

DES AVANTAGES ET DES INCONVENIENTS DE FAIRE DE LA PHILOSOPHIE ANALYTIQUE EN FAUTEUIL

Pascal Engel
Université de Genève

1. *Les « intuitions » en philosophie analytique*

Selon l'image courante, les philosophes analytiques travaillent « en fauteuil » : du réalisme du premier Russell aux métaphysiciens d'aujourd'hui tels que Kripke et Lewis, en passant par l'analyse linguistique de l'école d'Oxford et par les positivistes logiques, la philosophie apparaît comme une discipline *a priori* et purement conceptuelle, tantôt critique tantôt spéculative, mais jamais comme une forme d'enquête empirique ou semi empirique. Mais ce portrait du philosophe analytique confortablement installé dans son fauteuil et titillant ses concepts vient essentiellement des adversaires de la conception analytique traditionnelle de l'analyse conceptuelle, qui, à la suite de Quine, rejettent l'idée qu'il puisse exister des vérités analytiques et *a priori*, et soutiennent qu'il n'y a pas de solution de continuité entre la philosophie et la science.

Typiquement les philosophes analytiques « en fauteuil » s'intéressent à des énigmes et à des puzzles, qui donnent souvent lieu à des paradoxes, c'est-à-dire à des tensions entre des propositions qui semblent être également plausibles de prime abord et qu'on ne peut accepter en même temps¹. Typiquement ils invoquent, à l'appui de leurs analyses conceptuelles ce qu'ils appellent des « intuitions ». Une « intuition » en ce sens n'est pas une forme de cognition immédiate, produit d'une faculté spéciale; c'est simplement un jugement pré-théorique sur le sens d'un mot ou d'une notion, ou sur la vérité d'une

¹ J'ai donné un exposé de ces paradoxes, énigmes et expériences de pensée dans Engel 1997. Pour une liste de paradoxes, voir aussi Franceschi 2006

proposition. Une intuition est une réponse naïve donnée par un sujet en principe non sophistiqué à une proposition. Dans la philosophie classique, les premiers dialogues socratiques, où des notions comme celles de *courage* ou de *piété* sont soumises à l'analyse, on ne procède pas autrement que par recherche de définitions. Un autre exemple classique celui des expériences de pensée. Nous avons un concept préthéorique d'identité personnelle, celui d'un moi substantiel sous tendant nos états mentaux. Si on nous propose une expérience de pensée du genre de celles que des philosophes comme Locke, Hume, ou Reid ont proposées, et qui ont été aujourd'hui reprises par Bernard Williams ou Parfit, où on imagine que l'esprit demeure et le corps change, ou inversement, et toutes ses variantes, nos « intuitions » sur l'identité personnelle sont mises à mal, et nous acceptons ou non les histoires en question. Nous cherchons à savoir si elles sont *concevables*. Toute la question est de savoir ce que cela veut dire. Cela veut-il dire *possible* métaphysiquement parlant ? Cela veut-il dire susceptible de tomber sous un *concept* ? Ou bien simplement imaginable ? La plupart des philosophes analytiques contemporains sont d'accord pour dire que ces types de jugements intuitifs naïfs ne sont pas empiriques, au sens où l'on n'a pas besoin de consulter notre expérience pour juger s'ils sont vrais ou faux. Ils sont *a priori*. C'est la thèse défendue notamment par George Bealer (1996, 2002), pour qui les intuitions sont des « apparaîtres » (*seemings*) intellectuels (on dirait, en vocabulaire classique, des intuitions intellectuelles) et *a priori*. Pour d'autres philosophes, ce sont simplement des jugements empiriques comme les autres basés sur des concepts et des représentations empiriques et variables. Je voudrais ici examiner la thèse empiriste, et défendre une version de la thèse *a prioriste*. Selon la conception que je défendrai, les intuitions ne sont pas basées sur une faculté intellectuelle mystérieuse, mais simplement sur nos jugements ordinaires et de sens commun.

