

Il n'y a pas de croyances « gettierisées »

BENOIT GAULTIER

Résumé Edmund Gettier est censé avoir montré qu'il ne suffit pas qu'une croyance soit vraie et justifiée pour être une connaissance. Je soutiens que l'argumentation de Gettier peut être rejetée indépendamment de toute théorie de la justification ou de la connaissance. Je défends l'idée que s'il n'y a pas de volontarisme doxastique, les croyances dites « gettierisées » ne peuvent en réalité tout simplement pas être formées (à moins d'adopter une conception téléologique de la croyance). Après avoir répondu à quelques objections, je procède à l'analyse de cas de Gettier classiques sur la base de la thèse que j'ai défendue. J'essaie d'identifier pour finir ce que les cas imaginés par Gettier ont de spécifique et qui pourrait expliquer l'extraordinaire postérité de son article.

Abstract Edmund Gettier is supposed to have shown that it is not enough for a belief to be true and justified for it to constitute knowledge. I contend that the reasoning at work in Gettier cases can be rejected independently from any theory of knowledge and justification. The claim I argue for is that if doxastic involuntarism is true, the so-called gettierized beliefs simply cannot be formed (unless one subscribes to a teleological conception of belief). After having answered some objections to my view, I carry out a detailed analysis of the classic types of Gettier cases on the basis of the thesis I have defended. To conclude, I try to identify what is distinctive about Gettier's paper which could explain its extraordinary posterity.

Mots-clés : Cas de Gettier ; croyance ; involontarisme doxastique ; éléments de preuve.

Edmund Gettier est censé avoir montré dans « *Is Justified True Belief Knowledge ?* » qu'il ne suffit pas qu'une croyance soit vraie et justifiée pour constituer une connaissance. L'argumentation ou, plus exactement, les contre-exemples qu'il imagine pour parvenir à cette conclusion permettent-ils cependant de l'établir ? Deux angles d'attaque semblent possibles : soit contester que les croyances vraies dont il est question dans les contre-exemples imaginés par Gettier soient réellement justifiées ; soit soutenir qu'on a bel et bien affaire à des connaissances. Dans les deux cas, Gettier n'aurait pas montré qu'une croyance vraie et justifiée n'est pas nécessairement une connaissance.

Parce qu'il semble particulièrement contre-intuitif de soutenir que les croyances imaginées par Gettier constituent bel et bien des connaissances — comme le fait par exemple Crispin Sartwell (1992) pour qui la simple vérité d'une croyance peut suffire à en faire une connaissance —, les critiques formulées contre l'article de Gettier ont consisté dans leur immense majorité à contester que les croyances en question soient réellement justifiées¹. Autrement dit, les contre-exemples de Gettier reposeraient implicitement sur une conception, sinon erronée, du moins contestable de la justification. De sorte que, d'une manière plus générale, l'article de Gettier ne devrait pas faire davantage autorité que n'importe quelle position épistémologique à propos de la justification ou de la connaissance.

La position que je vais défendre est que les cas imaginés par Gettier ne permettent pas d'établir qu'une croyance peut être vraie et justifiée sans être une connaissance. Mais je n'affirmerai ni que les croyances qu'il considère, dans ces cas, être vraies et justifiées constituent en réalité des connaissances, ni qu'elles ne sont pas justifiées. Ce que je soutiens est que, dans les situations que Gettier imagine, ces croyances ne peuvent tout simplement pas être formées. Autrement dit, c'est indépendamment de toute théorie de la justification ou de la nature de la connaissance que l'on peut avancer que l'auteur de « *Is Justified True Belief Knowledge ?* » n'a pas montré ce qu'il prétendait avoir montré.

¹Cf. par exemple les réserves de Keith Lehrer (1965) ou d'Alvin Goldman (1967) sur la conception de la justification implicitement contenue dans l'article de Gettier (réserves qui, dans leur cas, ne sont cependant pas associées à un rejet de la conclusion de Gettier).

1. Contre la possibilité de croyances « gettierisées »

Je partirai, à des fins de clarté d'exposition, d'un cas de Gettier classique qui ne se trouve pas dans l'article de 1963 mais qui instancie clairement le principe fondamental d'après lequel sont construits tous les cas de Gettier².

Imaginons que je visite une entreprise et qu'un de ses salariés, Jean, me dise qu'il possède une Ford. Imaginons par ailleurs que j'aie de très bonnes raisons de le croire : Jean me montre avec fierté son porte-clés Ford ainsi qu'une carte grise indiquant la puissance fiscale du modèle de Ford dont il me parle ; un de ses clients l'appelle au téléphone et j'entends ce client lui demander s'il est toujours satisfait de sa Ford ; plusieurs de ses collègues de longue date me disent à propos de Jean, pendant qu'il est au téléphone, qu'il est extrêmement aimable et l'honnêteté faite homme. Je crois en conséquence que Jean possède une Ford. J'en infère alors la croyance que quelqu'un dans l'entreprise possède une Ford. Il s'avère cependant que 1) Jean m'a menti et ne possède pas de Ford et que 2) un autre employé de l'entreprise, Martin, à qui je n'ai pas parlé et dont je ne connais rien, en possède une. Il s'ensuit que ma croyance que Jean possède une Ford est justifiée et, *ipso facto*, ma croyance que quelqu'un dans l'entreprise possède une Ford. Mais tandis que la première est fausse, la seconde est vraie, puisque Martin en possède une. Cette seconde croyance est donc vraie et justifiée mais, intuitivement, ne constitue pas une connaissance : je ne sais pas que quelqu'un dans l'entreprise possède une Ford.

