

## LE DÉBAT PUTNAM-NAGEL UNE RÉFLEXION SUR LE PROBLÈME SCEPTIQUE

*Olivier Waymel*

*Maison des Sciences de l'Homme Paris Nord (USR 3258)*

*owaymel@yahoo.fr*

### RÉSUMÉ

*Dans cet article, nous commençons par exposer la réflexion qu'a développée Thomas Nagel dans The View from Nowhere à propos du problème du scepticisme radical. Cette réflexion comporte trois moments originaux : une compréhension renouvelée du problème en termes de conflit entre deux points de vue, interne et externe, que nous pouvons adopter sur le monde et sur nous-mêmes ; une défense de la réalité du problème, notamment par une critique des arguments anti-sceptiques élaborés par Putnam au début de Truth, Reason and History ; l'ébauche d'une typologie des réponses qu'il est a priori possible d'y apporter. Nous essayons ensuite de montrer que la critique par Nagel des arguments antisceptiques de Putnam doit nous conduire non à les rejeter, comme le pense Nagel, mais à en modérer la portée, et à élaborer une réponse nouvelle, de type réductionniste, au problème sceptique.*

### ABSTRACT

*In this paper, I start by presenting the reflection that Thomas Nagel develops in The View from Nowhere on the problem of radical scepticism. This reflection comprises three original moments: first, a renewed understanding of the problem in terms of the two conflicting viewpoints, internal and external, that we can adopt on the world and on ourselves; second, a defence of the reality of the problem, notably through a critique of the anti-sceptical arguments devised by Putnam at the beginning of Reason, Truth and History; third, by sketching a typology of the responses to the problem that it is possible to give a priori. Then, I try to show that Nagel's critique of Putnam's anti-sceptical arguments should lead us not to reject them, as Nagel thinks, but to curb their impact and devise a new response, of a reductionist kind, to the sceptical problem.*

### MOTS-CLÉS

Hilary Putnam, Problème sceptique, Scepticisme, Thomas Nagel.

## 1 INTRODUCTION

Dans le premier chapitre de *Raison, vérité et histoire* (Putnam, 1981), Hilary Putnam propose un argument contre les raisons de douter les plus fortes que les sceptiques ont pu imaginer. Cet argument établit que les raisons sceptiques radicales doivent être rejetées car elles supposent que nos pensées et notre langage peuvent faire référence à des réalités auxquelles il est impossible qu'ils fassent référence. Les raisons sceptiques reposent sur une surévaluation de nos prétentions à la connaissance. Dans *Le point de vue de nulle part* (Nagel, 1986), Thomas Nagel répond à cet argument antisceptique et défend la validité des raisons sceptiques les plus fortes. C'est selon nous l'une des contributions essentielles de Thomas Nagel à la réflexion métaphysique que de ne pas avoir présupposé la réalité des problèmes métaphysiques et d'avoir engagé une discussion avec les auteurs, qualifiés d'« idéalistes » par Nagel, qui ont considéré que ces problèmes constituent autant d'illusions, au premier rang desquels Wittgenstein. Contrairement à ce que font nombre de philosophes présupposant que le problème sceptique est un vrai problème et non une illusion, Nagel discute la réponse idéaliste au problème sceptique. Il le fait à travers une critique de l'argument que Hilary Putnam, dans le premier chapitre de *Raison, vérité et histoire*, a opposé à certaines des raisons de douter les plus fortes que les sceptiques ont pu imaginer.

Nous présenterons et défendrons cette critique, puis montrerons, contre Nagel, que l'argument de Putnam ne doit cependant pas être rejeté, mais qu'il convient seulement d'en réévaluer la portée. Nous serons par là conduits à proposer une nouvelle forme de réponse réductionniste au problème sceptique. Nous essaierons enfin de montrer que cette réponse réductionniste aux arguments sceptiques radicaux suggère une stratégie de réponse à l'ensemble des arguments sceptiques, qu'ils soient ou non radicaux. Nous présenterons cette réponse comme une alternative au contextualisme.

## 2 LE PROBLÈME DE LA CONNAISSANCE EMPIRIQUE SELON NAGEL

Le problème de la connaissance empirique consiste dans la coexistence de deux croyances contradictoires : d'un côté, nous tenons certaines de nos croyances empiriques pour établies ; d'un autre côté, cependant, nous admettons qu'il se pourrait que nous nous trouvions actuellement dans une situation où ces croyances seraient fausses. Ce serait le cas, par exemple, si nous étions en train de rêver, ou si nous étions des cerveaux dans une cuve, etc.

Selon Nagel, ce problème découle de la dualité des points de vue que nous pouvons adopter à l'égard de la connaissance.

D'un côté, il nous semble que la réalité que visent notre pensée et notre langage, un monde extérieur dont l'existence est indépendante de nous, nous est donnée dans notre expérience de manière directe. L'expérience n'est pas

seulement l'ensemble des états mentaux d'un être particulier ; elle est la présence des choses elles-mêmes. Tous les composants de la réalité semblent être des objets pouvant être présentés à notre conscience de manière directe à l'occasion d'une expérience, et notre conscience ne semble pas être bornée à n'avoir pour objets qu'un ensemble d'images que les choses peuvent causer sur notre esprit par l'intermédiaire de nos sens. C'est ainsi d'une expérience directe de la réalité que nous croyons tirer nos croyances. C'est pourquoi nous ne doutons pas de nos croyances et considérons que la connaissance est à notre portée. Ainsi, lorsque nous faisons l'expérience d'un objet, nous affirmons avec certitude que cet objet possède l'aspect sous lequel il se donne, par exemple qu'il est vert dans telles conditions d'éclairage. Tel est l'un des aspects de la conception de la réalité que nous développons spontanément.

Nous sommes cependant capables de développer une autre conception du rapport de notre expérience à la réalité. Par réflexion, nous pouvons adopter sur nous-mêmes ce que Nagel appelle un point de vue externe. C'est l'existence de ce point de vue qui nous conduit à regarder notre conception spontanée du rapport entre notre expérience et la réalité comme un élément d'un point de vue *interne* sur la réalité. En adoptant le point de vue externe, nous en venons à nous considérer comme des objets du monde parmi d'autres, et notamment comme des corps particuliers qui ont pour propriétés, outre leurs états physiques, des états conscients. La conscience apparaît comme un ensemble d'états privés. Ils sont peut-être des représentations des autres réalités, mais chacun d'entre eux ne peut être saisi que par un seul organisme conscient. Il apparaît qu'il existe peut-être d'autres réalités que celles qui constituent le contenu de notre expérience. Quelle est alors la relation entre les états mentaux conscients et la réalité ? Il semble que nous devions les considérer comme des effets de l'action des choses extérieures : puisque, à l'intérieur du point de vue interne, la relation de causalité semble universelle, nous l'étendons naturellement aux choses transcendant l'expérience qui sont les objets de la conception du point de vue externe, et nous considérons celles-ci comme des réalités entretenant des relations de causalité entre elles ainsi qu'avec nos états mentaux (Nagel, 1986, p. 14, trad. fr. p. 20). Ainsi, lorsque nous adoptons sur nous-mêmes un point de vue externe, notre expérience n'apparaît plus comme la simple présence de la réalité ou d'une part de celle-ci, comme c'était le cas pour le point de vue interne. Elle apparaît comme un effet de la réalité sur nous, et lorsque nous parlons de tel ou tel aspect de la réalité extérieure, nous ne parlons pas de quelque chose qui est donné dans notre expérience et qui est présent en elle, mais de quelque chose qui ne nous est donné qu'à travers ses effets sur notre état de conscience. La réalité apparaît alors réellement distincte de notre expérience, et celle-ci semble constituer un intermédiaire entre notre conscience et un aspect de la réalité. Or cette découverte par le point de vue externe d'une distance entre l'expérience et la réalité que nous prétendons connaître introduit une raison de douter des croyances que le point de vue interne accepte avec la plus grande assurance, car un intermédiaire peut ne pas être fiable et transparent :

Lorsque nous nous envisageons de l'extérieur, nous avons inévitablement, semble-t-il, un tableau naturaliste de la façon dont nous fonctionnons. Il est clair que nos croyances naissent de certaines dispositions et de certaines expériences qui, pour autant que nous le sachions, ne garantissent pas leur vérité et sont compatibles avec l'erreur radicale. (Nagel, 1986, p. 88, trad. fr. p. 106)

Du point de vue externe, notre pensée à propos du monde extérieur apparaît plus précisément déterminée par deux facteurs : l'action causale de la réalité extérieure et les traits physiques de notre corps, dont notre expérience dépend de manière directe. Ce second facteur introduit la possibilité d'une déformation, et si notre expérience semble bien être une expérience de la réalité, il s'agit seulement d'une expérience subjective de celle-ci. Nous n'avons pas immédiatement conscience de la manière dont ces deux facteurs entrent en jeu. Nous ne savons pas dans quelle mesure le contenu de notre expérience dépend de la réalité extérieure et dans quelle mesure il dépend du caractère incomplet ou déformant de notre système sensoriel et cognitif. Faute d'une identification claire des contributions respectives de ces deux facteurs, nous ne savons pas dans quelle mesure notre pensée à propos du monde extérieur est vraie. Une fois découvert le point de vue externe, il nous faut semble-t-il, si nous voulons continuer à soutenir les croyances spontanées du point de vue interne, établir la fiabilité et la transparence de notre expérience et de nos états mentaux, ou y apporter les corrections nécessaires.

Cependant, comment pouvons-nous répondre à l'argument sceptique soulevé par le point de vue externe ? D'abord, qu'est-ce qui est exigé de nous si nous voulons parvenir à la connaissance du monde extérieur ? Ensuite, pouvons-nous satisfaire cette exigence ? Ce que semble requérir la connaissance empirique, si l'on accepte cette formulation du problème, c'est une sortie de nous-mêmes : il nous faudrait trouver le moyen de faire en sorte que notre pensée atteigne la réalité de manière directe, ou montrer qu'elle la reflète de manière fiable. Décrit de cette façon, cependant, le but de la connaissance semble non seulement impossible à atteindre, mais encore « inintelligible », souligne Nagel, car « il est impossible d'abandonner son point de vue sans cesser d'exister » (Nagel, 1986, p. 67, trad. fr. p. 82). Nous ne voyons cependant pas comment cette exigence pourrait être satisfaite autrement. Il semble que, comme le soutenait Hume, nous soyons condamnés au scepticisme (Hume, 1748).

Cependant, pour que le scepticisme s'impose, il faudrait que les prétentions du point de vue interne à la connaissance puissent s'effacer devant les raisons sceptiques découvertes par le point de vue externe. Si c'était le cas, l'accès au point de vue externe ne donnerait pas lieu à un problème sceptique : cet accès serait un progrès dans la connaissance, le passage de l'erreur à la conscience de l'ignorance. Un problème apparaît parce que les croyances à propos du monde élaborées par le point de vue interne n'abdiquent pas devant les arguments sceptiques du point de vue externe. Comme le relève Nagel,

[les] croyances portent sur la manière dont il est probable que les choses soient, et non simplement sur la manière dont il pourrait être possible qu'elles soient ; et il n'y a aucun moyen de mettre entre parenthèses nos croyances ordinaires à propos du monde afin qu'elles concordent parfaitement avec la possibilité du scepticisme. La pensée « Je suis Professeur à l'Université de New York, à moins, bien sûr, que je ne sois un cerveau dans une cuve » n'est pas une pensée qui peut représenter mon état mental intégré. (Nagel, 1986, p. 88, trad. fr. p. 107 (modifiée))

Le point de vue interne n'a pas besoin d'opposer aux raisons sceptiques émanant du point de vue externe une quelconque réponse pour que nous continuions à adhérer fermement à ses croyances à propos de la réalité. Si les arguments sceptiques du point de vue externe semblent recevables, les croyances du point de vue interne semblent de leur côté irrésistibles.

Tels sont les termes dans lesquels Nagel formule le problème de la connaissance empirique. Cette formulation peut être considérée comme une variante de l'argument de l'ignorance (DeRose, 1995) : en adoptant le point de vue externe, nous sommes amenés à considérer notre expérience comme une image ou une représentation de la réalité, et non comme sa présence ; or nous ne savons pas si cette image ou représentation est fiable ; par conséquent, nous ne pouvons pas considérer que nous connaissons la réalité. En vérité, le point de vue externe est ce qui rend possible toutes les formes de l'argument de l'ignorance : l'argument sceptique du Malin Génie et celui des cerveaux dans une cuve, par exemple, reposent l'un et l'autre sur l'adoption d'un point de vue externe sur nous-mêmes et sur notre expérience. Ce point de vue, en révélant que notre expérience est une image ou une représentation de la réalité, manifeste ce qui sépare notre expérience et ce que nous croyons connaître à partir d'elle, et il ouvre par là la possibilité des scénarios sceptiques les plus généraux.

La première question que soulève le problème sceptique est celle de sa réalité. L'examen de ce problème appelle donc en premier lieu une discussion de ce que Nagel appelle l'idéalisme. C'est à travers une discussion des arguments présentés par Putnam essentiellement dans le chapitre 1 de *Raison, vérité et histoire* que Nagel s'attache à réfuter l'idéalisme.

### 3 LA RÉPONSE DE PUTNAM AU SCEPTICISME : THÉORIE CAUSALE DE LA RÉFÉRENCE, CRITIQUE DU POINT DE VUE EXTERNE ET ININTELLIGIBILITÉ DU SCEPTICISME

Dans *Le point de vue de nulle part*, après avoir présenté le problème sceptique, esquissé un tableau, sur lequel nous reviendrons, des diverses attitudes que l'on peut adopter à son égard lorsqu'on le considère comme un authentique problème, et non comme le produit d'une confusion, et annoncé qu'il défendra une position réaliste, Nagel revient en arrière et pose une ques-

tion plus fondamentale, celle de l'intelligibilité du scepticisme. Le problème sceptique consiste dans le fait qu'il existe un fossé entre les fondements de nos croyances et les objets qu'elle vise. La réponse idéaliste consiste à soutenir que ce fossé n'existe pas et que nous n'avons pas à nous demander si nous pouvons parvenir ou non parvenir « de l'autre côté ». Le défi sceptique est ainsi un faux problème n'appelant pas une résolution mais une dissolution. Nagel décrit l'idéalisme de manière générale ainsi :

[l]a philosophie semble engendrer régulièrement des proclamations annonçant que ce que les philosophes précédents essayaient de faire était impossible, ou dénué de sens, et qu'en appréciant convenablement les conditions de la pensée, on en viendra à s'apercevoir que toutes [l]es profondes questions, quant aux relations de la pensée avec la réalité, sont sans fondement. (Nagel 1986, I, p. 9, trad. fr. p. 14 ; voir aussi VI, 1, p. 90, trad. fr. p. 109)

Nagel qualifie ces positions d'idéalistes parce qu'elles consistent à réduire la réalité à ce que *nous* sommes capables d'en penser.