2. Stich contre les intuitions a priori

Selon la conception empiriste influencée par la critique quinienne de l'*a priori*, les « intuitions » des philosophes ne nous donnent pas accès à des vérités conceptuelles ou à des normes d'emploi de nos concepts indépendantes de l'expérience. Stephen Stich, le principal représentant contemporain de cette position s'oppose au « romantisme épistémique » et qu'il décrit ainsi :

« Selon le romantisme épistémique, la connaissance des normes épistémiques (ou l'information qui peut conduire à la connaissance des normes épistémiques correctes est implantée en nous d'une certaine manière et avec un processus approprié d'exploration de soi nous pouvons les découvrir. »

La méthode du romantisme épistémique consiste précisément à faire un grand usage des intuitions :

« Au sens où nous utilisons cette notion, une intuition est simplement un jugement spontané au sujet des propriétés d'un cas spécifique – un jugement pour lequel la personne qui fait le jugement peut n'être capable d'offrir aucune justification plausible. Pour compter comme une stratégie romantique guidée par l'intuition, nous devons satisfaire aux deux conditions suivantes :

- la stratégie doit prendre les intuitions épistémiques comme des données ou des entrées (elle peut aussi exploiter d'autres sortes de données)
- Elle doit produire, comme sortie, des thèses ou principes normatifs au sujet de questions épistémiques. Des thèses ou principes explicitement normatifs incluent des thèses sur la manière dont doivent être formées les croyances, sur les mérites respectifs de diverses stratégies de formation de croyance, et des thèses évaluatives sur les mérites de diverses situations épistémiques. »

La méthode usuelle du romantisme épistémologique, selon Stich, est celle de l'équilibre réfléchi selon Goodman : « On amende une règle si elle produit des inférences que nous ne sommes pas enclins à accepter et une inférence est

rejetée si elle viole une règle que nous ne sommes pas enclins à amender »² On espère ainsi atteindre un équilibre par une série d'ajustements mutuels entre intuitions et principes ou règles.

Stich avait critiqué cette méthode dans son livre *The fragmentation of Reason* (1990) et soutenu une forme de « pragmatisme » et de « pluralisme cognitif » dont il admettait qu'il conduit à une forme de relativisme épistémique, qu'il considérait comme parfaitement justifié. Les normes sont relatives à des processus cognitifs particuliers, eux-mêmes variables d'une culture à une autre. Cela ne veut pas dire, selon Stich, que ces normes cessent d'en être, mais qu'elles se réduisent à des méthodes, évaluables en fonction de leur efficacité et de leur utilité pour la production de processus cognitifs particuliers. Stich soutient que ce sont des normes relatives à la fois aux buts épistémiques poursuivis et à un système culturel déterminé. C'est la thèse qu'il soutient explicitement dans son article « Metaskepticism », où il s'attaque en particulier à la thèse selon laquelle nos intuitions quant au concept de connaissance seraient stables et universelles.

Le paradigme de l'analyse conceptuelle en épistémologie contemporaine est constitué par les exemples de Gettier (1963). Un exemple de Gettier est une situation dans laquelle on imagine qu'un individu dispose d'une croyance justifiée en faveur d'une proposition P, mais qui est telle que P se trouve vraie par pur hasard ou à l'insu du sujet. Dans l'exemple canonique, je vois entrer dans mon bureau deux individus, dont j'ai toutes les bonnes raisons de croire que l'un, M. Lapas possède une Ford, et que l'autre, M. Illa ne possède pas de Ford. De cette croyance (*que M. Lapas possède une Ford*) j'infère qu'*il y a quelqu'un dans mon bureau qui possède une Ford*. Cette croyance est vraie, tout à fait justifiée, mais contrairement à ce que je crois, c'est c'en fait M. Illa, et non

² Goodman 1956. Il y a de nombreuses versions de la méthode, que Stich 1990 critique toutes. Sur la méthode appliquée à la logique, cf. Engel 1989 et 1993

M.Lapas, qui possède une Ford. Dans ce cas peut-on dire que je sais qu'il y a dans mon bureau quelqu'un qui possède une Ford ? La plupart d'entre nous répondons négativement, et le cas en question est supposé fournir un contre exemple à la thèse selon laquelle la connaissance est la croyance vraie justifiée.

S'appuyant sur les travaux de psychologie comparée de Nisbett, qui visent à montrer qu'il y a des différences importantes, dues à des facteurs culturels, entre la cognition des sujets asiatiques et les sujets européens (Nisbett 2003) Stich et ses associés ont repris ce genre d'exemples et les ont proposés à des sujets asiatiques, et sont parvenus à des résultats qui divergent fortement des intuitions des sujets « occidentaux ». Ils formulent à partir de là deux hypothèses :

- 1) les intuitions épistémiques varient d'une culture à l'autre
- 2) les intuitions varient d'un groupe socioéconomique à un autre

En vue de montrer ces variations, Stich et ses associés formulent des exemples de Gettier qui selon eux conduisent à des réponses divergeant fortement d'un groupe culturel à l'autre. Voici l'un d'eux:

Bob a une amie, Jill, qui a conduit une Buick pendant des années. Bob pense donc que Jill conduit une auto américaine. Mais il n'a pas conscience du fait que sa Buick a été récemment volée, et que Jill l'a remplacée par une Pontiac, qui est une autre marque de voiture américaine. Est-ce que Bob sait réellement que Jill conduit une voiture américaine ou bien est-ce qu'il le croit seulement ? Les réponses possibles :

SAIT REELLEMENT CROIT SEULEMENT

Le résultat observé est qu'alors qu'une majorité de sujets occidentaux donnent la réponse usuelle dans la littérature philosophique (« croit seulement ») une majorité de sujets asiatiques donnent la réponse opposée « sait réellement »

Les exemples de Gettier illustrent aussi la divergence entre nos intuitions « internalistes » (la connaissance dépend des traits internes de la justification) et nos intuitions « externalistes » (la connaissance dépend de traits externes aux sujets). Stich propose à ses sujets occidentaux et asiatiques l'exemple suivant :

Un jour Charles est soudain frappé par un rocher qui lui tombe sur la tête et son cerveau se trouve être re-câblé de telle sorte qu'il se trouve avoir raison dans toutes les estimations qu'il fait de la température. Charles est complètement ignorant de l'altération qui a eu lieu dans son cerveau. Quelques semaines après, ce recâblage le conduit à croire qu'il fait 26 °. Mis à part cette estimation, il n'a aucune autre raison de croire qu'il fait 26°. Et de fait il fait 26° dans cette pièce. Est-ce que Charles sait réellement qu'il fait 26° dans la pièce ou bien est-ce qu'il croit seulement cela ?

SAIT REELLEMENT CROIT SEULEMENT

Dans cet exemple, la croyance de Charles est produite par un mécanisme fiable, mais on stipule qu'il est inconscient de cette fiabilité. Cette fiabilité est épistémiquement externe. Par conséquent, dans la mesure où un groupe donné est réticent à attribuer la connaissance dans ce cas, nous avons des données qui suggèrent que l'épistémologie naïve du groupe est internaliste. Etant donné que le mécanisme qui conduit à la croyance de Charles n'est pas partagé par les autres membres de sa communauté, le travail de Nisbett suggère que les Asiatiques, qui se sentent très concernés par l'harmonie sont moins enclins que les occidentaux individualistes à considérer la croyance de Charles comme une forme de savoir. Dans cet exemple, selon Stich, bien que les deux groupes tendent à nier que Charles ait un savoir, les Asiatiques sont bien plus enclins à nier qu'il sache que les occidentaux.

Considérons encore un exemple, qui est une variation sur l'exemple célèbre de Dretske (1970). Pat est au zoo avec son fils et quand ils en arrivent à l'enclos du zèbre, Pat montre l'animal et dit "C'est un zèbre". Pat a raison – c'est un zèbre. Cependant, étant donné la distance à laquelle les spectateurs sont par rapport à la cage, Pat ne pourrait pas distinguer un vrai zèbre d'une mule habilement

déguisée. Et si cet animal avait été une mule habilement déguisée, Pat aurait toujours pensé que c'était un zèbre. Est-ce que Pat sait réellement que l'animal est un zèbre, ou bien est-ce qu'elle croit seulement que c'en est un ? Dans ce cas, bien qu'une majorité dans les deux groupes culturels soutiennent qu'elle « croit seulement », les sujets Asiatiques ont plus tendance à soutenir que Pat « sait réellement ».

Ce que montrent ces expériences, selon Stich, est que les Asiatiques sont bien moins sensibles à l'intuition des Occidentaux selon laquelle la connaissance est la croyance vraie justifiée, ou la croyance vraie fiable. Il est suffisant, selon eux, d'avoir des croyances vraies pour avoir de la connaissance. Il s'ensuit, selon Stich, qu'une bonne partie de l'épistémologie (occidentale) contemporaine, qui est basée sur ces intuitions est à son insu relative à l'arrière plan culturel.

Selon Stich nos intuitions épistémologiques quant à nos concepts de croyance, de connaissance, de doute, et quant à des problèmes tels que celui du scepticisme sont relatives à notre arrière plan culturel. L'épistémologue analytique tient implicitement le raisonnement suivant : « Mon système de raisonnement s'accorde avec celui de ma communauté, et ce système est correct d'après les critères de correction de ma communauté, qui sont eux-mêmes corrects parce qu'ils sont endossés par ma communauté. Donc mon système de raisonnement est correct. » Mais comme chaque communauté raisonne de la même manière, les critères de correction des raisonnements sont parfaitement relatifs aux arrière-plans culturels de sujets.