L'idée selon laquelle, dans un tel cas, je crois de façon vraie (et justifiée) que quelqu'un dans l'entreprise possède une Ford est cependant contestable. Partons d'un point relativement trivial qui, en lui-même, ne suffit pas à rejeter cette idée mais qui ne doit pas pour autant être négligé : la croyance que je pourrais exprimer en disant que quelqu'un dans l'entreprise possède une Ford pourrait être une croyance non pas à propos de n'importe quel employé de l'entreprise mais à propos de Jean en particulier. C'est Jean et lui seul que je pourrais viser à travers la description vague « quelqu'un dans l'entreprise ». Imaginons, pour illustrer ce point, que je voie mon frère Paul fréquenter depuis quelque temps une ravissante jeune fille et adopter, avant de se rendre aux rendez-vous qu'il a avec elle, un comportement typique d'un jeune homme amoureux. Imaginons ensuite qu'au cours d'un repas de famille dominical, j'aie envie de taquiner Paul et que je dise à haute voix, un sourire

²Comme un relecteur anonyme me l'a fait remarquer, je dois préciser que ce cas constitue une légère variante de celui de Lehrer (1965).

en coin : « Quelqu'un est amoureux autour de cette table... ». Imaginons enfin que Paul ne soit en réalité nullement amoureux de cette jeune fille mais que mon cousin Pierre, présent à ce repas, le soit secrètement. Il est évident en ce cas que la croyance que j'exprime en disant « Quelqu'un est amoureux autour de cette table » porte sur Paul. Elle est donc fausse et ne saurait être rendue vraie par le fait que Pierre soit amoureux de cette jeune fille. Je serais de bien mauvaise foi si j'apprenais la vérité et que je disais quelque chose comme : « Je ne me suis pas trompé, puisque Pierre en était bel et bien amoureux »³.

Sans doute remarquera-t-on alors *et à juste titre* : « Soit. La croyance que Jean possède une Ford est fausse et il se pourrait qu'en *disant* que quelqu'un dans l'entreprise possède une Ford, ce soit Jean que vous visiez, exprimant par là votre croyance que *Jean* possède une Ford. Mais en quoi ce point évident est-il pertinent pour l'analyse philosophique des cas de Gettier ? Dans ceux-ci, il s'agit d'imaginer que vous formiez non seulement la croyance que Jean possède une Ford mais, *en plus*, la croyance *différente* que quelqu'un dans l'entreprise possède une Ford (en vous disant, de façon absolument incontestable, que si Jean possède une Ford, alors nécessairement quelqu'un possède une Ford⁴). Et c'est avec l'introduction de cette seconde croyance que tout se joue. »

Tout se joue effectivement sur ce point. Mais alors que les débats auxquels a donné lieu l'article de Gettier ont tous porté sur *le statut épistémologique* de cette seconde croyance, la question de *sa possibilité*, spontanément admise par Gettier, n'a pas, à ma connaissance, été discutée. Or, à cette question, il faut répondre par la négative : il n'est pas possible que je forme la croyance que *quelqu'un* dans l'entreprise possède une Ford lorsque je crois déjà que *Jean* possède une Ford. Plus exactement, ma croyance que *Jean* possède une Ford, telle qu'elle a été formée, ne peut pas entraîner la formation de la croyance que

³ Autrement dit, le sens auquel « Quelqu'un est amoureux autour de cette table » peut être rendu vrai par le fait que Pierre ou n'importe quel autre convive soit effectivement amoureux n'est pas celui auquel j'ai prononcé cette phrase : en m'exprimant comme je l'ai fait, avec le ton et l'attitude qui était la mienne, je voulais justement dire que je croyais de quelqu'un *en particulier* autour de cette table, Paul en l'occurrence, qu'il était amoureux. La littérature relative à la manière de caractériser ou de conceptualiser ce genre de point est, comme toujours, aussi importante en volume et en enjeux philosophiques que les positions qui s'y affrontent sont fines et précises. Mais tout ce qui m'importe ici est que le point en question apparaisse évident.

⁴ Il reviendrait absolument au même de dire que dans les cas de Gettier il s'agit d'imaginer que l'on forme non seulement la croyance que Jean possède une Ford mais, *en plus*, la croyance *différente* que le nombre de possesseurs de Ford dans l'entreprise est plus grand que zéro (en se disant, de façon absolument incontestable, que si Jean possède une Ford, alors nécessairement le nombre de possesseurs de Ford dans l'entreprise est plus grand que zéro).

quelqu'un possède une Ford. Mais si cette croyance ne peut pas être formée, la question de son statut épistémologique est sans pertinence, ce dont il suit que Gettier n'a pas montré qu'une croyance vraie et justifiée peut ne pas être une connaissance.