L'idéalisme peut être défendu de deux façons. Premièrement, il peut être défendu par des arguments généraux contre l'idée de point de vue externe, impliquant qu'aucun problème philosophique de conflit des points de vue n'a de réalité. Selon Nagel, Wittgenstein et Husserl ont défendu une position idéaliste générale (Nagel, 1986, IV, 3, p. 62, note 3, trad. fr. p. 76-77 et VI, 4, p. 105, trad. fr. p. 126)<sup>1</sup>. La conception idéaliste part du constat que le problème sceptique découle de l'acceptation de l'idée d'une réalité métaphysique transcendant l'expérience et de la reconnaissance du point de vue externe qui en découle. Or la réalité, du moins la réalité que nous pouvons penser et dont nous pouvons parler, se borne à ce qui nous est donné immédiatement dans notre expérience, ou du moins ne s'étend pas assez loin au-delà de notre expérience pour que nous puissions donner un sens aux problèmes sceptiques. La réalité transcendante et le point de vue externe sont ainsi seulement des illusions provenant d'une mésinterprétation métaphysique de l'ordre des phénomènes et de nos manières de parler de cet ordre : nous faisons de l'ordre des phénomènes quelque chose de réellement distinct de ces

1. Voir Husserl (1929), §40 et 41. Par exemple §40, trad. fr. p. 69 : « Toutes les distinctions que j'établis entre l'expérience authentique et l'expérience trompeuse, entre l'être et l'apparence, s'accomplissent dans la sphère même de ma conscience (...) ». L'idéalisme est défendu par Wittgenstein aussi bien dans le *Tractatus*, que dans les textes postérieurs. Dans le *Tractatus*, l'idéalisme est défendu dans les propositions 5.62 et 5.64. Ses implications antisceptiques sont énoncées dans la proposition 6.51 (« Le scepticisme n'est pas irréfutable, mais évidemment dépourvu de sens (...) »). Dans les textes postérieurs, Wittgenstein continue selon Nagel de défendre une position idéaliste et antisceptique, mais il la défend autrement : il ne cherche plus à établir les limites de la pensée par le moyen d'une réflexion extérieure sur le langage et sa relation au monde : il établit ces limites par une réflexion sur les usages qui reste à l'intérieur de ces usages, en montrant que le langage ne va jamais plus loin que l'expérience (ou du moins jamais assez loin au-delà de l'expérience pour que les arguments sceptiques radicaux puissent recevoir une signification).

phénomènes. Les situations sceptiques radicales sont par conséquent des situations inintelligibles. L'abîme qui semble séparer les apparences qui nous sont données et la réalité que nous prétendons connaître n'a aucune réalité, et le problème sceptique n'existe pas. Deuxièmement, on peut défendre une position idéaliste de manière locale à propos de tel problème particulier de conflit des points de vue. On développe alors des arguments régionaux contre telle croyance portée par le point de vue externe et impliquée dans un problème philosophique. C'est de cette façon que Putnam en vient à rejeter le problème sceptique. C'est pourquoi Nagel qualifie la position de Putnam d'antiscepticisme et réserve le terme d'idéalisme à Wittgenstein. Cependant, dans le cadre limité d'une réflexion sur le problème sceptique, il nous semble justifié de qualifier d'idéaliste la position de Putnam.

Examinons l'argument de Putnam<sup>2</sup> (1981, tr. fr. 15-16). Cet argument s'appuie sur la théorie de la référence développée notamment dans « La signification de 'signification' » (Putnam, 1973). Putnam commence par imaginer une raison radicale de douter : nous serions peut-être, suggère-t-il, des cerveaux plongés dans une cuve, soumis aux stimulations électriques d'un ordinateur qui produirait dans notre esprit une expérience illusoire. Putnam s'attache à montrer que, bien que cette situation soit physiquement possible, elle n'a aucune portée sceptique, non pas parce que, comme c'est le cas pour Moore, le doute qu'elle suscite se trouverait écarté par la force des intuitions qu'elle prétend mettre en doute, mais parce que, malgré les apparences, elle ne produit en vérité aucun doute.

L'argument sceptique des cerveaux dans une cuve est analogue à d'autres arguments sceptiques reposant sur une réflexion sur la totalité de notre expérience, comme l'argument cartésien du Dieu trompeur. Il vise à montrer que nous pourrions avoir les mêmes raisons d'adopter les croyances que nous avons maintenant, alors que ces croyances seraient fausses : si nous étions un cerveau dans une cuve, soumis aux stimulations électriques d'un ordinateur, nous croirions par exemple qu'il y a un arbre à trois mètres, alors qu'il n'y aurait qu'une stimulation électrique. Par conséquent, nous ne savons pas distinguer la situation dans laquelle nos croyances empiriques sont vraies de certaines situations dans lesquelles elles sont fausses<sup>3</sup>. Par conséquent, ces croyances sont accessibles au doute et ne sont pas des connaissances. Essayons de décrire plus précisément le ressort général des arguments de ce type. Ces arguments reposent sur l'adoption d'un point de vue externe sur nous-mêmes. De ce point de vue, il apparaît que notre expérience consciente n'est (ou pourrait n'être) qu'une propriété de notre corps (ou de

---

2. Nous examinerons ailleurs la critique proposée par Nagel des arguments idéalistes généraux développés par Wittgenstein.

3. C'est le problème de l'indiscernabilité des situations « normales », dans lesquelles nos croyances sont vraies, comme il nous semble, et des scénarios sceptiques dans lesquels elles sont fausses. Pour une présentation du problème, voir P. Engel (2007, 110-115), « Scepticisme, sous-détermination du problème et indétermination ».

notre âme). Les arguments sceptiques radicaux consistent alors à suggérer que le contenu de l'espace qui se manifeste de manière immanente dans l'expérience pourrait ne pas être à l'image du contenu de l'espace physique qui entoure le corps ou l'âme particuliers qui est le sujet de cette expérience, contrairement à ce que nous croyons spontanément du point de vue interne. Dans l'hypothèse de Putnam, le contenu de notre expérience consciente n'est certes pas sans lien avec le monde extérieur, mais il est déterminé par les variations des états d'une machine qui se trouve dans l'espace physique du monde extérieur, et non par ce monde lui-même, si bien que notre expérience ne constitue pas même une image ou une représentation de ce monde, alors que nous prétendons spontanément que ce contenu est le monde lui-même.

Venons-en à la critique que Putnam adresse aux arguments sceptiques de ce type. Si l'argument sceptique que propose Putnam est analogue aux arguments sceptiques traditionnels, la réponse qu'il y apporte est nouvelle. Putnam admet que l'hypothèse des cerveaux dans une cuve est physiquement possible : elle « ne viole, écrit-il, aucune loi physique », et elle est « parfaitement cohérente avec toute notre expérience » (Putnam, 1981, ch. 1, trad. fr. p. 17). Putnam essaie de montrer que cette hypothèse, et toutes les hypothèses du même type, c'est-à-dire toutes celles qui impliquent une réflexion complète sur notre expérience, « ne sauraient en aucun cas être vraies » (Putnam, 1981, ch. 1, trad. fr. p. 17). L'argument de Putnam fonctionne de la manière suivante. Imaginons que, en m'appuyant sur mon expérience, j'affirme avec certitude : « il y a un arbre à trois mètres », mais que j'en vienne ensuite à penser à la possibilité que je sois un cerveau dans une cuve. Je pense alors, ou du moins je crois penser, que je suis peut-être un cerveau dans une cuve. Il semble en découler une raison de douter de mon jugement sur la présence d'un arbre devant moi, ce jugement étant fondé sur une expérience consciente que je pourrais avoir même si j'étais un cerveau dans une cuve et si, de ce fait, ce jugement était faux. Il nous semble que nous sommes face à l'alternative suivante : soit nous sommes des cerveaux dans une cuve et l'énoncé « il y a un arbre » est faux ; soit nous ne sommes pas des cerveaux dans une cuve et l'énoncé « il y a un arbre » est vrai. Si nous savions dans laquelle des deux situations nous nous trouvions, nous dirions certes soit « 'il y a un arbre devant moi à trois mètres' est faux », soit « 'il y a un arbre devant moi à trois mètres' est vrai ». Mais nous ne sommes pas capables de trancher cette alternative, et nous sommes donc dans le doute. Cependant, pour que le scénario des cerveaux dans une cuve entraîne une raison de douter du jugement « il y a un arbre devant moi », il faut faire une supposition : admettre que dans les deux situations, pour moi indiscernables, la situation normale et la situation des cerveaux dans une cuve, le jugement « il y a un arbre devant moi » fait référence au même fait. Mais est-ce bien le cas ? Selon Putnam, il faut rejeter cette présupposition : l'énoncé « il y a un arbre » n'exprime pas la même croyance dans le cas où nous sommes des cerveaux dans une cuve et dans le cas où notre cerveau est hors de la cuve. Il est vrai que, dans les deux cas, mes paroles et le contenu de ma vie mentale sont strictement identiques,



mais selon Putnam, la référence des jugements et le contenu des croyances ne sont pas déterminés par le contenu de la vie mentale, si bien que deux états mentaux identiques, exprimés pas le même énoncé, peuvent porter sur des réalités différentes. Si cela est vrai, le jugement « il n'y a pas d'arbre à trois mètres de moi », énoncé par un cerveau dans une cuve, peut ne pas être en contradiction avec le jugement « il y a un arbre à trois mètres de moi » énoncé par un cerveau normal ne se trouvant pas dans une cuve. Dans ce cas, la situation sceptique ne remet pas en cause le jugement énoncé dans la situation normale. Elle se borne à attirer notre attention sur la possibilité d'autres régions de la réalité que celle dont nous parlons ordinairement. La réponse de Putnam aux arguments sceptiques consiste à montrer que la manière dont le langage, et notamment les termes d'espèces naturelles, fait référence à la réalité ne permet pas de développer des arguments sceptiques radicaux. Mais de quoi parlons-nous alors lorsque nous disons quelque chose ? Et quel facteur permet d'identifier la réalité dont nous sommes en train de parler ?

D'après la conception traditionnelle, la référence d'un terme d'espèce naturelle est déterminée par un état psychologique, notamment l'image que nous avons en tête en l'utilisant dans tel ou tel énoncé. Selon cette conception, le terme « eau » fait référence à tout ce qui possède certains des caractères associés à notre concept de l'eau : la liquidité, la transparence, etc., et le même énoncé « il y a de l'eau », prononcé par un cerveau dans une cuve soumis à des impulsions électriques ou prononcé par un cerveau causalement relié au monde possède la même référence : il affirme dans les deux cas qu'il y a devant le sujet une réalité d'un certain type déterminé, le même dans les deux cas. Si cette conception était vraie, l'argument sceptique des cerveaux dans une cuve serait valide : l'énoncé posséderait la même signification dans les deux situations et il se trouverait vrai dans l'une et faux dans l'autre alors que nous ne pourrions déterminer dans laquelle des deux situations nous nous trouverions.

Selon Putnam, cette conception de la référence doit cependant être rejetée. Considérons le concept de l'eau (Putnam, 1975). Imaginons que notre concept de l'eau soit le concept d'une substance d'une certaine densité et passant de l'état solide à l'état liquide à 0°C. Supposons maintenant que nous nous apercevions qu'un autre concept est en réalité plus adéquat pour décrire la réalité et qu'il vaudrait mieux par exemple associer au terme « eau » l'idée de ce qui est composé de molécules d'un certain type, H<sub>2</sub>O. Devons-nous dire, lorsque nous substituons un concept de l'eau à l'autre, que nous ne parlons plus du même ensemble de réalités, ou bien que nous continuons de parler des mêmes choses, mais que nous les concevons maintenant d'une manière nouvelle ? Pour répondre à cette question, Putnam imagine l'expérience de pensée suivante : l'Univers contient une planète, Terre-Jumelle, distincte de la Terre mais ressemblant presque exactement à celle-ci, ne s'en distinguant qu'en ceci que s'y trouve, à la place de la molécule H<sub>2</sub>O, la molécule XYZ. Les manifestations de ces deux molécules sont cependant tellement semblables que les deux substances en question ne peuvent être distinguées par quiconque

ignore les découvertes de Lavoisier à propos de la composition de l'eau. Imaginons que nous soyons aux environs de 1750, avant les découvertes en question. Face à  $H_2O$  et XYZ, les habitants de la Terre et de Terre-Jumelle sont exactement dans le même état psychologique. Considérons, ajoute Putnam, l'usage du terme « eau » à cette date. Les habitants des deux planètes emploient le mot « eau » dans les mêmes circonstances. Un Terrien qui se trouverait transporté sur Terre-Jumelle en 1750 et verrait un échantillon de XYZ dirait « ceci est de l'eau. » La question est la suivante : aurait-il raison de la faire ? D'après la conception traditionnelle de la référence des noms d'espèces<sup>4</sup>, il ne commettrait aucune erreur, les échantillons de XYZ satisfaisant l'ensemble des critères qui permettent de déterminer si une réalité est ou non de l'eau. Même une fois que nous avons découvert que Terre-Jumelle ne contient pas  $H_2O$  mais XYZ, nous devons, d'après cette conception, soutenir qu'il fallait dire que l'échantillon de XYZ était de l'eau, l'extension du concept de l'eau comprenant avant la découverte tous les échantillons de  $H_2O$  et de XYZ, tous satisfaisant les critères de l'application correcte du concept. L'extension du concept de l'eau peut donc changer : lorsque les Terriens en viennent à estimer qu'il est utile de modifier leur concept de l'eau et de lui substituer, par exemple, le concept d'une certaine composition moléculaire,  $H_2O$ , l'extension du terme change : avant les découvertes sur les compositions moléculaires, le terme « eau » s'appliquait aussi bien à  $H_2O$  et à XYZ ; ce n'est plus le cas une fois ces découvertes faites, « eau » faisant alors référence exclusivement aux entités composées de  $H_2O$ . Cependant, relève Putnam, cela n'est pas conforme à nos intuitions : une fois que le Terrien découvre que ce qu'il considérait comme de l'eau sur Terre a pour nature d'être composé de molécules  $H_2O$ , il doit soutenir que tout ce qui n'est pas composé de  $H_2O$  n'est pas de l'eau, et il doit aussi soutenir non seulement qu'il se tromperait désormais s'il considérait comme de l'eau une substance qui satisferait les critères attachés à sa conception antérieure de l'eau mais qui ne serait pas composée de  $H_2O$ , mais encore qu'il se trompait déjà lorsque, dans le passé, avant sa découverte sur la nature de l'eau, il désignait comme de l'eau ce qui n'était pas composé de  $H_2O$ . Cela montre que la conception traditionnelle de la référence des noms d'espèces naturelles doit être rejetée. Comment devons-nous alors, à la lumière de cette situation, concevoir la manière dont ces noms font référence ? Selon Putnam, par le terme « eau », nous visons tous les échantillons qui partagent la même nature que l'échantillon auquel le terme « eau » a été appliqué dans certaines circonstances particulières, par exemple lorsqu'il a été introduit une première fois dans un acte de désignation. Il en résulte que le terme « eau » comporte un lien essentiel avec la substance  $H_2O$ , qu'il comportait déjà un tel lien lorsque nous ignorions encore la véritable nature de l'eau et la concevions seulement comme une substance liquide au-dessus de  $0^\circ C$ , d'une certaine densité, etc., et que, lorsqu'il est employé par les habi-

---

4. Voir par exemple Locke (1690, III, 6).

tants de Terre-Jumelle, il comporte un lien essentiel avec XYZ, quel que soit leur savoir à propos de la composition moléculaire des différentes substances naturelles.

D'après cette conception, ce n'est pas par des propriétés, par exemple la densité ou la température de passage à l'état liquide, que la référence du terme « eau » est déterminée. Ces propriétés ne fournissent que des indices nous guidant dans notre application de notre concept à tel ou tel échantillon. Ces indices peuvent être imparfaits, et on ne peut considérer qu'ils fournissent la définition essentielle de l'eau, même s'ils peuvent y correspondre. La référence d'un terme d'espèce naturelle est indépendante de l'idée que nous y associons. Ce terme ne s'applique pas à tout ce qui répond au concept que nous lui associons, mais à tout ce qui, en réalité, que nous le sachions ou non, est de la même sorte que l'échantillon auquel on a fait référence lorsque l'un de ces termes a été introduit, ou de la même espèce que les échantillons auxquels nous l'appliquons de manière privilégiée. Il en résulte que la révision de notre concept de l'eau, par exemple, n'est jamais un redécoupage de la réalité, mais seulement un progrès dans la connaissance d'un ensemble déjà délimité de réalités. Les propriétés et critères que nous associons à une espèce peuvent donc tous être révisés sans que l'extension du terme en jeu ne s'en trouve modifiée. Ainsi, bien que la propriété que nous considérons aujourd'hui comme essentielle à l'eau, sa composition moléculaire, ne soit aucune des propriétés que nous avons d'abord considérées comme des propriétés essentielles de l'eau (par exemple la liquidité à 0°C), la référence du terme « eau » n'a pas changé. Il est donc possible que notre critère d'une espèce naturelle, et même l'idée que s'en font ceux qui sont tenus pour savants sur la question, n'ait pas la même extension que l'espèce naturelle auquel notre concept fait réellement référence. C'est ce qui se produit dans les jugements d'identification de l'eau que fait le Terrien de 1750 lorsqu'il se rend sur Terre Jumelle. Les implications de cette conception de la référence des noms d'espèces naturelles ont l'avantage, contrairement à la conception traditionnelle, d'être conformes à nos intuitions, car cette conception implique bien que le Terrien aurait eu tort de considérer comme de l'eau les échantillons de XYZ qu'il aurait trouvés sur Terre-Jumelle, même avant que les Terriens savants ne découvrent que la nature de l'eau est H<sub>2</sub>O.