Ce raisonnement pose plusieurs problèmes. Tout d'abord pourquoi les sujets évalueraient-ils leurs intuitions en fonction des critères favorisés par une culture et surtout en consultant ces critères? Quand je juge que $2+2=4$, par exemple, est-ce que je consulte, même implicitement, les règles de ma communauté ? Non, je juge *directement* que $2+2=4$. Il peut m'arriver, certes,

de me poser des questions sur la valeur de mes critères. Mais je les juge en général comme étant objectifs. Si je juge, par exemple, que mon critère pour croire que ceci est un verre d'eau est que mon expérience visuelle me fait apparaître un verre d'eau, et qu'en général j'ai de bonnes raisons de croire ce que je vois, je ne juge pas relativement aux critères épistémiques de mon univers culturel. ³Ensuite, que valent les données invoquées par Stich ? On peut critiquer les formulations proposées aux sujets : « sait réellement » n'a pas tout à fait le même sens que « sait », et certains éléments des croyances d'arrière plan invoqués dans les questions peuvent influencer (tout le monde n'a pas la même connaissance des marques « Buick » et « Pontiac », ni de la situation économique des zoos). Enfin, le problème le plus sérieux que posent les résultats de Stich est le suivant⁴. Stich et Nisbett soutiennent que les Asiatiques sont sensibles, à la différence des occidentaux, à des facteurs qui sont *extrinsèques* par rapport à l'évaluation de connaissances, tels que le consensus communautaire. Mais si c'est le cas (et il y a en effet tout lieu de penser que c'est bien le cas) en quoi les résultats portant sur les intuitions épistémiques des Asiatiques montrent-ils quoi que ce soit au sujet de leur concepts *épistémiques*, tels que « savoir », « croire », « être justifié »? Au mieux ils montrent quelque chose à propos de ces concepts épistémiques *dans le contexte des facteurs extrinsèques* qui affectent les concepts épistémiques. Au pire ils ne montrent quelque chose qu'à propos des facteurs extrinsèques, tels que le consensus communautaire ou l'intégration sociale. Rien ne garantit que ce soit le concept de *connaissance* qui est en jeu dans les questionnaires, plutôt que le concept de connaissance-relative-à-l'accord-de-la-communauté, par exemple. En ce cas il semble difficile de dire qu'ils testent quoi que ce soit sur nos intuitions quant à la *connaissance*. Peut être ne testent-ils que les réactions des agents à des

³ Pour une critique de ce type de relativité, cf Boghossian 2005, ch. 6

⁴ Cette critique est notamment celle de Sosa à paraître

situations sensibles à leur sens communautaire. Cela n'a rien de spécialement épistémologique.

Le concept même d' « intuition » qu'entend critiquer Stich mais qu'il utilise lui-même (les exemples qui précèdent testent bien des « intuitions » à déterminants culturels variables). Mais que sont les intuitions ? Est-ce que ce sont des croyances ou des jugements auxquels on donne son assentiment ? Conscientes ou inconscientes ? Est-ce que ce sont des concepts ? Des représentations implicites ? Aucune discussion quant à ce que montrent exactement les expériences de Stich ne peut aboutir si l'on ne clarifie pas d'abord ce que sont supposés tester les exemples de Gettier. Je soutiendrai qu'elles ne testent ni des intuitions *a priori* supposées nous donner une saisie directe de la nature des concepts ni des conceptions culturellement relatives, mais qu'elles testent simplement des jugements contrefactuels ordinaires.

3. La structure des exemples de Gettier

Limitons nous aux exemples de Gettier. Que montrent-ils sur nos « intuitions » quant à la notion de connaissance ? Williamson (2003) en a donné une analyse éclairante. Tout exemple de Gettier part d'une

(1) condition de Gettier : une croyance vraie justifiée est une condition nécessaire et suffisante pour la connaissance

(1) $\square \forall xp (K(x,p) \equiv JTB(x,p))$

L'objection de style Gettier est alors

(2) Il est possible que l'on ait une croyance justifiée que P dans un cas Gettier

$$= (2) \diamond x \exists p GC(x,p)$$

L'existence d'un cas Gettier est alors une possibilité affirmée par un énoncé conditionnel contrefactuel :

(3) Si le cas Gettier avait eu lieu, alors le sujet aurait eu une croyance vraie justifiée (JTB) que P mais sans savoir (K) que P.

$$= (3) \exists x \exists p GC(x,p) \square \rightarrow \forall x \forall p (GC(x,p) \supset (JTB(x,p) \& \neg K(x,p)))^5$$

Donc (4) la croyance vraie justifiée sans connaissance est possible

$$= (4) \diamond x \exists p (JTB(x,p) \& \neg K(x,p))$$

Mais (4) contredit (2)

Dans le raisonnement (1)-(4), la modalité, ici notée « \diamond » est essentielle.