La raison pour laquelle ma croyance que *Jean* possède une Ford ne peut pas entraîner la formation de la croyance que *quelqu'un* possède une Ford peut s'énoncer de façon de la façon suivante : tout comme, à propos de la question de savoir si *p*, je ne peux pas croire *d'avantage* que ce que m'apparaissent établir ou supporter à ce propos les données que je considère pertinentes, je ne peux pas croire *moins* que ce qu'elles m'apparaissent établir ou supporter. *Plus précisément*, s'il est vrai que l'on ne peut pas croire à volonté — autrement dit, s'il est vrai que je ne peux pas croire *autre chose* à *t* à propos de la question de savoir si *p* que ce que les éléments de preuve *E* dont j'estime disposer à *t* à propos de la question de savoir si *p* me semblent établir à *t* —, alors il s'ensuit que je ne peux pas croire à *t* à propos de la question de savoir si *p* quelque chose de *plus faible* (de plus indéfini ou indéterminé) que ce que *E* m'apparaît établir à *t* à propos de cette question. *Plus exactement*, je ne peux pas, *en plus* du fait de croire ce que *E* m'apparaît établir, croire en m'appuyant sur *E* et sur *E* seulement quelque chose de plus faible que ce que *E* m'apparaît établir. Pour que, dans le cas en question, je puisse croire que *quelqu'un* possède une Ford, il faudrait, autrement dit, que je dispose d'autres éléments de preuve que ceux qui m'apparaissent établir que *quelqu'un* possède une Ford *uniquement en m'apparaissant établir que tel individu en possède une*. Ce qui n'est ici pas le cas. Si par exemple j'avais remarqué, en arrivant sur le parking de l'entreprise, une Ford garée dans la partie du parking dont l'accès est contrôlé et strictement réservé aux employés, j'aurais eu à ma disposition une preuve que *quelqu'un* dans l'entreprise possède une Ford ; et elle aurait été capable de me conduire à croire que *quelqu'un* dans l'entreprise en possède une, parce qu'il ne se serait pas agi d'une preuve que *tel* individu de l'entreprise en possède une.

Il importe ici d'écarter deux objections que l'on peut être assez spontanément enclin à opposer à l'idée que je viens d'exposer de façon synthétique, et ainsi d'en clarifier la signification et d'en dégager les conséquences⁵.

La première de ces objections est la suivante : si *quelqu'un* arrive dans l'entreprise et demande « Qui ici croit que *quelqu'un* possède une Ford ? »,

⁵ Je remercie le même relecteur anonyme d'avoir pris la peine de formuler l'essentiel des deux objections qui vont être mentionnées et de m'avoir ainsi conduit à réaliser que je n'aurais pas dû compter sur le fait que leur réponse était déjà plus ou moins implicitement contenue dans les deux derniers paragraphes de cette section pour emporter la conviction du lecteur.

dois-je lever la main ou pas ? Le point soutenu dans le paragraphe précédent n'implique-t-il pas que je doive ne pas la lever dès lors que je crois que *John* possède une Ford ? Mais ceci est parfaitement contre-intuitif. De la même manière, si l'on me demande, au tribunal par exemple, si je crois que quelqu'un habite à l'étage supérieur de mon immeuble, et que je réponds « non » parce que mes données supportent davantage – c'est-à-dire parce que je crois que Jeanne, Karl et Lucy y habitent – on m'accusera à juste titre de parjure. Or l'idée qui a été exposée ne conduit-elle pas à soutenir, de façon clairement inacceptable, qu'il n'y a pas de parjure en ce cas ?

La seconde objection est la suivante : en toute rigueur, d'après l'idée en question, il n'est même pas possible que je croie que *Jean* possède une Ford ; si l'on ne peut pas croire moins que ce qu'apparaissent supporter les données dont on dispose, ce que je crois est que Jean, qui a un porte-clés Ford, qui est assis à ce bureau, qui est brun, qui à l'air d'avoir moins de soixante ans, qui porte aujourd'hui un polo bleu, qui est humain, qui vit sur Terre, etc., possède une Ford. Et ceci fait qu'il est faux de dire de moi, d'après l'idée qui a été exposée, que je crois que Jean possède une Ford. La totalité de ce que je crois à propos de Jean (mais aussi des véhicules Ford et de ce que signifie en France le fait d'être le « possesseur » d'une voiture) est la seule chose qui soit réellement crue lorsque l'on dit (ou que je dis) de moi que je crois que Jean possède une Ford⁶ – ce qui est franchement contre-intuitif. Je dois pouvoir croire que S est P même quand je crois, étant donné la totalité des données E dont je dispose, que S est P, que S est Q et que S est R. Ne pas pouvoir croire moins que ce que E apparaît supporter signifie simplement, de façon quasi tautologique, que je ne peux pas ne pas croire quelque chose qui m'apparaît supporté ou établi par E.

