206].

1942 A Reply to My Critics, in [Arthur Schilpp 1968, 535–677].

1953 *Some Main Problems of Philosophy*, London: Allen & Unwin.

1959 *Philosophical Papers*, London: Allen & Unwin.

1962 *The Commonplace Book of G. E. Moore 1919-1953*, London: Allen & Unwin.

1966 *Lectures on Philosophy*, London: Allen & Unwin.

POUVET, ROGER

2008 *Philosophie contemporaine*, Paris : Presses Universitaires de France.

SCHILPP, ARTHUR

1942 *The Philosophy of G. E. Moore*, The Library of Living Philosophers, La Salle: Open Court, 1968.

STROUD, BARRY

1984 *The Significance of Philosophical Scepticism*, Oxford: Oxford University Press.

WRIGHT, CRISPIN

1991 Scepticism and Dreaming: Imploding the Demon, in *Mind*, New Series, 100(1), 87–116.