Cette théorie de la signification a selon Putnam une conséquence importante à propos de l'extension de ce à quoi les énoncés comportant des noms d'espèces peuvent faire référence, et par là à propos de la possibilité de développer des hypothèses sceptiques. Si elle est vraie, il n'est pas possible à un locuteur de faire référence par un terme d'espèce naturelle à une réalité appartenant à une espèce dont il n'a jamais fait l'expérience d'aucun individu, ou du moins, compte tenu de ce que Putnam appelle la « division du travail linguistique » (Putnam, 1973, trad. fr. 350-353), de faire référence à une réalité dont aucun membre de sa communauté linguistique n'a jamais fait l'expérience. Or, bien que les questions de la référence et du scepticisme puissent sembler indépendantes, la théorie de la référence que propose Put-

nam a une conséquence importante à propos du scepticisme à l'égard des croyances empiriques. C'est l'objet du premier chapitre de *Raison, vérité et histoire* que d'établir que cette théorie permet de justifier un rejet des arguments sceptiques radicaux. L'argument est le suivant : si les noms d'espèces ne peuvent faire référence qu'à des entités relevant de types comportant des exemples avec lesquels nous avons été en relation causale, aucun énoncé comportant un nom d'espèce ne peut faire référence aux réalités transcendant notre expérience auxquelles le sceptique doit pourtant faire référence pour produire le problème sceptique. Si nous étions des cerveaux dans une cuve, soutient Putnam, nous ne pourrions pas dire que nous le sommes. Et surtout, cela n'introduirait aucun doute sur nos énoncés comportant des noms d'espèces, car ces énoncés feraient référence aux causes des stimulations que nous recevions, c'est-à-dire aux impulsions venant de l'ordinateur auquel nous serions reliés. Le scénario imaginé par le sceptique n'introduit un doute sur nos énoncés que si ceux-ci portent sur ce qui se trouve au-delà de la cuve, avec quoi nous n'avons jamais été en relation causale. Or il n'en est rien. Si, étant des cerveaux dans une cuve, nous disions, en désignant un lieu à trois mètres de nous, « il y a un arbre », nous ne ferions pas référence au même fait que lorsque, placés à l'extérieur de cette cuve, nous produisons cet énoncé. Par conséquent, si un cerveau dans une cuve prononce la phrase « il y a un arbre » dans des circonstances dans lesquelles nous, à l'extérieur de la cuve, nous ne voyons pas ce que nous appelons un arbre, cela ne signifie pas que la phrase « il y a un arbre », prononcée par le cerveau dans la cuve, soit fausse, car il fait par là référence à une certaine impulsion électrique de l'ordinateur, qui existe réellement. Ainsi, l'énoncé « il y a un arbre », soutenu par le cerveau dans la cuve, et l'énoncé « il n'y a pas d'arbre », soutenu hors de la cuve, peuvent tout à fait être tous les deux vrais, bien qu'ils ne fassent pas du tout référence à des entités de même espèce. En imaginant le scénario des cerveaux dans une cuve, le sceptique croit inventer une situation indiscernable de la nôtre, dans laquelle s'imposent à nous des jugements empiriques en contradiction avec ceux qui s'imposaient à nous dans la cuve, mais il n'en est rien, car ces nouveaux jugements portent sur d'autres réalités que les premiers et ne sauraient par conséquent être en contradiction avec eux. La possibilité physique que notre cerveau soit plongé dans une cuve, exposé aux seules impulsions d'une machine et non au monde, ne remet pas en cause la vérité de nos croyances ordinaires, contrairement à ce que soutient le sceptique. Comme l'écrit Putnam,

si nous sommes vraiment des cerveaux dans une cuve, alors ce que nous disons lorsque nous disons « nous sommes des cerveaux dans une cuve », c'est que nous sommes des cerveaux dans une cuve dans l'image, ou quelque chose de ce genre (...). Mais une partie de l'hypothèse que nous sommes des cerveaux dans une cuve est précisément que nous ne sommes pas des cerveaux dans une cuve dans l'image (quoique nous hallucinions, nous n'hallucinions pas que nous sommes des cerveaux dans une cuve). Donc, si

nous sommes des cerveaux dans une cuve, alors la phrase « nous sommes des cerveaux dans une cuve » dit quelque chose de faux (. . .). En bref, si nous sommes des cerveaux dans une cuve, alors « nous sommes des cerveaux dans une cuve » est fausse. Donc elle est (nécessairement) fausse. (Putnam, 1981, trad. fr. p. 25)

L'argument sceptique des cerveaux dans une cuve ne fournit donc aucune raison de douter de nos croyances empiriques. Il y échoue pour des raisons très fortes, plus fortes que pour Moore par exemple : pour Moore, si les raisons de douter des jugements empiriques les plus certains doivent être rejetées, c'est parce que les jugements en question ont une évidence telle qu'elle ne permet pas qu'on en doute véritablement. L'argument de Putnam cherche à établir qu'il n'est pas même nécessaire de mesurer les hypothèses sceptiques à la force que possède le savoir empirique du point de vue interne pour les rejeter, car elles contiennent en elles-mêmes les raisons de les rejeter : elles prétendent porter sur des réalités sur lesquelles, du fait de la manière dont le langage fait référence, elles ne portent pas. Elles sont ainsi inintelligibles.

#### 4 LA CRITIQUE DE L'ARGUMENT ANTISCEPTIQUE DE PUTNAM PAR NAGEL

L'argument que propose Putnam contre le scepticisme est-il recevable ?

À son encontre, nous pouvons commencer par remarquer qu'il s'oppose frontalement à une intuition solide, la validité des possibilités sceptiques paraissant incontestable. Selon Nagel, celle-ci est même si bien établie que l'une des contraintes s'imposant à toute théorie de la signification est de pouvoir en rendre compte :

[l]es critiques du scepticisme lui opposent diverses théories sur la manière dont fonctionne le langage – des théories de la vérifiabilité, des théories causales de la référence, des principes de charité. Je crois que ces arguments vont dans le sens inverse. De telles théories sont réfutées par la possibilité et l'intelligibilité évidentes du scepticisme qui révèle que par « arbre » je ne veux pas dire simplement quoi que ce soit qui soit causalement responsable de mes impressions d'arbres, ou qui ressemble à un arbre ou donne l'impression d'en être un, ou qui appartienne au genre de choses que moi, et d'autres que moi, appelons traditionnellement des arbres. Puisqu'il est concevable que ces choses ne soient pas des arbres, toute théorie affirmant qu'elles doivent en être est erronée. (Nagel, 1986, V, 2, p. 73, trad. fr. p. 89-90)

Nous ne pouvons cependant pas nous contenter d'opposer à l'argument de Putnam une simple intuition. Si une intuition robuste fournit bien une contrainte aidant à déterminer quelle théorie nous devons adopter, cette contrainte n'est pas absolue. Notre intuition que les scénarios sceptiques sont

concevables alors qu'ils ne le sont pas exige seulement qu'une théorie qui la rejette explique comment nous pouvons avoir une telle intuition fautive. Nagel développe à l'encontre de la parade antisceptique de Putnam deux arguments distincts.

#### 4.1 LE PREMIER ARGUMENT DE NAGEL CONTRE LA CRITIQUE DU SCEPTICISME PAR PUTNAM

Putnam admet la possibilité qu'il existe des entités avec lesquelles nous ne sommes pas en relation, et il reconnaît la possibilité physique que nous soyons des cerveaux dans une cuve. Il ne soutient même pas que nous ne pouvons pas faire référence à des entités n'entretenant aucune relation de causalité avec notre expérience : « 'extraterrestre' désigne certainement des extraterrestres, que nous ayons jamais causalement interagi avec eux ou non » (Putnam, 1981, p. 52, trad. fr. p. 64). Putnam soutient que les noms d'espèces font référence à des entités avec lesquelles nous entretenons des relations causales, même si celles-ci ne sont pas nécessairement directes, et que ce mode de référence implique que les arguments du sceptique n'atteignent pas leur but. Ainsi, d'une part, les énoncés ordinaires contenant de tels termes, du type « il y a des corps physiques », etc., font référence à la réalité d'une manière telle qu'ils ne peuvent pas être mis en doute ; et, d'autre part, ils font référence de manière telle qu'un énoncé du type « je suis un cerveau dans une cuve » est nécessairement faux. La description que Putnam fournit de la manière dont les énoncés comportant des noms d'espèces naturelles font référence suffit-elle vraiment à écarter les doutes que le sceptique cherche à élever à leur propos ? Elle n'y parvient que si les noms de ce type, « arbre », « cuve », « corps physique », etc., font *toujours* référence à la réalité selon la modalité décrite par Putnam. Dans ce cas, en effet, en soutenant qu'il n'existe peut-être ni arbres ni corps physiques, mais uniquement des stimulations électriques, le sceptique soutient, en montrant ce qu'il appelle un arbre, ou un objet physique, que des objets de ce type n'existent pas. Or cette affirmation est évidemment absurde. Si le sceptique pense douter véritablement, c'est parce qu'il croit soutenir autre chose :

un sceptique ne prétend pas qu'aucun de ses termes n'a de référent. (...) Lorsqu'il dit, « Peut-être n'ai-je jamais vu un objet physique », il ne veut pas dire (en levant sa main) « Peut-être que ceci, quoi que ce soit, n'existe pas ! » (Nagel, 1986, V, 2, p.72, trad. fr. p. 88)

L'intention sceptique peut être formulée de la manière suivante :

[le sceptique] veut dire, « Peut-être n'ai-je jamais rien vu qui possède les caractéristiques spatio-temporelles et indépendantes de l'esprit nécessaires pour être un objet physique – rien qui appartienne au genre que je considère être celui des objets physiques. (Nagel 1986, V, 2, p. 72, trad. fr. p. 88)

Il veut dire par exemple que cette main qu'il montre n'est peut-être pas un objet physique, non pas au sens où il est possible qu'elle n'existe pas, mais au sens où il est possible qu'elle ne possède pas les propriétés essentielles que nous associons aux termes « objet physique », c'est-à-dire notamment certaines caractéristiques spatio-temporelles et une indépendance à l'égard de l'esprit. Dans l'énoncé « il n'existe peut-être pas d'objets physiques » tel que le sceptique croit le comprendre et le défend, l'expression « objet physique » ne fait pas référence à la réalité comme le font les noms d'espèces naturelles d'après Putnam. Elle fait référence comme les termes d'espèces naturelles font référence selon la théorie traditionnelle de la référence que nous avons exposée plus haut : nous concevons certaines propriétés, ici des caractéristiques spatio-temporelles et l'indépendance à l'égard de l'esprit, et l'idée que nous formons ainsi permet de définir ensuite une certaine classe d'objets. La question du sceptique consiste à demander si cette classe ne pourrait pas être vide, contrairement à ce qu'il nous semble.

Selon Putnam, la théorie traditionnelle de la manière dont les noms d'espèces naturelles font référence ne décrit pas celle-ci correctement, et le sceptique soutient en vérité, bien entendu sans le savoir, que des énoncés analogues à « ceci n'existe pas » sont peut-être vrais, alors qu'ils sont nécessairement faux. Putnam a-t-il cependant réellement établi que les énoncés ordinaires mis en cause par le sceptique font référence d'une manière telle qu'ils ne peuvent pas en vérité être remis en cause ? La référence des noms d'espèces, et à travers eux, celle des énoncés qui y recourent, est-elle soumise à une contrainte causale telle qu'il n'est pas possible par leur moyen de faire référence à des réalités éloignées de notre expérience, situées hors de notre monde, celui-ci étant l'ensemble des choses qui sont en interaction avec nous, directement ou non, contrairement à ce que suppose le sceptique, qui soutient qu'un cerveau dans une cuve, par exemple, en parlant d'arbres et de cuves, parlerait de réalités hors de son monde ? Putnam n'a-t-il pas décrit seulement l'une des manières par lesquelles les termes et les énoncés en question font référence ? N'a-t-il pas seulement montré que, *dans certains de leurs usages*, ils font nécessairement référence à certaines réalités déterminées, comme les indexicaux, et ne peuvent pas échouer à faire référence ? Pour réfuter le sceptique et montrer que les énoncés sceptiques comportent des contradictions, il faudrait encore que Putnam montre que les termes désignant des espèces naturelles figurant dans les énoncés ordinaires ne peuvent pas être compris de telle manière qu'ils fassent référence à des réalités avec lesquelles nous n'avons pas été en relation causale, pas même indirectement à travers l'un des membres de l'espèce naturelle mentionnée dans ces énoncés. Ce n'est qu'à cette condition qu'on pourrait soutenir que les énoncés rapportant les croyances ordinaires ne font jamais référence à la réalité de telle sorte qu'ils puissent être faux à la manière dont le sceptique l'entend. L'argument de Putnam contre le sceptique est donc insuffisant. Pour montrer que la pensée du sceptique est nécessairement fautive, « il faut prouver qu'il ne pourrait pas avoir cette pensée, si elle était vraie » (Nagel 1986, V, 2, p. 72,

trad. fr. p. 88). Ce n'est qu'une fois établie cette condition qu'il est légitime de soutenir que les doutes sceptiques radicaux reposent sur l'acceptation d'une conception erronée de la référence et doivent être rejetés.

Nous pouvons d'emblée relever le caractère extrêmement paradoxal des limitations que Putnam impose à la référence des termes désignant des espèces naturelles : il semble manifeste, souligne Nagel, que

je peux utiliser un terme qui ne parvient pas à faire référence si je possède une conception des conditions dans lesquelles le terme ferait référence – comme lorsque je dis que les fantômes n'existent pas. (Nagel, 1986, V, 2, p. 72, trad. fr. p. 88)

S'il est manifeste que, dans une situation ordinaire, nous pouvons employer de façon signifiante des noms d'espèces ne faisant référence à aucune réalité, la description que propose Putnam de la manière dont ces noms font référence ne suffit pas à réfuter les formes radicales du scepticisme. Cette description ne correspond semble-t-il qu'à une manière parmi d'autres pour ces noms et pour les énoncés dans lesquels ils figurent de faire référence. Ainsi,

[p]our prouver que je ne pourrais pas penser que les arbres n'existent pas, s'ils n'existaient pas, il faudrait que l'on prouve que cette pensée ne pourrait pas être expliquée en des termes plus fondamentaux que je pourrais utiliser, même si toutes mes impressions d'arbres avaient été produites artificiellement. (Nagel, 1986, p. 72, V, 2, trad. fr. p. 88)

Il est vrai que, de son côté, le sceptique n'a pas montré comment il est possible que les noms en question fassent référence à des entités avec lesquelles nous n'entretenons pas de relation causale. Nous y reviendrons. Toutefois, la capacité que nous possédons manifestement de concevoir des réalités qui n'existent pas, les fantômes par exemple, suffit déjà à montrer que la charge de la preuve repose sur le critique du scepticisme :

tant que l'on n'aura pas donné de raisons de croire qu' [une explication des termes qui n'ont pas de référence dans les termes de ceux qui en ont une] est impossible, [l]a conception du sceptique n'aura pas été réfutée. (Nagel, 1986, V, 2, p. 72, trad. fr. p. 88)

Ainsi, Putnam, dans sa tentative visant à montrer que les arguments sceptiques sont inintelligibles, a « simplement omis de poser la question principale » (Nagel, 1986, V, 2, p. 72, trad. fr. p. 88).