D'une manière plus générale, lorsque je crois qu'un fait – celui que quelqu'un possède une Ford – est une conséquence logique de ce que je crois étant donné les éléments de preuve E dont j'estime disposer – Jean possède une Ford –, il n'est pas réellement question en ce cas de croire *autre chose* que ce que je crois étant donné E. Dès lors, il n'est pas nécessaire de pouvoir croire à volonté pour pouvoir croire que quelqu'un possède une Ford lorsque les données dont je dispose m'apparaissent établir que Jean possède une Ford.

La réponse à la première objection est simple : je dois lever la main si l'on me demande « Qui ici croit que quelqu'un possède une Ford ? » et je dois répondre « oui » à la question « Croyez-vous que quelqu'un habite à l'étage

⁶ Ce qui, d'après cette objection, limite de façon assez drastique le nombre de mes croyances et donc, corrélativement, de mes connaissances.

supérieur de l'immeuble ? ». Je ne dois cependant pas répondre ainsi parce que je croirais non seulement que Jean possède une Ford ou que Jeanne, Karl et Lucy habitent à l'étage supérieur mais *également* que quelqu'un en possède une ou que quelqu'un y habite : je dois dire « oui » au président du tribunal tout simplement parce que « ... que quelqu'un habite à l'étage supérieur de l'immeuble » constitue une caractérisation vraie ou correcte de ce que je crois. Elle est bien plus vague, bien moins précise, que « ... que Jeanne, Karl et Lucy habitent à l'étage supérieur de l'immeuble » mais elle n'en est pas moins vraie. Si le président m'avait demandé « Croyez-vous que Jeanne, Karl et Lucy ici présentes habitent à l'étage supérieur de l'immeuble ? », j'aurais pu répondre quelque chose comme « Oui, *exactement* », parce qu'il s'agit d'une bien meilleure caractérisation de ce que je crois que « ... que quelqu'un habite à l'étage supérieur de l'immeuble ». Mais cela ne rend nullement fausse cette dernière. Telle est la raison pour laquelle j'aurais à juste titre été accusé de parjure si j'avais répondu « non » à la question du président.

La deuxième objection soulève en partie la difficile question de l'individuation et de l'identification des croyances. On peut cependant déjà remarquer que, de la réponse qui vient d'être apportée à la première objection, il suit que la position défendue dans cet article n'implique nullement que, du fait que ce que je crois soit plus précis ou riche que cela, il soit faux de dire que je crois que *quelqu'un* possède une Ford ou faux de dire que je crois que *Jean* possède une Ford. Ce qu'énonce cette position est qu'il n'est rien de tel, dans le cas en question, qu'une croyance que quelqu'un dans l'entreprise possède une Ford qui serait distincte de la croyance que Jean possède une Ford. Mais rien n'interdit de dire que je crois que *quelqu'un* possède une Ford si l'on prétend fournir par là une caractérisation correcte de ce que je crois.

Qu'en est-il alors de la nature de la croyance que Jean possède une Ford relativement au fait de croire qu'il soit brun, qu'il porte un polo bleu aujourd'hui, qu'il possède un porte-clés Ford, qu'il ait l'air d'avoir moins de soixante ans, qu'il soit un employé de l'entreprise, qu'il soit humain, qu'il vive sur Terre, etc. ? La position défendue ici conduit-elle à soutenir, de façon clairement contre-intuitive, que dire que je crois que Jean possède une Ford consiste à caractériser de façon correcte (mais partielle) une unique croyance, quasi infinie, englobant tout ce que je crois à propos de Jean ? Nullement. Sans prétendre ni avoir à proposer une théorie générale de l'individuation et de l'identification des croyances, ce qu'énonce cette position est uniquement que lorsque les seuls éléments de preuve dont je dispose à l'appui du fait que p^* soit le cas (par exemple que quelqu'un possède une Ford) sont ceux qui m'ont conduit à former la croyance plus précise, riche, ou déterminée que p

(par exemple que Jean possède une Ford), je ne crois pas que p^* *en plus du fait de croire que* p . Autrement dit, dans une situation de ce genre, on ne peut dire de façon véridique que je crois que p^* qu'à la condition de ne pas vouloir dire par là que j'ai formé, en plus du fait de croire que p , la croyance distincte que p^* . Par ailleurs, parce que les seuls éléments de preuve dont je dispose à l'appui du fait que *quelqu'un*, ou même que *Jean*, possède une Ford ne sont pas ceux qui m'ont conduit à croire que Jean est brun, est humain, ou porte aujourd'hui un polo bleu, il ne suit nullement de la position défendue dans cet article que croire que *quelqu'un*, ou même que Jean, possède une Ford consiste à croire que Jean, qui est brun, qui porte un polo bleu, etc., possède une Ford. Autrement dit, il ne suit nullement de cette position que dire que je crois que *quelqu'un*, ou que Jean, possède une Ford consiste à caractériser (correctement mais partiellement) une unique croyance comprenant tout ce que je crois à propos de Jean.