Le cas Gettier est imaginaire. Il n'est pas une objection à la thèse non modale selon laquelle tout cas de connaissance est un cas de croyance vraie justifiée. Ce que dit Gettier est que le cas est possible. De même la modalité du nécessaire qui figure dans (2) est essentielle. Sans quoi le cas Gettier n'est pas un contre exemple.

La question que l'on peut se poser, à partir de cette analyse de Williamson est celle de savoir si la modalité est disjunctive des cas Gettier. Car si elle l'est, le type d'intuition qui est ici sollicité est une intuition *modale*. On a une thèse de possibilité (2) ; une thèse contrefactuelle (3) et une thèse de possibilité.

⁵ le signe « $\square \rightarrow$ » dénote un conditionnel contrefactuel (cf. Lewis, *Countefactuals*, Oxford, Blackwell, 1973)

Tout le problème alors, pour arbitrer le conflit entre la conception empirique des intuitions de Stich et la conception a prioriste d'auteurs comme Bealer, est de savoir quelle est cette intuition modale. De prime abord, nos intuitions modales sont a priori, elles relèvent essentiellement du fauteuil. Mais de quelle modalité s'agit-il ici ? D'une modalité épistémique ? D'une modalité métaphysique ? D'une modalité linguistique ? Si nous répondons par l'une ou l'autre de ces options, nous risquons sérieusement de faire une pétition de principe (en particulier analyser un contre exemple à la définition de la connaissance comme une intuition au sujet de la modalité épistémique semble impliquer une sorte de cercle).

Mais comme le souligne Williamson, les conditionnels contrefactuels ne portent pas sur un type particulier de modalité, reposant sur une intuition épistémique ou métaphysique, mais simplement une connaissance empirique. Pour évaluer la vérité d'un conditionnel contrefactuel, il n'est pas nécessaire d'avoir des intuitions métaphysiques particulières. Même si je vous demande : « Socrate aurait-il pu être un alligator ? » vous n'avez pas besoin, pour répondre, d'aller faire naviguer votre imagination dans des mondes possibles lointains. Il vous suffit de vous figurer Socrate, son humanité, son nez camus, etc. et de répondre : « Non ». Si je vous dis « Si vous vous asseyez plus loin, vous verriez mieux l'écran », ou « Si Marie n'avait pas été au cinéma, elle aurait pu venir faire du *baby sitting* chez moi », vous n'avez pas besoin de plus que votre connaissance empirique ordinaire, et pas d'intuitions sophistiquées.

En fait, les cas Gettier eux-mêmes, malgré les apparences, n'ont rien de tiré par les cheveux. Comme le remarque Williamson, ils n'impliquent même pas de cas imaginaires. Supposez que je vous dise :

(5) J'ai fait des conférences en Algérie

vous en inférez

(6) Pascal Engel a fait des conférences en Afrique du Nord

Mais (5) est faux en fait – je n’ai jamais mis les pieds en Algérie. Mais (6) est vrai, car j’ai fait des conférences en Tunisie. Cet exemple de Gettier ne met rien d’autre en jeu que notre connaissance la plus banale et la plus empirique.

En fait, la modalité elle-même dans le raisonnement (1)-(4) peut être définie en termes de contrefactuels, comme l’a montré Stalnaker (1968) :

(i) $\Box A = \neg A \Box \rightarrow A$

[‘A est nécessaire ’ = df ‘Si A n’était pas le cas, A serait le cas’]

(ii) $\Diamond A = \neg(A \Box \rightarrow \neg A)$

[A est possible ’ = df ‘Il n’est pas le cas que si A était le cas, A ne serait pas le cas »]

Williamson conclut de ces remarques qu’il n’y a rien de spécial dans nos intuitions dans les cas Gettier en épistémologie analytique. Pas de faculté mystérieuse d’intuition, qui serait a priori. Mais seulement notre raisonnement courant avec des contrefactuels.