Or, estime Nagel, montrer que la manière de faire référence des termes désignant des espèces naturelles ne permet pas aux croyances ordinaires qu'ils rapportent de faire référence à autre chose qu'aux causes de notre expérience, c'est « une tentative qui n'a jamais été faite et qui semble, à première vue, une entreprise désespérée » (Nagel, 1986, V, 2, p. 72, trad. fr. p. 88). Essayons de décrire les raisons qui conduisent Nagel à considérer de cette façon cette entreprise, et par conséquent à défendre la validité des arguments sceptiques



radicaux. Les noms d'espèces ne font en vérité pas toujours référence à la réalité selon la modalité décrite par Putnam. Ils font parfois référence à la manière de descriptions définies. Les expressions des croyances empiriques ordinaires mises en doute par le sceptique ne font pas toujours référence à des classes fixées d'entités, mais parfois à des ensembles dont l'extension est déterminée en fonction d'une certaine intension, par exemple, dans le cas de l'expression « objet physique », par les propriétés de spatio-temporalité et d'indépendance à l'égard de l'esprit. Cette distinction entre deux manières pour le concept de corps physique de signifier et faire référence anticipe la distinction qui sera faite, pour l'essentiel postérieurement à *Le point de vue de nulle part*<sup>5</sup>, entre le contenu étroit et le contenu large des concepts et des états mentaux<sup>5</sup>. Celle-ci permet de mieux comprendre l'argument que Nagel oppose à Putnam. Chalmers, qui a beaucoup contribué à développer et divulguer cette distinction, distingue pour chaque concept une intension primaire, épistémique, et une intension secondaire, qu'on peut qualifier de contrefactuelle<sup>6</sup>. Selon l'intension contrefactuelle, la seule que Putnam prend en considération, « eau », par exemple, fait référence à une certaine espèce naturelle déterminée, indépendamment de la conception que nous en avons, et « objet physique » fait référence à l'espèce des entités que nous avons devant nous lorsque nous parlons d'objets physiques, quelles que soient les propriétés que possèdent en vérité ces objets. Selon l'intension épistémique, au contraire, « eau » peut faire référence à tout ce qui satisfait les critères de notre conception de l'eau, par exemple, avant 1750, à tout ce qui est liquide, peut être bu, etc., et donc à la fois à H<sub>2</sub>O et à XYZ, que l'on ait acquis la maîtrise du concept sur Terre ou sur Terre-Jumelle, et « corps physique » fait référence à tout ce qui possède des propriétés spatiotemporelles et existe indépendamment de l'esprit. La réalité de l'intension épistémique est clairement manifestée par les concepts théoriques dont nous découvrons finalement qu'ils ne font référence à rien, comme par exemple le concept du phlogistique<sup>7</sup>. C'est parce que les concepts font parfois référence à la réalité à travers leur contenu épistémique qu'ils peuvent échouer à faire référence, et l'existence de ce contenu rend légitime les questions du sceptique, par exemple « existe-t-il des objets physiques ? », ou « ne sommes-nous pas des cerveaux dans une cuve ? » (c'est-à-dire « les objets de notre expérience ne sont-ils pas des stimulations électriques, et non

---

5. Voir notamment Block (1987), Putnam (1988) et Chalmers (2002).

6. Chalmers distingue entre "epistemic intension" et "subjunctive intension".

7. Putnam (1988) critique la dichotomie contenu étroit / contenu large telle qu'elle est développée par Fodor (dans un texte inédit) et par Dretske (Drestke, 1987). Il la critique cependant en tant qu'instrument qui permettrait de parvenir à une « théorie réductionniste de la signification », c'est-à-dire à une théorie qui ferait de la signification un fait à propos d'un individu. Cette dichotomie nous semble cependant avoir une réalité indépendamment de la recherche d'une telle réduction, et Chalmers en propose précisément une description qui est indépendante d'une telle visée. Selon nous, c'est de cette dernière dichotomie que Nagel fait usage dans sa critique de l'argument antisceptique de Putnam, même s'il n'en propose aucune conceptualisation.

des objets physiques ? »). Ces questions n'auraient aucun sens si le contenu des concepts se bornait à leur intension contrefactuelle.

Or le sceptique peut donc tout à fait dire et penser « il n'y a peut-être pas de corps physiques », car lorsqu'il le dit, il ne dit pas quelque chose qui équivaldrait à « ceci n'existe pas ». Il soutient que peut-être il n'existe rien dans le monde qui possède des propriétés spatio-temporelles et qui soit indépendant de l'esprit. Il peut aussi tout à fait soutenir qu'il est possible que nous soyons des cerveaux dans une cuve. Si les noms d'espèces ne pouvaient faire référence que de la manière décrite par Putnam, alors, dans l'hypothèse où nous serions des cerveaux dans une cuve, notre terme « cuve » ne s'appliquerait jamais à la cuve dans laquelle serait placé notre cerveau, « cuve » faisant référence, sans que nous le sachions, à un certain type d'impulsions électriques, et non à un certain type de corps physiques, et nous ne disposerions d'aucun nom pour les corps physiques extérieurs. Tous nos énoncés contenant des noms d'espèces feraient référence à des types d'impulsions électriques, parce que celles-ci seraient les seules réalités avec lesquelles nous serions en relation d'interaction causale, et par conséquent les seules auxquelles nos noms d'espèces pourraient faire référence. Mais si, au contraire, les termes d'espèces font référence selon ce que Chalmers appelle leur intension épistémique, alors les énoncés comportant des termes de ce type font référence à des réalités situées au-delà de l'ensemble des réalités avec lesquelles nous sommes en relation d'interaction causale et qui constituent selon Putnam notre monde. La cuve dans laquelle notre cerveau se trouve peut-être peut donc bien être correctement appelée par nous une « cuve », puisqu'elle possède les traits distinctifs des cuves, même si nous n'avons en vérité jamais été en relation avec une réalité de ce type. De même, si nous sommes des cerveaux dans une cuve, on peut soutenir que, en un sens, aucune des réalités que nous appelons des sapins ne doit être dénommée de cette manière, mais que nous devrions parler d'impulsions électriques. Pris en ce sens, l'énoncé « il y a un sapin à trois mètres » ne dit pas que ce qui cause notre expérience est une réalité du même type que celle à laquelle ce nom a été associé la première fois qu'il a été utilisé, quelle qu'en soit la nature. L'espèce naturelle à laquelle nous faisons référence n'est pas un certain type de stimulation électrique. L'énoncé en question dit que ce qui cause notre expérience est un échantillon d'une espèce naturelle qui a pour propriété d'être un être végétal, d'avoir un feuillage persistant, etc. Si nous sortions de la cuve, nous dirions alors que ce sont les sapins qui se trouvent hors de la cuve qui sont seuls de vrais sapins, les sapins qui nous apparaissaient dans la cuve n'étant que des stimulations électriques qui se manifestaient à nous sous l'apparence de sapins. Des cerveaux dans une cuve sont donc capables d'imaginer qu'ils sont des cerveaux dans une cuve et de formuler cette croyance. Les suppositions des sceptiques, aussi extravagantes soient-elles, sont concevables et accessibles au langage, et les arguments qui invoquent ces possibilités sont recevables et mettent bien en doute nos croyances ordinaires. Si nous acceptons que les noms d'espèces peuvent faire référence selon leur intension épistémique, les

possibilités de douter de nos croyances s'étendent et les doutes sceptiques radicaux deviennent concevables.

Or, dans l'usage ordinaire que nous faisons du langage pour exprimer nos croyances, les noms d'espèces font la plupart du temps référence à la façon des descriptions définies. Ce sont par conséquent la plupart de nos croyances qui sont accessibles aux formes les plus radicales du doute. La défense des arguments sceptiques exige cependant davantage : il faut expliquer pourquoi, et non seulement décrire comment, nous pouvons, au moyen d'énoncés comportant des noms d'espèces faisant référence sur le mode des descriptions définies, faire référence à un ensemble de réalités plus étendu que par le moyen des noms d'espèces considérées selon leur intension contre-factuelle, et de cette façon élaborer des hypothèses sceptiques radicales. Les noms d'espèces, lorsqu'ils font référence sur le mode des descriptions définies, ont d'abord pour détermination une certaine idée, puis s'appliquent aux entités possédant cette détermination. Or l'ensemble des entités à l'intérieur duquel ce concept peut s'appliquer l'idée associée au nom ne comporte aucune limite. Si les noms d'espèces ne pouvaient faire référence que selon la modalité décrite par Putnam, ils ne permettraient de faire référence qu'aux réalités avec lesquelles nous entretenons une relation causale et aux réalités du même type que celles-là. En faisant référence sur le mode des descriptions définies, les noms d'espèces font référence de manière plus large, car ils s'appliquent à l'intérieur d'un ensemble qui ne comporte aucune limite, et qui n'est notamment pas limité par l'exigence d'une interaction causale avec notre esprit. Ce mode de référence n'est possible que parce que nous possédons un « concept général de la réalité » (Nagel 1986, VI, 2, p. 98, trad. fr. p. 118), indépendant de notre capacité à concevoir cette réalité, « inclu[ant] à la fois les choses que nous pouvons nommer ou décrire et celles pour lesquelles cela ne nous est pas possible » (Nagel 1986, VI, 2, p. 98, trad. fr. p. 118). C'est ce concept seul qui peut nous conduire à admettre, comme nous le faisons naturellement, « qu'il se peut que la réalité s'étende au-delà de la portée de nos concepts et qu'il y a peut-être des concepts que nous ne pourrions pas comprendre » (Nagel 1986, VI, 2, p. 98, trad. fr. p. 118). Or la réalité de ce concept est évidente :

[il] me semble qu'il est tellement clair que nous possédons ce concept que toute théorie de la pensée et de la référence impliquant que nous ne pouvons pas le posséder est, pour cette raison, profondément suspecte. (Nagel 1986, VI, 2, p. 98, trad. fr. p. 119)

Cette réalité est si évidente que, dans la recherche d'une conception adéquate du langage et de la pensée, nous n'avons pas la liberté de rejeter ou de reconsidérer ce concept pour en faire un concept ne faisant référence qu'aux entités dont nous faisons l'expérience et aux entités relevant des mêmes espèces. Cette réalité se montre de la façon la plus manifeste dans notre usage du terme « tout » : les expressions construites à partir du quantificateur ont pour champ d'application possible un ensemble d'entités ne comportant aucune restriction. Ainsi, remarque Nagel,

[il] n'est pas nécessaire pour être la valeur d'une variable dans notre quantification universelle ou existentielle, d'être le référent d'un nom ou d'une description spécifiques dans notre langage (. . .). A partir de là, nous pouvons parler du complément de tous les concepts (. . .). Nous pouvons parler de « toutes les choses que nous ne pouvons pas décrire », de « toutes les choses que nous ne pouvons pas imaginer », de « toutes les choses que les hommes ne peuvent pas concevoir », et enfin de « toutes les choses que les hommes, par nature, sont à jamais incapables de concevoir ». Le quantificateur universel ne contient pas une limitation préétablie à ce qui peut être désigné de quelque autre façon. On pourrait même l'utiliser pour former l'idée suivante : « toutes les choses dont *aucun* esprit fini ne pourrait jamais former une conception ». (Nagel 1986, VI, 2, p. 98, trad. fr. p. 118)

Notre concept absolument général de réalité nous permet de construire des expressions faisant référence à des réalités avec lesquelles nous n'avons entretenu aucune relation causale, pas même indirectement, et c'est sur la base de cette référence absolument générale que les noms d'espèces font référence lorsqu'ils fonctionnent sur le mode des descriptions définies : leur contenu est constitué de caractères, définis positivement ou négativement, qui permettent de sélectionner certaines entités à l'intérieur de l'ensemble ouvert de toutes les réalités. L'ensemble des réalités auxquelles les noms d'espèces peuvent faire référence n'est donc pas aussi limité que le soutient Putnam. L'étendue de cette référence introduit la possibilité du doute, car elle permet de concevoir les scénarios sceptiques les plus radicaux.

Pour réfuter la validité des arguments sceptiques, il faudrait donc montrer que le concept absolument général de réalité dont parle Nagel constitue une illusion, et que l'extension de ce concept n'est que la somme des extensions de nos noms d'espèces telles que les définissent leur intension contrefactuelle. Mais ce serait là encore une « entreprise désespérée ».

#### 4.2 LE SECOND ARGUMENT DE NAGEL CONTRE LA CRITIQUE DU SCEPTICISME PAR PUTNAM

Nagel développe contre l'argument antisceptique de Putnam une seconde critique :

bien que cet argument ne fonctionne pas, il ne réfuterait pas le scepticisme même s'il fonctionnait. Si j'accepte cet argument, je dois en conclure qu'un cerveau dans une cuve ne peut pas véritablement penser qu'il est un cerveau dans une cuve, même si d'autres que lui peuvent le penser à son sujet. Quelles en sont les conséquences ? Simplement le fait que je ne peux pas exprimer mon scepticisme en disant « Peut-être ne puis-je même pas penser à ce que je suis en termes vrais, car il me manque les concepts nécessaires, et les circonstances où je me trouve font qu'il m'est

impossible de les acquérir ». Et si on ne peut appeler cela du scepticisme, j'ignore ce qui pourrait l'être. (Nagel 1986, p. 73, trad. fr. p. 89)

Supposons que nous concédions à Putnam la validité de son argument. Cet argument atteindrait-il le sceptique ? demande Nagel. Putnam reconnaît lui-même que la situation des cerveaux dans une cuve correspond à une possibilité physique. L'analyse de la référence des noms d'espèces que propose Putnam implique ceci : lorsqu'un cerveau dans une cuve emploie le terme « arbre », il fait référence à certaines impulsions de l'ordinateur auquel il se trouve relié, et non à ce à quoi il fait référence s'il n'est pas un cerveau dans une cuve, si bien que ses croyances, dans la mesure où elles font usage de noms d'espèces, sont à l'abri du doute. Il n'en découle cependant pas que le sceptique échoue à nous faire douter, mais seulement que le sceptique ne formule pas correctement son argument lorsqu'il dit par exemple, comme il peut lui sembler naturel : « il est possible qu'il n'y ait aucun arbre devant moi parce qu'il est possible que je sois un cerveau dans une cuve ». La situation imaginée par le sceptique implique bien un doute, car il est manifeste que, si nous sortions de la cuve et découvriions que le monde n'est pas comme nous le croyions lorsque nous étions dans la cuve, nous penserions que, aussi longtemps que nous étions dans la cuve, nous nous trompions sur la nature de la réalité. S'il était valide, l'argument de Putnam montrerait seulement que la manière dont le sceptique formule spontanément le doute n'est pas correcte, non que les doutes sceptiques sont inconcevables et qu'il n'est pas possible de remettre radicalement en cause nos croyances.

#### 4.3 CONCLUSION

L'argument antisceptique de Putnam n'est donc pas recevable. Il peut alors sembler que nous devions adopter une position sceptique. C'est la conclusion que tire Nagel, qui s'inscrit sur ce point à la suite de Clarke et de Stroud<sup>8</sup>. Tout au plus pourrait-on alors, semble-t-il, répondre au sceptique que nous pouvons nous trouver dans des situations dans lesquelles il est approprié de dire que nous savons, notamment pour des raisons pragmatiques, par exemple lorsque nous avons pris en compte toutes les données disponibles, ou toutes les données que nous avons le temps de collecter avant qu'il ne soit trop tard pour agir avec une chance de succès. C'est ce que fait Stroud (1984, 75). Ces stratégies consistent à modérer les conditions que le point de vue externe fait peser sur les attributions de savoir. Notons que Putnam critiquera cette attitude (Putnam, 2003, 13-15) : selon lui, ces stratégies qui prétendent accepter l'argument sceptique et lui répondre ruinent en vérité l'argument sceptique, car on ne peut pas distinguer entre les conditions dans

---

8. Voir Clarke (1972) et Stroud (1984), tous deux cités par Nagel (Nagel 1986, V, 2, p. 73, n. 5, trad. fr. p. 89).

lesquelles il est approprié d'énoncer certaines phrases et les conditions dans lesquelles les attributions de savoir sont vraies : nous parlons de savoir dès qu'il est approprié d'énoncer certaines phrases et la distinction qu'introduit Stroud implique de séparer de manière inacceptable signification et usage. En distinguant des langages plus ou moins rigoureux, on peut toutefois répondre à Putnam de la manière suivante : dans un langage pleinement rigoureux (que nous n'adoptons pas dans la vie ordinaire parce qu'il n'est utile que dans le contexte de la réflexion philosophique), on n'emploierait pas le terme « savoir » dans les circonstances où nous l'employons ordinairement, mais on parlerait seulement de « croyance légitime ». La position de Stroud n'implique en vérité aucune distorsion inacceptable entre signification et usage.