Considérons, pour illustrer les points qui viennent d'être avancés, une autre situation : imaginons que, de façon tragique, je voie, en entrant dans le bureau de mon cousin Pierre, ce dernier assassiné par mon frère Paul. Dans ce cas, je ne peux pas former, *en plus* de la croyance que *Paul* a assassiné Pierre, la croyance que *quelqu'un* a assassiné Pierre. Ici, la croyance que *quelqu'un* a assassiné Pierre ne pourrait être formée qu'en niant (pathologiquement) l'évidence, c'est-à-dire en niant que mon frère soit l'assassin. Quand, à la suite de Gettier, les épistémologues soutiennent qu'il est parfaitement possible que je forme la croyance additionnelle que *quelqu'un* a assassiné Pierre quand je crois déjà qu'il a été assassiné par Paul, *ce que je crois en réalité est que le fait que Paul ait assassiné Pierre peut être décrit de façon véridique en disant que quelqu'un l'a assassiné*. Je crois – parce que je crois Paul a assassiné Pierre – qu'il s'agit d'une description vraie de ce qui s'est passé et de ce que je crois ; je crois que l'affirmation ou l'énoncé que *quelqu'un* a assassiné Pierre est vrai. Mais cela ne prouve nullement qu'en plus du fait de croire que Paul a assassiné Pierre je croie que *quelqu'un* l'a assassiné. Cela ne le prouverait qu'à la condition de soutenir que, principiellement, à toutes les manières dont je peux exprimer ou décrire ma croyance que p , ou le fait que p , correspondent des croyances venant s'ajouter à ma croyance que p – ce qui ne semble pas avoir la moindre plausibilité⁷. La position que je soutiens est que lorsque ces croyances addi-

⁷ Ce point s'applique, *ceteris paribus*, aux sentiments : si je suis enchanté *par les bonnes nouvelles que j'ai reçues de mon vieil ami Duncan*, mon sentiment peut être décrit de façon correcte en disant que je suis enchanté par quelque chose, et je peux parfaitement considérer qu'il s'agit là d'une description vraie de ce que je ressens. Mais cela ne prouve en aucune façon qu'un sentiment additionnel explique la vérité de cette description : celui d'être enchanté *par quelque chose*.

tionnelles supposées n'ajoutent rien au contenu de ma croyance que p ⁸ et que *les seuls éléments de preuve que j'aurais à l'esprit et que j'invoquerais si l'on me demandait la raison pour laquelle je suis prêt à affirmer que quelqu'un a assassiné Pierre* sont ceux qui m'ont conduit à former la croyance que *Paul* a assassiné Pierre, il ne s'agit pas de croyances additionnelles, mais de caractérisations additionnelles de ma croyance que *Paul* a assassiné Pierre.

Considérons pour finir la variante suivante du cas précédent : imaginons cette fois que je découvre, en entrant dans son bureau, que mon cousin Pierre a été assassiné ; imaginons ensuite que je mène l'enquête pour découvrir l'assassin et que les éléments de preuve que j'accumule me conduisent à croire que mon frère *Paul* a assassiné Pierre. Puis-je, en ce cas, non seulement croire que *Paul* a assassiné Pierre mais *en plus*, comme je le croyais avant de commencer mon enquête, croire que *quelqu'un* a assassiné Pierre ? La réponse à cette question est la suivante : parce que les éléments de preuve que j'ai collectés en entrant dans le bureau de Pierre (comme le fait de l'avoir trouvé mort, frappé à la tête par un chandelier laissé sur les lieux du crime) qui m'ont conduit à croire que quelqu'un l'a assassiné ne m'apparaissent pas, même après mon enquête, établir que quelqu'un a assassiné Pierre *uniquement en m'apparaissant établir que Paul l'a assassiné*, je peux cette fois croire simultanément les deux choses. En effet, dans cette situation, la croyance que quelqu'un a assassiné Pierre ne constitue pas un simple affaiblissement de la croyance que *Paul* a assassiné Pierre, contrairement à ce qui est censé se passer dans le cas de Gettier de la Ford.⁹

⁸ Il s'agit même précisément du contraire, puisqu'elles consistent en un affaiblissement de son contenu.

⁹ Une autre manière d'appuyer la position que je défends pourrait être celle-ci : à supposer que l'on accepte l'idée (qui me semble pour l'essentiel peu contestable) qu'un individu a formé la croyance que p à $t-1$ si, à $t0$, il serait surpris d'apprendre ou de réaliser qu'il n'est pas le cas que p , la question que l'on peut poser au philosophe qui tient pour évidente l'argumentation de Gettier est la suivante : est-il réellement concevable que, en apprenant que Jean ne possède pas de Ford, vienne s'ajouter à ma surprise que Jean ne possède pas de Ford une autre surprise – celle que personne dans l'entreprise n'en possède (à supposer que je croie par ailleurs que tous les autres employés possèdent des BMW) ? S'il faut répondre par la négative, c'est que ce ne sont pas deux croyances distinctes qui avaient été formées mais uniquement la croyance fausse que Jean possède une Ford, qui peut se trouver (correctement mais partiellement) caractérisée comme croyance que quelqu'un possède une Ford.