Cela ne justifie cependant pas la position de Stich, qui soutient que nos jugements sont variables selon les cultures. En fait il y a tout lieu de penser que le raisonnement contrefactuel est le même quel que soient les cultures.⁶ Si c’est le cas, aussi bien le rationalisme a prioriste que le l’empirisme radical de Stich sont faux. Les contre exemples de Gettier sont bien des cas d’analyse « en fauteuil », mais le fauteuil n’est en rien une position spéciale qui se distinguerait

⁶ Sur ce point, voir Ruith Byrne 2005.

de l'exercice du raisonnement courant. La philosophie n'est pas autre chose que l'exercice du sens commun critique.⁷

Cette thèse implique-telle que la philosophie ne soit pas une forme de connaissance conceptuelle, au sens d'une réflexion sur nos concepts ? En fait non. Williamson suppose que la condition de Gettier est

$$(3) \exists x \exists p GC(x,p) \square \rightarrow x \exists \forall p (GC(x,p) \supset (JTB(x,p) \& \neg K(x,p)))$$

Ce qui signifie qu'il exclut explicitement une analyse en termes d'implication stricte:

$$(3^*) \square \forall x \forall p (GC(x,p) \supset (JTB(x,p) \& \neg K(x,p))) ,$$

Mais la définition initiale (1) était bien donnée en termes d'une implication stricte. Il doit donc bien y avoir, dans les exemples de Gettier, un contre exemple à une *nécessité conceptuelle*. Ce que nos intuitions testent sont bien des *concepts*. Les concepts font partie de notre connaissance usuelle en vertu de certaines autorisations épistémiques à accepter certaines vérités conceptuelles. Nous avons une saisie implicite de ces concepts, et ils font partie de notre équipement cognitif. Tester nos intuitions avec des cas Gettier et d'autres expériences de pensée philosophiques, c'est bien tester nos concepts, et cette démarche demeure bien *a priori*.⁸

⁷ Cf Engel 1997, dernier chapitre.

⁸ La conception que je défendrais est donc proche de celle d'auteurs comme Peacocke ou Boghossian. Cf. Engel 2007.

REFERENCES

- Bealer, G 1996 “ A priori knowledge and the scope of philosophy”, *Philosophical Studies* 81
 “Modal epistemology and the Rationalist Renaissance”, in Gendler T. and
 Hawthorne, J. 2002
- Boghossian , P. 2005 *Fear of Knowledge*, Oxford, Oxford University Press
- Byrne, R. 2005 *The Rational imagination*, Cambridge Mass, MIT Press
- Dretske, F 1970 “Epistemic operators”, *Journal of philosophy* , 67: 1007-23
- Dutant, J. & Engel, P. eds 2005 *Philosophie de la connaissance*, Paris, Vrin
- Engel P 1989 *La norme du vrai*, Paris, Gallimard
 1993 « Logique, psychologie et normes de rationalité, in O. Houdé et D. Miéville
 eds, *Pensée logico-mathématique*, Paris, PUF
 1997 *La dispute*, Paris, Minuit
 à paraître “Is there a Geography of Thought?” *Intellectica*
 2007 *Va savoir ! De la connaissance en général* , Paris, Hermann
- Franceschi, P. 2006 *Introduction à la philosophie analytique*, Manuscrit-Université
- Gendler T. and Hawthorne, J. 2002 eds *Conceivability and possibility* , Oxford, Oxford
 University Press
- Gettier, E. 1963 « Is Justified True Belief knowledge ? » *Analysis*, tr.fr. in Dutant / Engel
- Goodman, N. 1956 *Fact, fiction and Forecast*, Hackett, Boob Merrill, tr.fr. *Faits, fictions et
 Predictions*, Paris, Minuit 1983
- Nisbett, R. 2003 *The Geography of Thought* , New York: Free Press
- Sosa, E. “In defense of intuitions in philosophy”, à paraître dans *Stich and his critics*
- Stich S. 1990 *The Fragmentation of Reason* , Cambridge Mass, MIT Press
 et alii 2001 Metaskepticism” in S. Luper, ed., *The Sceptics* (Aldershot, England:
 Ashgate Publishing) 2003, pp. 227
- Williamson, T. 2000 “Philosophical intuitions and Scepticism about Judgement”, *Dialectica*
 2003 “Armchair philosophy and counterfactual Thinking” , *Proceedings of the
 Aristotelian Society*