## 5 CRITIQUE DE LA CRITIQUE DE NAGEL CONTRE PUTNAM : UNE RÉÉVALUATION DE LA PORTÉE DE L'ARGUMENT DE PUTNAM

L'argument de Putnam contre le scepticisme n'est donc pas recevable. Contre l'idéalisme, il faut tenir le problème sceptique pour un véritable problème, appelant comme tel une réponse réaliste. Nous voudrions cependant ne pas en rester à cette conclusion, car le débat entre Putnam et Nagel comporte aussi des éléments permettant de progresser dans la recherche d'une réponse réaliste au problème sceptique. Nous voudrions prolonger la réflexion de Nagel et en nuancer la conclusion, en montrant que si l'argument de Putnam ne soutient pas les conclusions antisceptiques radicales que Putnam croit pouvoir en tirer, il attire l'attention sur certains aspects de nos croyances et de notre rapport au monde qui sont d'une grande importance pour une réflexion sur le problème sceptique et indiquent la voie de ce qui pourrait constituer une réponse au problème sceptique.

### 5.1 LES SOLUTIONS POSSIBLES AU PROBLÈME SCEPTIQUE

Pour le comprendre, cependant, nous devons commencer par revenir sur le problème sceptique. L'analyse du problème en termes de conflit entre point de vue interne et point de vue externe permet à Nagel d'établir une liste *a priori* des réponses qu'il est possible d'y apporter (Nagel, 1986, p. 68, trad. fr. p. 83). C'est là à notre sens, à côté de la critique de l'idéalisme, un second apport important de la réflexion de Nagel sur le problème sceptique. Nagel commence par distinguer trois types de réponses : les réponses sceptiques (Clarke, Stroud<sup>9</sup>), réductrices (Kant<sup>10</sup>) et héroïques (Platon, Descartes<sup>11</sup>), avant d'ajouter une quatrième réponse, celle de Moore, consistant à affirmer

---

9. Voir Clarke (1972) et Stroud (1984)

10. Voir Kant (1980)

11. Voir Platon (1950) ; Descartes (1904)

que nous sommes déjà « de l'autre côté » du fossé creusé par le sceptique entre nos croyances et leurs fondements : selon Moore, les arguments sceptiques, bien qu'intelligibles, ne suffisent pas à introduire un doute à propos de nos croyances et à imposer la recherche de nouveaux arguments pour les défendre (Nagel, 1986, V, 1, p. 69, note 1, trad. fr. p. 84)<sup>12</sup>. Nagel fait également allusion à un cinquième type de solutions, que nous qualifierons d'externalistes, selon lesquelles la connaissance ne peut être attribuée que depuis le point de vue externe (Nagel, 1986, V, 1, p. 69, trad. fr. p. 84-5). Selon nous, la compréhension du problème sceptique en termes de conflit entre point de vue interne et point de vue externe permet d'élaborer un tableau plus systématique et complet encore des solutions que peut recevoir le problème sceptique. Plus précisément, il est possible de concevoir six types de réponses au problème sceptique.

Premièrement, on peut considérer que le défi sceptique est un faux problème et qu'il n'appelle pas une résolution mais une dissolution. Nous avons déjà décrit ce type de solutions, et discuté l'argument idéaliste développé par Putnam en faveur d'une résolution idéaliste du problème sceptique.

Les autres positions (positions du type 2) ont plusieurs points communs : elles acceptent le point de vue externe ; elles considèrent que nous devons adopter à l'égard de notre expérience un regard naturaliste, c'est-à-dire y voir la propriété d'un être particulier se trouvant dans le monde au milieu d'autres êtres, et certainement la concevoir comme une image de la réalité et non comme la présence de celle-ci ; elles considèrent que les croyances du point de vue externe impliquées dans le problème sceptique sont pourvues de sens et sont soutenues par des raisons. Ces positions sont en ce sens réalistes. De ce réalisme découle l'acceptation du problème sceptique, « le réalisme rend[ant] le scepticisme intelligible » (Nagel 1986, VI, 1, p. 90, trad. fr. p. 109). Pour les philosophes réalistes, le problème du scepticisme doit donc être résolu et non dissous, et les cinq positions réalistes constituent diverses manières de résoudre le problème sceptique.

Ces positions se répartissent en deux sous-ensembles (positions 2a et 2b). Le premier regroupe les conceptions ne revenant pas sur les termes du problème et ne réévaluant pas les contraintes qu'imposent chacun de leur côté les deux points de vue interne et externe. Le second sous-ensemble comprend toutes les positions considérant que le problème est le résultat d'une description erronée de la réalité et résolvant le problème par un retour sur les

---

12. Selon Nagel, la réponse de Moore est d'un autre type que celle de Wittgenstein, qui relève de l'idéalisme (voir sur ce point Nagel 1986, VI, 4, p. 105, trad. fr. p. 126). Moore accepte les arguments sceptiques et considère qu'il est possible de douter. Cependant, les croyances ordinaires s'imposent à nous avec une telle force que les arguments sceptiques ne les remettent pas en cause et n'exigent pas, pour pouvoir être soutenues légitimement, que nous effectuions de nouvelles recherches. Au contraire, pour Wittgenstein, les arguments sceptiques n'ont pas de sens. Pour l'un et l'autre, il est inutile de répondre aux arguments sceptiques, mais c'est pour des raisons très différentes.

données du problème, sans aller cependant, comme l'idéalisme par exemple, jusqu'à l'exclusion de l'un ou l'autre des points de vue.

Le premier de ces deux sous-ensemble (positions 2a) comprend ce que Nagel appelle l'« héroïsme » ainsi que le scepticisme (positions 2a-1 et 2a-2). L'héroïsme consiste à soutenir que l'abîme que les arguments sceptiques ont mis au jour entre les données de l'expérience et le contenu de nos croyances existe bel et bien et qu'il est aussi profond que ces arguments le suggèrent, mais qu'il peut être comblé :

[l]es théories héroïques reconnaissent le grand abîme entre les fondements de nos croyances sur le monde et le contenu de ces croyances (. . .) : elles essaient de passer de l'autre côté de l'abîme sans le minimiser. (. . .) La théorie des Formes de Platon et sa théorie de la réminiscence sont des exemples de théories héroïques, ainsi que la défense que fait Descartes de la fiabilité générale de la connaissance humaine (. . .). (Nagel, 1986, V, 1, p. 69, trad. fr. p. 84)

Le scepticisme consiste de son côté à résoudre la difficulté en faveur du point de vue externe. Selon lui, le point de vue interne élève une prétention à la connaissance qui ne peut être satisfaite. Il le fait parce qu'il suppose à tort que l'expérience est une simple présentation de la réalité et parce qu'il identifie le contenu immanent de l'expérience à l'objet de la croyance, alors qu'une expérience n'est que la propriété d'un être singulier, et non la présence de l'objet externe que vise la croyance, et que cette expérience n'est donc au mieux qu'une représentation ou une image de la réalité que nous prétendons connaître.

Le second sous-ensemble de positions réalistes (positions 2b) comprend les réponses au problème sceptique consistant à résoudre le problème en revenant sur les données du problème, et en les reformulant de telle sorte qu'elles ne conduisent plus au problème sceptique. Il faut ici encore distinguer deux stratégies.

La première (positions 2b-1) consiste à modérer l'une ou l'autre des contraintes que le point de vue interne et le point de vue externe imposent à toute solution acceptable. On peut ici parler de solutions par révision. Ces solutions sont elles-mêmes de deux types.

Premièrement, nous pouvons modérer la prétention du point de vue interne à atteindre la réalité (positions 2b-1a). Cette modération des prétentions du point de vue interne peut elle-même prendre deux formes.

D'un côté, nous trouvons les positions réductionnistes, que Nagel décrit ainsi :

En supposant que nous connaissons effectivement certaines choses et en reconnaissant que nous ne pourrions pas les connaître si l'abîme entre les contenus et les fondements était aussi profond que le pensent les sceptiques, le réductionniste réinterprète le contenu de nos connaissances à propos du monde pour montrer que leurs prétentions sont plus limitées. (Nagel, 1986, V, 1, p. 68, trad. fr. p. 83-84)



Ces positions doivent être dites réductionnistes parce qu'elles consistent à limiter les prétentions à la connaissance élevées par le point de vue interne afin de soustraire les croyances ordinaires aux arguments sceptiques. Ainsi, d'après Kant par exemple, nos croyances ne portent pas sur la réalité telle qu'elle est, mais seulement « sur le monde tel qu'il nous apparaît »<sup>13</sup>. Les réponses réductionnistes au problème sceptique doivent être bien distinguées des réponses idéalistes. L'idéalisme et le réductionnisme ont un point de départ commun : l'affirmation que nous avons des connaissances empiriques et qu'une conception satisfaisante de la connaissance doit rendre compte de la possibilité de véritables connaissances empiriques. L'un et l'autre adoptent par ailleurs une même stratégie pour résoudre le problème sceptique, consistant à limiter nos prétentions à la connaissance de telle façon qu'elles puissent être satisfaites. La différence est la suivante. Le réductionniste accepte la réalité du problème sceptique, soutient que notre prétention initiale à la connaissance est bien une prétention à connaître la réalité extérieure telle qu'elle est en elle-même, puis, face au problème sceptique, il se résout à limiter cette prétention de telle sorte qu'elle ne soit pas repoussée par l'argument sceptique. L'idéalisme, au contraire, n'accepte pas l'argument sceptique : il soutient que la prétention initiale du point de vue interne à la connaissance n'est en vérité pas assez forte pour qu'elle soit défaire par l'argument sceptique. Aucun repli réductionniste n'est nécessaire pour répondre au sceptique, car le problème sceptique ne s'est posé que parce que nous avons *au départ* sur-évalué les prétentions du point de vue interne.

L'externalisme constitue une seconde manière, à côté du réductionnisme, de résoudre le problème sceptique en modérant les exigences du point de vue interne. Selon l'externalisme, le point de vue externe impose de nouvelles conditions à la connaissance, et ces conditions sont telles qu'il n'est pas possible, du point de vue interne, de savoir si elles sont ou non satisfaites : pour qu'on puisse attribuer une connaissance à un sujet, il suffit que sa croyance résulte d'un processus fiable, et il n'est pas nécessaire qu'il sache lui-même que la procédure qu'il a suivie pour l'élaborer est fiable et que sa croyance est une connaissance. Contrairement à ce que nous sommes portés à soutenir lorsque nous occupons le point de vue interne, nous pouvons savoir quelque chose sans savoir que nous le savons<sup>14</sup>.

Un deuxième type de solution par révision des données du problème (2b-1b) consiste à modérer les exigences imposées par le point de vue externe, plus précisément à soutenir qu'il n'est pas forcément nécessaire de répondre à tous les arguments sceptiques pour être légitimement réputé savoir. Cette position peut être défendue de différentes manières : la position de Moore semble constituer selon l'interprétation qu'en donne Nagel une manière de

---

13. Nagel, 1986, V, 1, p. 69, trad. fr. p. 84

14. Cette position est défendue notamment par A. Goldman (A. Goldman, 1979).

la soutenir, le contextualisme<sup>15</sup> et l'épistémologie des vertus<sup>16</sup> en sont deux autres. Reid<sup>17</sup> soutient également une position de ce type. Chacune de ces conceptions accepte le problème sceptique et y répond en soutenant que, même si nous ne pouvons pas démontrer que nous ne sommes pas dans une situation sceptique, nous pouvons tout de même considérer que certaines de nos croyances empiriques constituent d'authentiques connaissances, parce que les conditions de la connaissance introduites par le point de vue externe ne sont pas aussi contraignantes que le soutient le sceptique.

Passons au second grand type de solutions consistant à revenir sur les termes du problème sceptique. Il s'agit des réponses métaphysiques (positions 2b-2). Leurs tenants considèrent que si le problème sceptique paraît insurmontable, ce n'est pas parce que certains de ses termes ont été mal décrits, en particulier les prétentions des deux points de vue, mais parce que certains aspects de la réalité n'ont pas été pris en compte. Les défenseurs des solutions réalistes non métaphysiques supposent qu'en décrivant le problème, nous avons décrit l'ensemble des données pertinentes pour son éventuelle résolution, mais que certaines d'entre elles ont été mal décrites et que cette description incorrecte est ce qui nous conduit au problème sceptique. Il est cependant également possible, remarquent les partisans des solutions métaphysiques, que la réalité comporte des aspects échappant à la fois au point de vue interne et au point de vue externe. En effet, soutiennent-ils, nous ne pouvons pas limiter *a priori* la réalité à ce que nous pouvons en connaître par tel ou tel ensemble de méthodes. Les solutions métaphysiques consistent à soutenir que, si nous nous trouvons confrontés au problème sceptique, c'est parce les aspects de la réalité qui permettraient d'expliquer la possibilité de la connaissance nous échappent. Nous devons par conséquent chercher à élaborer une conception de la réalité permettant d'expliquer la possibilité de la connaissance. Le problème sceptique est ici considéré de manière heuristique comme l'indice de certains aspects de la réalité dont nous n'avons aucun autre indice, que nous sommes conduits à postuler pour résoudre le problème et qui nous resteraient sinon inconnus. Cette manière de regarder le problème comme un instrument de connaissance de la réalité distingue les solutions de ce type des solutions héroïques, qui peuvent elles aussi être de nature métaphysique, mais qui s'attachent toujours à résoudre le problème sceptique en mobilisant des ressources épistémiques déjà disponibles, autres que la connaissance du problème sceptique et la conscience qu'il est nécessaire de lui apporter une solution. La voie métaphysique est suivie par Nagel

---

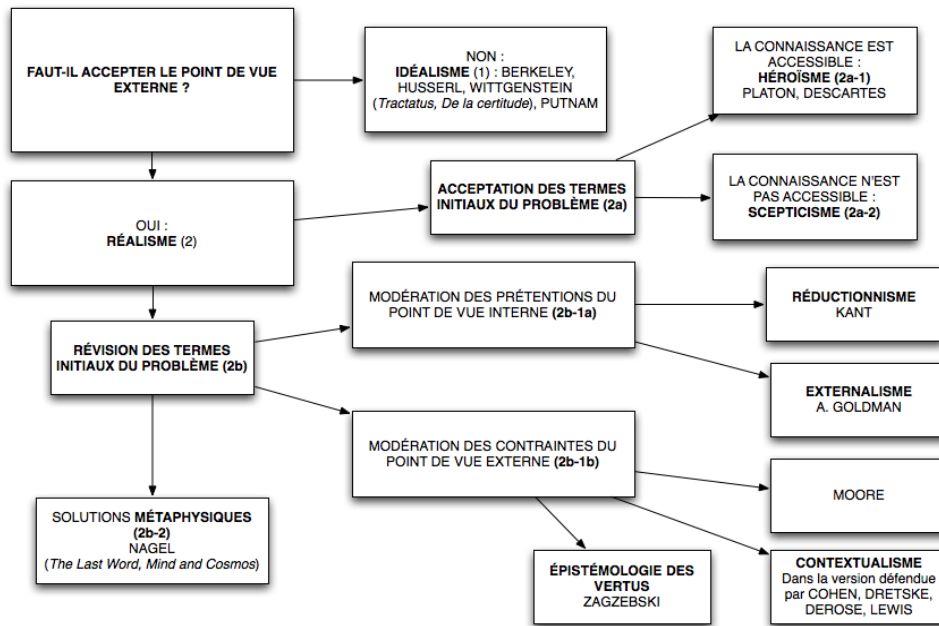
15. Nous parlons du contextualisme tel qu'il est défendu notamment dans Dretske (1970), Cohen (1987), DeRose (1995) et Lewis (1996).

16. Voir notamment Zagzebski (1996)

17. Voir Reid (1785). On pourrait peut-être soutenir que c'est également la voie que suit Wittgenstein dans *De la Certitude*. Il nous semble cependant, à la suite de Nagel, que Wittgenstein apporte au problème sceptique une réponse idéaliste (selon la terminologie de Nagel).

lui-même dans *The Last Word* puis dans *Mind and Cosmos*<sup>18</sup>, même s'il ne la qualifie pas de cette manière. Du moins considère-t-il que cette voie devrait être examinée avec plus d'attention qu'elle ne l'est ordinairement.