2. Une autre objection : croire que p et croire que « p » est vrai

Il est possible que l'on soit enclin à objecter que l'argument que j'ai avancé ne peut pas être correct puisque si je crois que l'affirmation que quelqu'un a assassiné Pierre est vraie, il s'ensuit que je crois que quelqu'un a assassiné Pierre. Cette objection repose cependant sur une confusion qui doit être dissipée : croire que p ne consiste pas à croire que l'affirmation ou l'énoncé « p » est vrai¹⁰. Il est possible d'établir ce point de bien des façons. J'utiliserai la suivante : je peux croire que « p » est vrai même si je ne comprends pas la signification de « p » ; mais dans un tel cas je ne peux pas croire que p du fait de croire que « p » est vrai.

Imaginons par exemple que ma connaissance de la physique soit quasi nulle et que, pénétrant dans la salle de cours de Serge Haroche au Collège de France, je l'entende énoncer, *en n'ayant à peu près aucune idée de ce dont il s'agit* : « Or, vous le savez, la valeur du nombre quantique de spin des fermions est demi-entière ». Imaginons par ailleurs que je sache que Serge Haroche est,

¹⁰Plus généralement, ce n'est pas croire qu'est vrai quelque chose dont le fait que p soit ou non le cas détermine la vérité ou la fausseté. L'argument que je vais utiliser pour établir ce point est indépendant de ceux que Donald Davidson, Peter Hacker ou Bede Rundle par exemple ont formulé contre l'idée que croire quelque chose consiste à entretenir une attitude d'un certain type vis-à-vis d'une proposition. Ces arguments ne sont pas nécessaires pour établir le point plus limité qui m'importe ici et qui peut l'être, me semble-t-il, de façon plus immédiatement convaincante qu'en y ayant recours. L'argument de Peter Hacker est le suivant : « puisque ce que vous craignez ou suspectez peut être ce que je crois quand je crois que p , et puisque craindre ou suspecter que p ce n'est pas craindre ou suspecter la proposition que p , ce que je crois quand je crois que p ne peut pas être une proposition ». (Hacker, 2004, 186) Peut-être voudra-t-on objecter à cet argument que ce que je crains, espère ou suspecte ce n'est bien évidemment pas une proposition (sauf à soutenir que les propositions sont des faits), mais plutôt qu'une proposition soit vraie. Et l'on pourra alors ajouter que, de la même manière, ce que je crois est qu'une proposition est vraie. A cette objection, il est possible de répondre, en suivant la logique du raisonnement de Hacker, que dire que j'espère que la proposition que p soit vraie, ce n'est (sinon de façon alambiquée et potentiellement trompeuse) rien dire d'autre que : « j'espère que p soit le cas ». Autrement dit, ce que l'on espère est un fait, mais pas un fait portant sur une proposition (comme le fait que la proposition que p soit vraie). L'argumentation de Bede Rundle peut, quant à elle, être reconstruite (et prolongée) de la façon suivante : tout comme il est absurde de dire que l'on rêve un rêve, ou que l'on pense une pensée, il est absurde de dire que l'on croit une croyance ; or si par « proposition » on entend le *contenu* d'une croyance, dire que croire consiste à croire une proposition serait comme dire que l'on croit une croyance. Et si l'on ne veut pas dire cela mais plutôt que 1) croire consiste à adopter une certaine attitude vis-à-vis de quelque chose qui préexiste à la croyance et que 2) ce quelque chose est une proposition, alors on conçoit, qu'on le veuille ou non, la proposition comme un énoncé. Or croire que p ne saurait être identique au fait de croire quelque chose à propos d'un énoncé. (Cf. Rundle, 1997, 53)

sur les points qu'il aborde dans ses cours, extrêmement fiable. Je croirai (et même saurai) alors qu'est vrai l'énoncé : « La valeur du nombre quantique de spin des fermions est demi-entière ». Puis-je cependant croire (ou savoir) que la valeur du nombre quantique de spin des fermions est demi-entière ? Imaginons cette fois, afin de trancher cette question, que Serge Haroche ait (dans un accès de fantaisie) affirmé cela non pas en français mais en l'écrivant au tableau dans une langue dont je ne parle pas un traître mot, l'islandais par exemple (« Or, vous le savez : *[énoncé en islandais écrit au tableau]* »). Dans ce cas, il serait manifestement absurde de soutenir qu'après avoir assisté à ce moment du cours de Serge Haroche je crois (ou sais) que la valeur du nombre quantique de spin des fermions est demi-entière. Or il n'y a pas de raison de supposer qu'il en aille différemment lorsque l'énoncé est en français mais que je n'ai aucune idée de ce dont il est question – le fait de saisir la structure grammaticale de l'énoncé en français mais pas celle de l'énoncé en islandais ne saurait suffire à faire une différence sur ce point. Je peux donc bien croire que je dis quelque chose de vrai en répétant l'énoncé français ou islandais, et l'adopter ou le mémoriser pour cette raison, sans être pour autant en mesure de croire ce qu'il énonce. Autrement dit, je peux bien croire que « *p* » est vrai mais ne pas croire que *p*.