Le tableau des attitudes possibles face au problème sceptique comporte donc six possibilités, certaines pouvant par ailleurs être défendues de diverses manières :



## 5.2 UNE REFORMULATION RÉDUCTIONNISTE DE L'ARGUMENT ANTISCEPTIQUE DE PUTNAM

Venons-en à la solution au problème sceptique que nous semble suggérer la réflexion sur le débat entre Putnam et Nagel. Cette solution appartient à l'ensemble des solutions proposant de concilier le scepticisme porté par le point de vue externe et les revendications à la connaissance avancées par le point de vue interne. Il s'agit de répondre aux arguments sceptiques en réinterprétant la portée des croyances empiriques ordinaires du point de vue interne, plus précisément en modérant partiellement leur portée d'une manière à la fois acceptable pour le point de vue interne et telle que ces croyances échappent aux arguments sceptiques. Il s'agit de montrer que les croyances ordinaires du point de vue interne font *partiellement* référence conformément

18. Nagel (1997), ch. 7, « Evolutionary Naturalism and the Fear of Religion », p. 127-143 ; Nagel (2012), ch. 4, « Cognition », p. 71-95.

à la description de Putnam, et non selon un mode de référence qui les ferait porter sur des réalités plus éloignées et les rendrait par là vulnérables aux arguments sceptiques. Si nous y parvenons, nous aurons répondu aux arguments sceptiques, tout en reconnaissant, contre Putnam, la validité des arguments sceptiques radicaux.

Cette réponse au problème sceptique fait partie de l'ensemble des réponses réductionnistes au problème sceptique. Comme nous l'avons vu, le réductionnisme se distingue de l'idéalisme en ce qu'il ne nie pas le point de vue externe, ni la concevabilité des situations sceptiques. Son point de départ réside dans le fait que les croyances apparemment contradictoires impliquées dans le problème sceptique s'imposent à nous à un degré tel que nous ne pouvons pas les rejeter complètement : d'un côté, le point de vue externe et les situations sceptiques radicales sont concevables et peuvent être saisis par notre langage ; deuxièmement, certaines des croyances empiriques du point de vue interne sont si fortes qu'elles doivent pouvoir être tenues pour des connaissances. Selon le réductionniste, le problème sceptique ne peut être résolu que par une modération des prétentions du point de vue interne à la connaissance.

Cette modération peut prendre deux formes. Premièrement, on peut soutenir que le fait que nous ne pouvons pas connaître les réalités transcendant l'expérience telles qu'elles sont en elles-mêmes n'implique pas un scepticisme complet, parce que la prétention à la connaissance du point de vue interne n'est pas une prétention à connaître la réalité telle qu'elle est en soi, mais seulement à pouvoir ordonner l'expérience immanente du point de vue interne selon des exigences qui sont celles de notre entendement. C'est là la forme kantienne du réductionnisme (Nagel 1986, V, 1, p. 68-9, trad. fr. p. 84).

Deuxièmement, le réductionniste peut soutenir que notre prétention à la connaissance ne porte pas sur l'ensemble de la réalité extérieure, mais seulement sur une part de la réalité, celle avec laquelle notre conscience entretient une relation causale. Ce n'est pas une conception de ce type que Putnam défend, car il considère que les situations sceptiques sont inconcevables et adopte donc une position idéaliste. Ses arguments peuvent cependant soutenir une conception de type réductionniste. Si l'on accepte les critiques que Nagel adresse à Putnam, c'est la seule conception que ses arguments sont réellement en mesure de soutenir. L'idée générale est la suivante : en adoptant un point de vue externe sur nous-mêmes, nous découvrons que les réalités que, du point de vue interne, nous prétendons connaître, ne se manifestent à nous que de manière indirecte, à travers leurs effets sur notre corps, et par conséquent que nous ne les concevons qu'à travers l'image que nous en avons, de sorte que nous pouvons les concevoir de manière erronée, comme il arrive si nous nous trouvons dans une situation sceptique ; cependant, ajoute-t-on, le point de vue interne n'est pas contraint à renoncer à toute prétention à la connaissance, car il peut accepter de limiter sa prétention à la connaissance à ce qui lui est directement présenté dans l'expérience. La

réponse réductionniste au problème sceptique que suggèrent selon nous les arguments de Putnam consiste plus précisément à réduire la prétention de nos croyances à atteindre des réalités trop éloignées de notre expérience, sans pour autant réduire cette prétention à une prétention à décrire ce qui nous apparaît. Selon cette réduction, si nous sommes des cerveaux dans une cuve, ce que nous prétendons décrire par l'énoncé « il y a un arbre », par exemple, est la stimulation électrique qui cause cette expérience, et non quelque chose qui se trouverait à quelques mètres de la machine causant les stimulations de notre cerveau, même si, contrairement à ce que soutient Putnam, nous pouvons penser à ce qui se trouve hors de la cuve et en parler. Cette réduction permet de lever les raisons de douter de nos croyances empiriques : celles-ci n'ont pas une portée telle qu'elles pourraient être atteintes par les arguments sceptiques reposant sur la découverte, faite à l'occasion de l'adoption du point de vue externe, que notre expérience n'est peut-être qu'une propriété interne d'une entité particulière du monde, et non la présence de celui-ci, contrairement à ce que nous croyons spontanément.

Expliquons plus précisément la teneur de cette réponse réductionniste au problème sceptique. Supposons que je sois un cerveau plongé dans une cuve et que j'affirme « j'ai une main », ou « ceci est un orme et non un hêtre ». Il est permis de considérer que les termes « main », « orme » et « hêtre » font bien référence, comme le soutient Putnam, à un certain type d'impulsion électrique, même si, comme nous l'avons vu, leur mode de référence est ambigu et si on peut aussi les interpréter en considérant qu'ils font référence sur le mode des descriptions. Interprété selon la conception de la référence de Putnam, l'énoncé « j'ai une main » est donc vrai même si je suis effectivement un cerveau dans une cuve. Certes, je me trompe alors à propos de la nature de ce qu'est une main, mais je ne me trompe qu'à propos de la *nature* de ce à quoi je fais référence, et non à propos de ce à *quoi* je fais référence, car si je suis un cerveau dans une cuve, en parlant de « main », je fais référence à un certain type d'impulsions électriques, et non à un objet situé à trois mètres hors de la cuve. Si mon cerveau était alors sorti de la cuve dans laquelle il était plongé et si je m'apercevais que j'étais un cerveau dans une cuve, je ne disposerais pas d'une raison de considérer que le jugement « j'ai une main », émis par moi dans la cuve, était faux. Ce sont mes croyances à propos de ce qu'est une main qui manifesteraient leur fausseté, car je m'apercevrais qu'il s'agit d'impulsions électriques d'un certain type. Mes croyances m'apparaîtraient comme le font les croyances que nous avons à l'égard des fictions. Or, en un sens, il est vrai par exemple que le 15 septembre 1840 Frédéric Moreau embarque à bord de *La Ville de Montereau* pour regagner Nogent-sur-Seine, même si ni Frédéric Moreau ni le *La Ville de Montereau* n'ont existé et s'il s'agit d'objets de fiction inventés par Flaubert. Nous pouvons dire que Flaubert a imaginé un fait, et le contenu de cette imagination, qui est l'analogie fictif d'un fait, rend vraie, ou plus exactement vraie-dans-la-fiction, la phrase qui le décrit. De même, c'était un fait que mon cerveau plongé dans la cuve était soumis à une certaine impulsion électrique, et ce fait rendait vrai l'énoncé

« j'ai une main » compris comme énoncé prononcé dans la cuve et faisant référence selon la modalité décrite par Putnam.

Le tableau est en vérité plus complexe. Nos croyances ordinaires ne sont en effet pas complètement à l'abri des arguments sceptiques, car elles s'accompagnent de la supposition que les expériences qui soutiennent ces croyances *ne sont pas* des expériences du type de celles que nous ferions si nous étions des cerveaux dans une cuve. On peut les interpréter, comme le fait Putnam, en un sens tel qu'elles ne font en elles-mêmes référence qu'aux causes de nos expériences, comme le soutient Putnam, et c'est certainement de cette manière, comme nous l'avons dit, que nous comprenons les énoncés par lesquels nous rapportons nos croyances empiriques<sup>19</sup>. Mais si nous les comprenons bien de cette manière, nous y ajoutons encore l'affirmation que cette cause se situe dans l'espace réel. Nous considérons par conséquent que ces expériences sont des relations causales entre notre esprit et des événements se produisant dans l'espace réel, et non dans un espace imaginaire que se représenterait un être particulier situé dans cet espace réel. Si nous nous apercevions que nous avons été jusqu'à présent des cerveaux dans une cuve, nous constaterions la fausseté de cette présupposition. Cette fausseté contaminerait semble-t-il le jugement « ceci est un sapin » si, au lieu désigné par le terme « ceci », à trois mètres de nous par exemple, se trouvait en vérité par exemple une table. Ainsi, c'est dans la mesure où s'y associait une prétention à décrire les faits de la réalité extérieure, entendons par là les faits du monde réel, dont l'espace n'est pas imaginé par un être situé à l'intérieur de cet espace, que les croyances que nous avions dans la cuve étaient fausses. Mais en tant qu'elles prétendaient décrire les causes de l'expérience, elles étaient vraies.

Chacune de nos croyances empiriques ordinaires semble ainsi contenir deux jugements. Un premier jugement porte sur la cause d'une certaine expérience, l'identifie comme une cause d'une certaine espèce et lui attribue des propriétés ; un second jugement affirme que l'espace dans lequel nous situons cette cause est l'espace réel, et non un espace imaginaire conçu par un des organismes pensants qui composent le monde, et donc que la cause de notre expérience se situe dans l'espace réel comme elle se situe dans notre espace mental.

Le second de ces deux jugements est ordinairement implicite : dans notre vie ordinaire, où nous nous rapportons au monde à partir de notre point de vue interne, nous n'affirmons pas que l'espace de notre expérience est l'espace réel. Nous le supposons. Cette supposition n'apparaît qu'après-coup,

---

19. Lorsque, dans le paragraphe précédent, nous défendions la possibilité de considérer que les noms d'espèces signifient à la manière des descriptions, nous ne voulions pas, rappelons-le, défendre l'idée que c'est de cette manière qu'ils font référence dans nos énoncés ordinaires, mais qu'ils peuvent faire référence de cette manière, et que cette possibilité implique que de tels termes permettent de signifier des hypothèses sceptiques radicales, contrairement à ce que soutient Putnam.

lorsque nous adoptons un point de vue externe, et notamment lorsque, de ce point de vue, nous élaborons des situations sceptiques. Tant que nous en restons à notre point de vue interne sur la réalité, ce jugement n'apparaît pas, sans doute parce qu'aucun fait ne nous indique qu'il pourrait être faux, l'expérience se donnant sans cesse comme la présentation du monde lui-même, même si cette présentation peut se produire sous la forme d'une apparence trompeuse. De la même façon, notre expérience ordinaire n'apparaît comme un simple point de vue interne et subjectif qu'après-coup, avec l'adoption du point de vue externe. Notons que ce second jugement présent dans l'expression de nos croyances ordinaires ne provient pas du point de vue externe. Celui-ci ne fait que rendre ce jugement explicite. Ainsi nos croyances ordinaires ne peuvent pas être exprimées, malgré les apparences, par un unique jugement ; elles comportent une complexité. La distinction de ces deux jugements ne s'impose cependant pas immédiatement à nous, ces deux jugements s'imposant constamment à nous en même temps. Le second d'entre eux, affirmant que c'est de choses réelles que nous parlons dans nos jugements ordinaires, et non de simples états imaginaires, rêvés ou provoqués par une machine, constitue une présupposition constante, mais il se mêle à chacun de nos jugements du premier type pour en faire un jugement portant sur ce qu'il y a dans l'espace réel, et non seulement sur ce qu'il y a dans l'espace de notre expérience, qui n'est peut-être qu'un espace imaginaire. Le jugement attribuant certains traits aux objets présentés dans notre expérience et le jugement énonçant que ces objets sont des objets de la réalité, ou qu'ils leur ressemblent, sont cependant bien deux jugements indépendants. C'est pourquoi nous pouvons dans tous les cas concevoir des situations dans lesquelles ces jugements sont tous deux vrais, tous deux faux ou l'un vrai et l'autre faux. Il faut que ces deux jugements soient vrais pour que les croyances ordinaires puissent être tenues pour vraies sans réserve.

Cette analyse des croyances ordinaires et de la manière dont les arguments sceptiques les atteignent nous permet d'apporter une réponse partielle à ces arguments. S'il nous est possible de mettre en doute toutes nos croyances empiriques ordinaires, c'est parce qu'il nous est possible de concevoir que l'espace dans lequel nous situons spontanément les objets de notre expérience n'est pas l'espace réel, mais un espace imaginaire dont la perception est causée par une réalité finie située à l'intérieur de l'espace englobant. Les hypothèses sceptiques radicales remettent en cause nos croyances en tant qu'elles supposent que l'espace de notre expérience est l'espace réel, et non l'espace imaginaire d'un être particulier situé en une partie de l'espace réel. C'est parce que les croyances ordinaires contiennent cette supposition qu'elles sont à la portée des hypothèses sceptiques radicales et que les arguments développés par Putnam contre le scepticisme ne suffisent pas à réfuter celui-ci. Cependant, la première affirmation contenue dans les jugements empiriques ordinaires, portant sur la nature de ce que nous expérimentons, échappe aux arguments sceptiques radicaux. Les hypothèses sceptiques cessent donc de remettre en cause les croyances ordinaires dès

que nous ne gardons que le premier des deux jugements qu'elles contiennent immédiatement, limitons la portée de ces croyances aux causes de notre expérience et renonçons à toute prétention à situer ces causes dans l'espace réel. Nos jugements ordinaires à propos de ce qui se trouve à l'intérieur de notre espace d'expérience ne sont pas complètement remis en cause par les arguments sceptiques radicaux. Cette manière de répondre au problème sceptique ne répond cependant pas complètement aux arguments sceptiques radicaux, car elle contraint le point de vue interne à renoncer à sa prétention implicite à atteindre dans son expérience l'espace réel. S'il n'est peut-être pas possible de répondre complètement au défi sceptique, contrairement à ce que soutient Putnam, il est possible d'y répondre partiellement.

On dira que cette position concède tellement aux arguments sceptiques qu'il s'agit en vérité d'une variante du scepticisme. Cela serait vrai si le premier des deux jugements contenus dans chacun des jugements rapportant des croyances empiriques, celui que le scepticisme n'atteint pas, portait sur de simples apparences. Il n'atteindrait dans ce cas en effet aucun objet extérieur propre, et il ne pourrait donc être tenu pour une connaissance de quoi que ce soit. Il viserait un objet extérieur et prétendrait en fournir une représentation objective, mais les arguments sceptiques montreraient qu'il ne représente peut-être que la manière dont *cet objet* apparaît au sujet qui énonce le jugement. Mais tel n'est pas le cas, car le jugement en question ne se borne pas à décrire l'apparence d'un objet ; il possède un objet propre : si un cerveau dans une cuve affirme qu'il y a un hêtre devant lui, le premier des deux jugements contenus dans son jugement porte sur la stimulation électrique qui a causé l'expérience que son jugement représente. Cette cause a une réalité propre, distincte de l'apparence sous laquelle elle se donne au sujet, l'expérience d'un hêtre.

Le sceptique objectera peut-être qu'il peut répéter son argument à propos du premier des deux jugements contenus dans la croyance ordinaire, car ce jugement vise lui-même déjà un objet extérieur et non une simple apparence immanente. Mais cette objection n'est pas recevable : le jugement en question porte sur la cause de ce qui apparaît, que celle-ci se trouve ou non dans l'espace réel au lieu où elle apparaît dans l'espace de notre représentation, et non sur ce qui se trouve dans l'espace réel aux mêmes coordonnées que ce que nous visons dans l'espace de notre représentation. Le jugement est ici trop étroitement lié à son objet pour qu'il soit possible de le mettre en doute. Or ce qui rend possible le doute radical n'est pas le fait que le jugement que ce doute vise porte sur une réalité et non seulement sur une apparence, mais le fait qu'il prétende porter, à travers une apparence donnée au sujet en un certain lieu de son espace de représentation, sur quelque chose qui se trouve dans l'espace réel au lieu possédant les mêmes coordonnées.



## 6 COMPARAISON AVEC LA RÉPONSE CONTEXTUALISTE AU PROBLÈME SCEPTIQUE

Essayons maintenant de préciser encore le contenu de cette réponse au problème sceptique en la comparant à une autre réponse récemment proposée et aujourd'hui largement partagée, le contextualisme. Nous considérerons celui-ci tel qu'il est notamment défendu par Dretske, Cohen, DeRose et Lewis (nous parlerons à son propos de la version classique ou courante du contextualisme).