Il est donc parfaitement possible, pour en revenir au cas initial de la Ford, que je puisse croire que l'énoncé « Quelqu'un dans l'entreprise possède une Ford » est vrai, croire que cela suit du fait qu'il soit vrai que Jean possède une Ford, mais que je ne puisse pas avoir la croyance additionnelle que quelqu'un possède une Ford. Pour dire les choses un peu différemment, si, après avoir écouté Jean, on me demande ce que je crois et que je réponds : « Eh bien, que Jean possède une Ford... et donc que quelqu'un dans l'entreprise possède une Ford, ou que quelqu'un possède quelque chose », la croyance que j'exprime après mon moment de réflexion est que ce que je crois quand je crois que Jean possède une Ford peut être décrit de façon véridique de cette manière – ce que je n'avais pas forcément réalisé avant ce moment. Autrement dit, « ... et donc que quelqu'un dans l'entreprise possède une Ford, ou que quelqu'un possède quelque chose » n'est pas l'expression de deux croyances additionnelles qui viendraient s'ajouter à ma croyance que Jean possède une Ford.¹¹

¹¹ Je mentionne ici une autre objection qui pourrait être opposée à l'argument que j'ai défendu : « Il n'importe nullement que les propositions dont il est question dans les *Gettier cases* soit ou non crues ; ce qui importe est que ces propositions soient indubitablement vraies et justifiées et qu'elles ne constituent pas, pour autant, des connaissances ». À cette objection, on peut répondre que s'il n'est pas nécessaire à une proposition d'être l'objet d'une attitude doxastique pour

En soutenant qu'un processus d'indéfinition ou d'indétermination d'une croyance du genre de celui que l'on rencontre dans les cas de Gettier ne peut en réalité suffire à conduire à la formation de croyances additionnelles plus générales¹², il ne s'agit bien évidemment pas de soutenir qu'aucune croyance portant sur un ou plusieurs particuliers déterminés ne peut jamais y conduire. N'importe quelle croyance peut être généralisée, mais de façon *définie* : je pourrais parfaitement former, en plus de la croyance que Jean possède une Ford, la croyance que les employés de l'entreprise possèdent des Ford. Mais pour former cette croyance plus générale (et, éventuellement, qu'elle soit justifiée ou constitue une connaissance), les éléments de preuve m'ayant conduit à croire que Jean possède une Ford ne saurait bien entendu suffire, contrairement à ce que la généralisation par indéfinition était censée permettre. Il faudra que je dispose d'autres éléments de preuve pour croire une telle chose, par exemple que j'aie entendu un des collègues de Jean dire : « Nous conduisons tous des Ford dans cette entreprise », ou que je n'aie vu que des Ford dans la zone du parking strictement réservée aux employés.

3. Le téléologisme doxastique au secours de l'argumentation de Gettier

Pour pouvoir accepter l'idée qu'il n'y a pas de volontarisme doxastique tout en rejetant l'idée qu'être incapable de croire *autre chose* que ce qu'apparaissent

posséder la propriété épistémique d'être justifiée (on peut estimer par exemple qu'elle est justifiée par d'autres propositions qui rendent sa vérité probable), il n'en va pas de même dans le cas de la propriété épistémique de constituer une connaissance : le fait qu'il soit su que *p* implique constitutivement un sujet de cette connaissance. Or, classiquement, savoir que *p* implique que *p* soit cru (et cru d'une certaine manière). Il n'y a donc pas de sens à dire qu'une proposition peut constituer ou non une connaissance même si elle ne peut pas être crue.

¹² Et ceci même si ce processus d'indéfinition ou d'indétermination est plus léger qu'en passant de *Jean* à *quelqu'un*. De la même manière, il n'importe nullement que le processus d'indéfinition de la croyance soit censé partir d'une croyance démonstrative ou d'une croyance descriptive, ni que la croyance initiale possède tel ou tel degré de détermination ou de finesse. Enfin, il n'importe pas non plus que l'on prétende indéfinir le prédicat plutôt que le sujet de la croyance : dans le *Gettier case* en question, je ne peux pas davantage former, en plus de la croyance que Jean possède une Ford, la croyance que *quelqu'un* possède une Ford que je ne peux former la croyance que Jean possède une voiture ou *quelque chose*. Cette dernière variante du cas de la Ford est structurellement identique à celle-ci, imaginée par Pascal Engel (Engel, 2007) : « Je déclare faussement que j'ai fait des conférences en Algérie ; vous croyez alors, de façon justifiée, que j'ai fait des conférences en Afrique du Nord ; il s'avère que c'est vrai parce que j'ai fait des conférences en Tunisie. Mais pour autant vous ne savez pas que j'ai fait des conférences en Afrique du Nord, même si c'est vrai et justifié. »

établir les données disponibles implique d'être incapable de croire quelque chose *de plus faible* que ce qu'elles apparaissent établir, il me semble que la seule option philosophique disponible soit d'endosser une conception téléologique de la croyance.