Cette version du contextualisme répond au problème sceptique en distinguant des contextes conversationnels dans lesquels le terme « savoir » reçoit des significations différentes. À chacune de ces significations correspondent des critères d'attribution du savoir plus ou moins sévères d'attribution de la connaissance. Il en résulte qu'une croyance qui peut être regardée comme une connaissance dans un contexte ordinaire peut ne plus constituer une connaissance dans le contexte d'une réflexion épistémologique sur les possibilités d'erreur (Tiercelin, 2005, p. 59). Il en résulte que l'argument développé par le sceptique n'est pas recevable. Le sceptique réfute en effet le prétendu savoir ordinaire par l'argument suivant : je dis que je sais que j'ai des mains ; si j'étais un cerveau dans une cuve, par exemple, je n'aurais pas de mains et je ne pourrais pas savoir que j'ai des mains ; je ne peux donc pas savoir que j'ai des mains si je ne sais pas que je ne suis pas un cerveau dans une cuve ; or je ne sais pas que je suis un cerveau dans une cuve ; donc je ne sais pas que j'ai des mains. D'après le contextualisme, cet argument n'est pas valable, car « savoir » n'y est pas constamment pris de la même façon : dans la première proposition, « je sais que j'ai des mains », « savoir » est pris en un sens selon lequel les critères d'attribution du savoir sont relâchés, alors que dans les propositions suivantes, il est pris en un sens selon lequel il n'y a de savoir qu'infailible. Cette réponse contextualiste au scepticisme présente l'avantage de bien correspondre à nos usages du terme « savoir » et de rendre compte à la fois de deux de nos intuitions les plus solides : l'intuition selon laquelle nous savons que nous avons des mains et l'intuition selon laquelle les situations sceptiques sont concevables et remettent bien en cause nos croyances.

Comparons maintenant ce contextualisme à la réponse réductionniste au problème sceptique que suggère selon nous le débat entre Putnam et Nagel. Selon cette conception réductionniste, les croyances ordinaires comportent en vérité non pas une unique assertion à propos de la réalité extérieure, mais deux assertions (au moins deux, mais nous limiterons notre examen à celles-ci pour le moment), l'une à propos de la nature et des propriétés de la cause de notre état mental, l'autre affirmant que cette cause se situe dans l'espace réel là où elle nous apparaît dans l'espace mental de notre représentation. Ordinairement, nous présupposons la vérité de la seconde assertion et nous nous attachons au seul examen de la vérité de nos identifications : cet oiseau que je vois dans l'arbre, par exemple, s'agit-il bien d'un jeune hibou Grand-Duc, et non d'un hibou Moyen-Duc adulte ? Le sceptique nous conduit cependant

à nous intéresser à la seconde assertion contenue dans les croyances ordinaires. Il est possible que nous puissions lever tous les doutes concernant la première assertion, mais non ceux concernant la seconde. Si tel est le cas, en un sens nous savons, par exemple, que nous avons des mains, et en un autre sens nous ne le savons pas. La distinction de deux assertions à l'intérieur des croyances ordinaires nous permet de comprendre que nous puissions à la fois nous attribuer et ne pas nous attribuer certaines connaissances, et elle nous permet donc d'accepter l'argument sceptique sans renoncer à nous attribuer une quelconque forme de connaissance. Cette distinction correspond à la distinction de deux contextes : l'un dans lequel nous posons la question de l'identification des causes de notre expérience, l'autre dans lequel nous essayons de répondre aux doutes sceptiques radicaux.

Bien qu'elle recourt elle aussi à une distinction de contexte, la réponse au problème sceptique que suggère selon nous le débat entre Putnam et Nagel s'éloigne cependant assez largement de la forme de contextualisme que nous avons décrit. Celle-ci répond au problème sceptique en distinguant diverses significations de « savoir » associées à divers contextes conversationnels : selon les contextes, la signification du terme « savoir » change et avec elle les critères qui doivent être remplis pour qu'on puisse attribuer un savoir à un sujet, de sorte que, selon le contexte dans lequel on parle de lui, un même sujet disposant des mêmes données peut ou non se voir attribuer un savoir. D'après cette conception, les énoncés « j'ai des mains », « il y a un sapin », etc., expriment toujours une unique croyance qui, selon les contextes, constitue ou non un savoir. Ce qui varie selon les contextes, ce n'est pas l'objet de la croyance, mais le sens de « savoir ». Au contraire, la réponse au problème sceptique que suggère selon nous l'analyse du débat Putnam-Nagel constitue une forme d'invariantisme au regard de la signification de « savoir ». D'après cette conception, ce qui varie d'un contexte à l'autre n'est pas le sens de « savoir », mais l'énoncé contenu dans la croyance ordinaire qui est examiné. L'énoncé « il y a là un sapin » contient plusieurs assertions, l'une portant sur l'identité de la cause déterminant notre état mental, l'autre sur le fait qu'elle se situe bien dans l'espace réel là où nous la situons dans notre espace mental. Examiner cette croyance, cela peut, premièrement, consister à nous demander si la cause de notre expérience appartient bien à l'espèce naturelle à laquelle fait référence le terme « sapin » dans notre communauté linguistique. C'est la seule question que nous pouvons poser lorsque nous nous plaçons du point de vue interne. Que nous soyons ou non des cerveaux dans une cuve n'importe pas ici. Examiner cette croyance peut cependant aussi consister, deuxièmement, à nous interroger sur la vérité d'un autre des énoncés que, considérée dans son sens ordinaire, cette croyance contient : nous nous demandons ici si ce à quoi nous faisons référence se situe dans l'espace réel aux mêmes coordonnées que dans l'espace mental de notre représentation, ce qui n'est pas le cas si nous sommes des cerveaux dans une cuve. Dans cette conception, la signification de « savoir » est invariante, et les critères du savoir le sont également. C'est la partie examinée de l'énoncé qui varie se-

lon le contexte. Or certaines parties de l'énoncé peuvent être des croyances douteuses alors que d'autres sont des connaissances. Il en résulte que, selon les contextes, un énoncé apparemment simple mais en vérité complexe peut sembler être une connaissance ou une croyance douteuse. Cette réponse au problème sceptique ne doit pas selon nous être considérée comme une forme de contextualisme, car elle n'affirme pas que la signification de nos énoncés ou de nos termes change selon les contextes. Le contextualisme classique consiste, nous l'avons dit, à résoudre le problème sceptique en modérant les exigences du point de vue externe : selon lui, les conditions d'application du terme « savoir » introduites par la découverte du point de vue externe ne sont pas assez sévères pour nous imposer de renoncer à toute prétention au savoir, quel que soit le contexte. La réponse au scepticisme que nous défendons ici appartient à un autre type de solution au problème sceptique : elle considère elle aussi que le caractère insoluble du problème sceptique tel que nous le formulons spontanément indique que ses termes ont été mal posés ; elle ne le résout cependant pas par une modération des conditions du savoir imposées par le point de vue externe, mais au contraire par une modération des prétentions du point de vue interne : seul l'un des deux jugements contenus dans les croyances ordinaires peut être tenu pour une connaissance, les arguments du sceptique nous imposant de renoncer à l'autre. Il s'agit d'une forme de réductionnisme, même si ce réductionnisme présente certains caractères contextualistes.

Il est selon nous préférable de répondre au problème sceptique de cette manière réductionniste plutôt qu'en adoptant le contextualisme. Celui-ci soulève en effet certaines difficultés. Premièrement, s'il était vrai, le problème sceptique ne nous semblerait pas constituer un problème aussi profond (Engel, 2007, 88), car l'argument sceptique reposerait sur un malentendu. Or ce dernier ébranle nos croyances bien plus fortement que ne peut le faire un malentendu. Il résiste d'ailleurs à la distinction contextualiste des significations de « savoir ». Deuxièmement, le contextualisme est paradoxal : s'il existe une relativité au contexte du terme « savoir », celle-ci nous échappe, car il nous semble que le terme « savoir » est, comme le soutient Unger (1975, 2000, p. 327-330), un terme absolu, c'est-à-dire tel que, lorsqu'on sait quelque chose, on ne peut pas le savoir davantage. Troisièmement, on peut se demander pourquoi nous distinguons des contextes dans lesquels le terme « savoir » n'a pas le même sens et se trouve associé à des critères d'attribution très différents ? Comment est-il possible qu'une *même* croyance puisse, selon les contextes, constituer tantôt une connaissance, tantôt une simple croyance légitime, tantôt une croyance qu'aucune raison ne justifie, comme c'est le cas dans le contexte des discussions introduites par le sceptique ? Le sceptique dira que c'est seulement parce que nous sommes habitués à ne pas considérer les situations sceptiques qui mettent en doute nos croyances ordinaires que nous considérons ces dernières comme des connaissances, sans que cela soit pourtant justifié : ce sont des croyances irrésistibles, non des connaissances, dira-t-il, et il n'y a pas de contexte dans lequel ces croyances sont des

connaissances, mais seulement une incapacité de notre part à les considérer comme ce qu'elles sont véritablement, des croyances douteuses, hormis dans les moments où le sceptique nous montre les raisons que nous avons d'en douter.

La réponse au problème sceptique que suggère le débat Putnam-Nagel échappe aux objections que rencontre le contextualisme. Elle n'est pas atteinte par les deux premières : elle n'affadit pas la difficulté en la réduisant à un malentendu et elle permet de considérer que « savoir » est un terme absolu au sens où l'entend Unger. Quant à la troisième objection, elle peut y répondre : si les croyances ordinaires comportent deux jugements, nous comprenons que, selon que l'attention porte sur l'un ou l'autre, les arguments sceptiques radicaux l'atteindront ou non. Selon le contexte conversationnel dans lequel nous nous trouvons, notre attention portera sur l'un ou l'autre des deux jugements. Le point de vue interne constitue un contexte dans lequel seul le premier jugement contenu dans nos croyances est examiné : de ce point de vue, nous ne pensons pas à la possibilité que notre espace mental soit autre que l'espace réel, nous présupposons que l'espace mental est l'espace réel et nos doutes ne peuvent porter que sur la nature de ce qui cause telle ou telle détermination de notre expérience. Le point de vue externe constitue un autre contexte pour l'examen des croyances. De ce point de vue, le second jugement contenu dans nos croyances, selon lequel notre espace mental est identique à l'espace réel, devient explicite et la possibilité de sa fausseté nous apparaît. C'est ce jugement que nous examinons dans le contexte défini par l'adoption du point de vue externe. Les deux questions soulevées par les croyances ordinaires renvoient ainsi respectivement aux points de vue interne et externe. Liées à deux points de vue distincts, ces deux questions renvoient donc à des contextes conversationnels entièrement distincts. Nous comprenons alors bien pourquoi un même énoncé de croyance, selon que nous adoptons l'un ou l'autre point de vue et examinons donc l'une ou l'autre des deux assertions qu'il comporte, peut apparaître tantôt comme une connaissance tantôt comme une croyance douteuse.

On défendra peut-être le contextualisme en soulignant que, si la réponse au problème sceptique que suggère la réflexion sur le débat Putnam-Nagel fournit bien une réponse au problème du scepticisme radical, elle semble ne fournir aucune réponse aux doutes moins radicaux n'impliquant pas la dualité des points de vue interne et externe, alors que le contextualisme leur apporte une réponse. C'est par exemple le cas, semble-t-il, des paradoxes imaginés par Dretske (1970, 2000, 39) : visitant un zoo avec un enfant et un sceptique, je vois des zèbres dans un enclos, je dis à l'enfant : « ce sont des zèbres » et j'affirme que je sais qu'il s'agit de zèbres ; le sceptique me suggère cependant qu'il pourrait s'agir de mules déguisées ; je dois le reconnaître, et donc reconnaître que je ne sais pas qu'il s'agit de zèbres. Le contextualisme permet de répondre à ce paradoxe : la suggestion qu'il pourrait s'agir de mules déguisées nous fait changer de contexte ; elle nous place dans un contexte dans lequel les critères du savoir sont plus exigeants : on consi-

dérait comme vrai que les animaux du zoo se manifestent aux visiteurs tels qu'ils sont naturellement et que la question était de les identifier ; la suggestion qu'ils pourraient être déguisés nous a cependant conduits à en douter ; nous ne pourrions plus considérer que nous savons que les animaux sont des zèbres tant que nous n'aurons pas montré que les animaux du zoo ne sont pas déguisés en animaux d'autres espèces. Or la version du réductionnisme que suggère selon nous la réflexion sur le débat Putnam-Nagel ne semble pas permettre de disposer de ce type de paradoxes sceptiques : ils ne contiennent en effet apparemment aucune complexité, de sorte que les conditions qui permettraient de disposer de l'argument sceptique en dévoilant une complexité dans les croyances mises en doute ne semblent pas réunies. L'énoncé « ce sont des zèbres » semble en effet simple, et c'est apparemment le même contenu qui est examiné lorsque nous nous demandons, en supposant que les animaux nous apparaissent selon leur forme naturelle, si ceux-ci sont des zèbres et lorsque nous nous demandons s'il ne s'agit pas de mules déguisées.

Nous allons essayer de montrer que le réductionnisme que nous avons défendu peut être élargi de manière à répondre aux paradoxes sceptiques non radicaux comme celui de Dretske. D'après cette version élargie du réductionnisme, ce qui change lorsque nous passons d'un contexte conversationnel à un autre et examinons un même énoncé dans un nouveau contexte, ce n'est pas le critère du savoir, mais la partie de notre croyance que nous examinons, l'énoncé d'une croyance contenant l'assertion de plusieurs croyances, dont l'une ou l'autre est examinée selon le contexte conversationnel. Revenons à l'exemple des zèbres que propose Dretske. Lorsque, dans la vie ordinaire, je dis « ce sont des zèbres », mon énoncé, malgré son apparente simplicité, exprime en vérité plusieurs croyances. Il dit à la fois que les animaux que nous voyons ont l'apparence des zèbres et qu'ils possèdent ces caractères par nature (ils ne sont pas peints). Preuve en est que la fausseté de l'un ou l'autre de ces énoncés entraîne la fausseté de l'énoncé. L'énoncé « ce sont des zèbres » peut être considéré comme l'affirmation d'un raisonnement, contenant les prémisses « les animaux ont l'allure de zèbres » et « les animaux du zoo sont présentés tels qu'ils sont naturellement », et une conclusion, « ce sont des zèbres ». C'est en ce sens qu'il contient une multiplicité de croyances. Selon les contextes, cependant, c'est plutôt l'une ou l'autre de ces croyances qui pose problème et se trouve examinée et tranchée par l'énoncé. Dans le premier contexte décrit par Dretske, celui d'une promenade au zoo avec un enfant, pour trancher la question de la vérité de l'énoncé « ce sont des zèbres », nous nous intéressons seulement à la première des conditions de vérité de l'énoncé, et nous demandons seulement si les animaux que nous voyons ont l'aspect de zèbres ou d'animaux d'une autre espèce, laissant de côté la question de savoir si ces animaux sont naturellement tels qu'ils se montrent ou s'ils sont tels par un artifice humain. Nous supposons cette dernière question résolue : les animaux des zoos sont naturellement tels qu'ils sont présentés. Dans ce contexte, nous considérons donc qu'il suffit, pour que l'énoncé « ce sont des zèbres » soit vrai, que l'énoncé « ces animaux ont

l'aspect des zèbres » soit vrai. La question qui se pose à nous est celle de la détermination de l'apparence des animaux que nous voyons : s'agit-il de l'apparence de chevaux, de mules, de zèbres? Mais si, alors que nous visitons le zoo, quelqu'un évoque devant nous l'existence d'un zoo qui ayant peint des mules en zèbres, se pose à nous une autre question : nous avons très clairement identifié dans les animaux que nous voyons les caractères du zèbre, mais nous nous demandons s'il s'agit de vrais zèbres. Nous nous interrogeons ici sur la seconde prémisse contenue dans l'énoncé « ce sont des zèbres », et si nous découvrons qu'il s'agit bien de zèbres, et non d'animaux peints, nous exprimons notre découverte en disant également « ce sont des zèbres ». Dans les deux situations que nous avons examinées, celle d'une visite au zoo avec un enfant et celle d'une visite au zoo avec un sceptique, l'énoncé « ce sont des zèbres » a les mêmes conditions de vérité, mais si l'on décide de l'asserter effectivement, ce n'est pas dans les deux cas pour déclarer remplie la même condition de vérité de l'énoncé. D'ordinaire, nous nous intéressons à la première des croyances contenue dans l'énoncé « ce sont des zèbres ». Mais l'évocation d'un zoo ayant peint des mules en zèbres change l'orientation de notre regard : suite à cette évocation, nous ne cherchons plus à identifier les formes animales que nous voyons, mais à savoir d'où leur viennent ces formes, de la nature ou de l'artifice humain. Il y a manifestement un parallèle entre le doute introduit par l'évocation du zoo ayant peint des mules en zèbres et le doute radical suscité par l'argument des cerveaux dans une cuve. Dans les deux cas, une question est posée et tourne notre attention vers une autre des conditions de vérité de notre énoncé, que nous avions négligée et implicitement tenue pour remplie. Il en résulte que, de la même façon que nous pouvons répondre (partiellement) à l'argument radical des cerveaux dans une cuve en réduisant les prétentions de notre jugement à atteindre la réalité, nous pouvons répondre (partiellement) à l'argument sceptique invoquant la possibilité que les zèbres soient en vérité des mules peintes en limitant notre prétention à la connaissance, plus précisément en cessant de prétendre qu'il dit ce qu'il en est de la nature des animaux que nous voyons, et en le présentant comme un énoncé à propos des caractères des animaux que nous voyons. Notre jugement ressemble alors à celui que nous pouvons énoncer au cours d'une représentation du *Carnaval des animaux* de Saint-Saëns lorsque, au moment où apparaît le cygne, notre voisin malvoyant nous demande quel animal vient d'entrer en scène et que nous lui répondons « c'est un cygne ». Nous supposons alors certainement qu'il s'agit d'un homme déguisé, et non d'un vrai cygne. On pourrait nous demander alors « comment savez-vous qu'il s'agit d'un homme déguisé, et non d'un vrai cygne? ». Mais la question de savoir s'il s'agit d'un véritable animal n'est pas examinée ici. Elle ne fait à vrai dire pas même partie des conditions de vérité de notre énoncé. En disant « c'est un cygne » dans ce contexte, nous affirmons seulement la vérité de l'énoncé « ce qui vient d'entrer en scène a l'apparence d'un cygne ». L'énoncé ne contient pas, ici, l'affirmation que le cygne est un vrai cygne. Il n'est pas complexe, contrairement à l'énoncé « c'est un zèbre »

dans le contexte d'une visite ordinaire au zoo. Il est simple, de même que l'énoncé « c'est un zèbre » prononcé dans le zoo une fois réduite l'étendue de sa prétention à la vérité. Ce n'est donc pas par la variation des critères du savoir que nous devons expliquer que les mêmes raisons tantôt suffisent et tantôt ne suffisent pas à faire d'une croyance une connaissance. Le paradoxe sceptique que décrit Dretske ne provient donc pas de la variation en fonction des contextes de la signification de « savoir » et des critères du savoir, mais du fait que les énoncés de croyance peuvent contenir plusieurs affirmations et que, dans ce cas, c'est sur la vérité de l'une ou de l'autre que, selon les contextes, nous nous prononçons. La stratégie réductionniste peut ainsi être appliquée pour répondre à l'ensemble des doutes sceptiques, et non seulement pour répondre au seul doute radical. Ainsi, par exemple, après qu'a été évoquée la possibilité que les zèbres du zoo soient en vérité des mules peintes, nous pouvons toujours, à défaut de répondre à ce doute, adopter une stratégie réductionniste et ne plus affirmer qu'une part de notre énoncé initial : nous continuons de soutenir que l'énoncé « ce sont des zèbres » est vrai, mais nous n'entendons plus par là qu'il s'agit d'animaux qui possèdent par nature les traits qu'ils présentent *et* que ces traits sont ceux des zèbres, et soutenons *seulement* que ces animaux possèdent les caractères qui définissent les zèbres. Une fois que la prétention de notre énoncé à atteindre la réalité a été ainsi réduite, il échappe au doute. La réponse au doute sceptique radical que suggère selon nous l'examen de la discussion Putnam-Nagel peut donc servir de modèle pour répondre à d'autres arguments sceptiques, moins radicaux, du type de celui qu'examine Dretske.

## 7 CONCLUSION

Le problème du scepticisme radical consiste dans l'opposition entre d'une part les doutes que nous parvenons à développer à propos de nos croyances empiriques les plus sûres lorsque nous concevons la possibilité de penser au monde depuis un point de vue externe, c'est-à-dire lorsque nous concevons que notre pensée n'est pas la simple présence de la réalité, mais seulement une image de celle-ci, et d'autre part l'assurance que nous continuons d'avoir, lorsque nous revenons au point de vue interne, que ces croyances sont des connaissances. Putnam propose de répondre à ce problème d'une manière qui, selon la terminologie de Nagel, doit être qualifiée d'idéaliste, en montrant que les conditions de la pensée significative rendent inintelligibles les situations sceptiques radicales : selon Putnam, notre langage fait référence de telle façon que nos énoncés de croyances échappent au doute radical et que celui-ci ne peut être formulé. Cette solution sacrifie l'intuition, portant très forte, que les arguments sceptiques sont valides. L'examen de ces arguments que propose Nagel semble par ailleurs montrer qu'ils sont valides. Le scepticisme soulève cependant lui aussi une difficulté : nous ne parvenons pas à l'adopter véritablement et à renoncer à nos croyances empiriques ordinaires. En distinguant deux jugements à l'intérieur des croyances ordinaires, la forme de

réductionnisme que nous semble suggérer le débat Putnam-Nagel offre une voie permettant d'accepter les arguments sceptiques sans nous défaire de nos croyances ordinaires, dans la mesure où elle nous autorise à ne pas nous en défaire complètement tout en acceptant les arguments sceptiques. Selon cette conception, un unique énoncé apparemment simple exprime en effet parfois plusieurs croyances, et plus précisément un raisonnement : l'énoncé « il y a un sapin à trois mètres » dit à la fois que la cause d'un aspect de notre expérience est d'un certain type et que cette cause se situe dans l'espace réel là où elle se trouve dans l'espace de notre représentation, et il affirme la conclusion découlant de ces deux prémisses. Dans les contextes ordinaires, les énoncés de ce type découlent de l'examen de la première de ces deux prémisses, la vérité de l'autre étant présumée. Les arguments sceptiques consistent à mettre en doute la prémisse présumée. Si les énoncés rapportant les croyances ordinaires comportent en vérité deux affirmations, il est possible de répondre au sceptique en limitant la portée de l'énoncé mis en doute à celle des deux prémisses qui a été effectivement examinée. La forme de l'énoncé n'en sera pas pour autant modifiée. Un même énoncé peut ainsi exprimer tantôt une croyance douteuse tantôt une véritable connaissance. Les problèmes sceptiques ne semblent insurmontables qu'aussi longtemps que nous ignorons la complexité des énoncés rapportant les croyances empiriques ordinaires. Si, alors que nous examinons la vérité d'une croyance empirique quelconque, par exemple « il y a un sapin à trois mètres de moi », le sceptique nous demande si nous avons bien établi que nous ne sommes pas des cerveaux dans une cuve, il nous demande moins d'approfondir notre examen que de répondre à une nouvelle question, à laquelle nous n'avions pas pensé. Il est vrai que la question que pose le sceptique remet bien en cause notre croyance, mais seulement à travers l'une des deux croyances qu'elle contient. L'autre croyance, celle qui porte sur la nature et les propriétés de l'objet immédiat présenté dans notre expérience, n'est pas mise en cause. Il n'est pas nécessaire, pour sauver les croyances ordinaires, du moins pour les sauver partiellement, de rejeter les arguments sceptiques. Ces arguments sont intelligibles, mais ils prennent place dans un autre contexte que celui, ordinaire, de l'enquête sur les caractères des objets de l'expérience. Ils prennent place à l'intérieur d'une réflexion très générale sur la nature des objets de l'expérience et sur la possibilité de tirer des jugements sur la réalité externe à partir des jugements que nous développons sur la base de notre expérience. Ce réductionnisme, que nous proposons d'appeler contextualiste, nous semble plus satisfaisant que les autres réponses aux problèmes sceptiques<sup>20</sup>.

---

20. J'adresse mes plus vifs remerciements aux rapporteurs anonymes d'*Igitur* pour leurs éclairantes remarques et précisions. Je remercie également David Barral.



## BIBLIOGRAPHIE

- Berkeley, G. (1710), *Principes de la connaissance humaine*, trad. fr. M. Philips dans G. Berkeley, *Œuvres*, I, Paris, PUF, 1985. Éd. or. *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, dans A. A. Luce, T. E. Jessop (éd.), *The Works of George Berkeley*, I, Londres, Thomas Nelson and Sons, 1949.
- Berkeley, G. (1713), *Trois Dialogues entre Hylas et Philonous*, trad. fr. J.-M. Beyssade, dans G. Berkeley, *Œuvres*, II, Paris, PUF, 1987. Éd. or. *Three Dialogues between Hylas and Philonous*, dans A. A. Luce, T. E. Jessop (éd.), *The Works of George Berkeley*, II, Londres, Thomas Nelson and Sons, 1949.
- Block, N. (1987), « Advertisement for a Semantics for Psychology », *Midwest Studies in Philosophy*, 10, 615-678.
- Chalmers, D. (2002), « The Composants of Content », dans Chalmers, D. (éd.), *Philosophy of Mind : Classical and Contemporary Readings*, Oxford, Oxford University Press, 608-633.
- Clarke, T. (1972), « The Legacy of Skepticism », *Journal of Philosophy*, 69, 20, 754-769.
- DeRose, K. (1995) « Solving the Skeptical Problem », *The Philosophical Review*, 104, 1-52.
- Descartes (1641), *Méditations métaphysiques*, dans Adam, Ch. et Tannery, P. *Œuvres de Descartes*, vol. 9/1, Paris, Vrin. 1904.
- Engel, P. (2007), *Va savoir! De la connaissance en général*, Paris, Hermann.
- Goldman, A. (1979), « What is justified belief? », dans G. S. Pappas (éd.), *Justification and Knowledge*, Dordrecht, Reidel, 1-23.
- Hume, D. (1748), *Enquête sur l'entendement humain*, trad. fr. A. Leroy Parris, Garnier-Flammarion, 1983. Éd. or. : *An Enquiry Concerning Human Understanding*, dans *Hume's Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, L. A. Selby Bigge (éd.), Oxford, Clarendon Press, 1902.
- Husserl, E. (1947), *Méditations cartésiennes*, trad. fr. E. Levinas et G. Pfeiffer, Paris, Vrin.
- Kant, I. (1787), *Critique de la raison pure*, Paris, Gallimard, trad. fr. J. Barni, A. J.-L. Delamarre, F. Marty, 1980. Éd. or. (1787) : *Kritik der reinen Vernunft*, dans *Kant's Gesammelte Schriften*, Berlin, De Gruyter, vol. IV, 1904.
- Lewis, D. (1996), « Elusive Knowledge », *Australasian Journal of philosophy*, 74, 4, 549-567.
- Locke, J. (1690), *Essai sur l'entendement humain*, III, trad. fr. J.-M. Vienne, Paris, PUF, 2003. Éd. or. : P. H. Nidditch (éd.), *An Essay concerning Human Understanding*, Oxford, Oxford University Press, 1975.
- Moore, G. E. (1925), « Apologie du sens commun », trad. fr. F. Armengaud dans *G. E. Moore et la genèse de la philosophie analytique*, Paris, Klincksieck, 1985. Éd. or. : « A Defence of Common Sense », dans G. E. Moore, *Philosophical Papers*, London, Allen and Unwin, 1959.

- Moore, G. E. (1939), « Preuve qu'il y a un monde extérieur », trad. fr. F. Armengaud dans G. E. Moore et la genèse de la philosophie analytique, Paris, Klincksieck, 1985. Éd. or. : « Proof of an External World », dans G. E. Moore, Philosophical Papers, London, Allen and Unwin, 1959.
- Nagel, T. (1986), *Le point de vue de nulle part*, trad. fr. S. Kronlund, Combas, L'Éclat, 1993. Éd. or. : *The View from Nowhere*, Oxford, Oxford University Press.
- Nagel, T. (1987), *Qu'est-ce que tout cela veut dire?*, trad. fr. R. Ogien, Combas, L'Éclat, 1993. Éd. or. : *What does it all mean?*, Oxford, Oxford University Press.
- Nagel, T. (1997), *The Last Word*, Oxford, Oxford University Press.
- Nagel, T. (2012), *Mind and Cosmos*, Oxford, Oxford University Press.
- Platon (1950), *La République*, Paris, Gallimard, trad. fr. L. Robin.
- Putnam, H. (1973), « Signification et référence », trad. fr. V. Aucouturier, dans Ambroise, B. et Laugier, S. (eds.), *Philosophie du langage*, I, Paris, Vrin, 2009, 343-361. Éd. or. : « Meaning and Reference », *The Journal of Philosophy*, 70, 19, 1973, 699-711.
- Putnam, H. (1975), « La signification de 'signification' », trad. fr. D. Boucher dans Fisette, D. et Poirier P., *Philosophie de l'esprit, II, Problèmes et perspectives*, Paris, Vrin, 2003, 41-83. Éd. or. : « The Meaning of 'Meaning' », dans Gunderson, K. (éd.), *Language, Mind and Knowledge*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 131-193.
- Putnam, H. (1981), *Raison, vérité et histoire*, trad. fr. A. Gerschenfeld, Paris, Minuit, 1984. Éd. or. : *Reason, Truth and History*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Putnam (1988), *Représentation et réalité*, trad. fr. C. Engel-Tiercelin, Paris, Gallimard, 1990. Éd. or. : *Representation and Reality*, MIT Press.
- Putnam, H. (1995), « Bernard Williams and the Absolute Conception of the World », dans Putnam, H., *Renewing Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press.
- Putnam, H. (2003), « Skepticism, Stroud and the contextuality of Knowledge », *Philosophical Explorations*, 4, 1, 2003, 2-16.
- Reid, T. (1785), *Essays on the Intellectual Powers of Man*, D. R. Brookes (éd.), The Pennsylvania State University Press, 2002.
- Russell, B. (1905), « De la dénotation », trad. fr. J. M. Roy dans Russell, B., *Ecrits de logique philosophique*, Paris, PUF, 1989. Éd. or. : « On Denoting », repris dans Russell, B., *Logic and Knowledge*, Londres, Allen and Unwin, 1956.
- Russell, B. (1918), « La philosophie de l'atomisme logique », trad. fr. J.-M. Roy, dans Russell, B., *Ecrits de logique philosophique*, Paris, PUF, 1989. Éd. or. : « The Philosophy of Logical Atomism », repris dans Russell, B., *Logic and Knowledge*, Londres, Allen and Unwin, 1956.
- Russell, B. (1913), *La méthode scientifique en philosophie*, trad. fr. P. Devaux, Paris, Payot, 2002. Éd. or. : *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy*, London, G. Allen & Unwin.

- Stroud, B. (1984), *The Significance of Philosophical Skepticism*, Oxford, Oxford University Press.
- Unger, P. (1971), « A Defence of Skepticism », *Philosophical Review*, 80, 198-219, repris dans Bernecker, S. et Dretske, F., *Knowledge. Readings in Contemporary Epistemology*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- Wittgenstein, L. (1922), *Tractatus logico-philosophicus*, trad. fr. G.-G. Granger, Paris, Gallimard, 1993. Éd. or. : Londres, Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Wittgenstein, L. (1953), *Recherches philosophiques*, trad. fr. F. Dastur, M. Élie, J.-L. Gautero, D. Janicaud, É. Rigal, Paris, Gallimard, 2005. Éd. originale : *Philosophical Investigations*, trad. angl. Anscombe, E., Oxford, Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1969), *De la certitude*, Paris Gallimard, 2006, trad. fr. D. Moyal-Sharrock. Éd. or. : *Über Gewissenheit*, London, Blackwell Publishers.
- Zagzebski, L. (1996), *Virtues of Mind*, Cambridge, Cambridge University Press.