Pourquoi ? Parce que si l'on soutient que la croyance *vis*e la vérité, la connaissance ou la justification, le fait que l'on ne puisse pas croire à volonté peut se comprendre et s'expliquer de la façon suivante : on ne peut pas croire quelque chose que les données disponibles ne nous apparaissent pas permettre d'établir, quelque chose *de plus fort* que ce qu'elles nous semblent supporter, parce que dans ce cas on croirait, à nos yeux mêmes, de façon injustifiée, hasardeuse ou peu fiable, ce qui n'est pas possible si la croyance *vis*e la vérité, la connaissance ou la justification. On pourrait cependant croire quelque chose *de plus faible* que ce que ces données nous apparaissent établir, car il s'agirait en ce cas d'un bon moyen de croire de façon justifiée, d'une façon qui a de fortes chances d'être vraie, ou de constituer une connaissance. Ainsi par exemple, si je n'arrive pas à déterminer, d'où je suis placé, si l'animal blanc que je vois se déplacer sur le flanc de la montagne est un mouton ou un chien de berger, je ne peux pas me mettre à croire *d'avantage* que ce que les données à ma disposition me semblent établir (qu'il s'agit d'un animal blanc qui peut être soit un mouton, soit un chien) – par exemple qu'il s'agit d'un mouton. Mais je peux me mettre à croire *moins* que ce qu'elles me semblent établir – par exemple qu'il s'agit d'un animal. En croyant *moins* je croirais même *mieux* : en croyant qu'il s'agit d'un animal, j'ai moins de chance d'être dans l'erreur qu'en croyant qu'il s'agit d'un animal blanc qui peut être soit un mouton, soit un chien ; et si je sais qu'il y a un tel animal sur le flanc de la colline, je sais *a fortiori* qu'il y a un animal.

Le partisan d'une conception téléologique de la croyance se trouve donc en mesure de rejeter à la fois l'idée que l'on puisse croire à volonté et l'idée que l'on puisse croire moins, ou quelque chose de plus faible, que ce que les données disponibles apparaissent établir. Le problème est que cette conception n'a rien d'indiscutable et se trouve au contraire exposée à un certain nombre de difficultés qui sont, sinon insurmontables, tout du moins extrêmement sérieuses.

J'indiquerai simplement ici le cœur de la critique qu'en fait David Owens (2003), telle que Asbjorn Steglich-Petersen le synthétise :

Si notre adhésion aux normes épistémiques s'explique par un *but* que nous entretenons, on peut s'attendre à ce que, au moins dans certaines occasions, quand il s'agit de décider de la façon d'adhérer

aux normes générées par ce but, nous mettions en balance le but de la croyance avec d'autres buts. Mais la délibération épistémique ne fonctionne pas comme ainsi. [...] Quand nous nous demandons quoi croire, nous nous concentrons exclusivement sur des considérations épistémiques portant sur la vérité de la proposition que l'on pourrait croire. Par contraste, la délibération relative à des activités motivées par des buts implique typiquement la mise en balance de nos buts. [...] Si une de mes délibérations n'a pas pour caractéristique de mettre des buts en balance, il est difficile de penser réellement qu'il s'agit d'une délibération relative à la manière d'accomplir mes buts. Les buts sont *essentiellement*, semble-t-il, des choses qui peuvent entrer en conflit et être mises en balance les unes avec les autres. [...] Or le soi-disant but de la croyance semble précisément ne pas avoir cette propriété : quand je me demande si la Terre est plate, seules comptent des considérations portant sur la *vérité* de la proposition concernée, à l'exclusion d'autres considérations. Il n'y a pas de sens à mettre des buts en balance quand il s'agit de décider quoi croire. Ainsi, bien qu'il puisse y avoir un sens métaphorique ou trivial auquel les croyances 'visent la vérité', à savoir qu'une croyance n'est correcte que si elle est vraie, aucun sens réellement explicatif ne peut être attribué à cette affirmation. (Steglich-Petersen, 2009, 396-7)

Mon propos dans cet article n'est cependant pas de revenir sur les difficultés de la conception téléologique de la croyance. Il est qu'il faut être prêt à endosser cette conception pour pouvoir accepter l'idée qu'il n'est pas possible de croire *autre chose* à *t* que ce que les données disponibles semblent établir à *t* tout en rejetant l'idée qu'il est impossible de croire à *t* *quelque chose de plus faible* que ce qu'elles semblent établir à *t*. Autrement dit, à moins que le téléologisme de la croyance soit correct, il faudrait pouvoir croire à volonté pour que je parvienne à former la croyance que *quelqu'un* possède une Ford quand je n'ai d'autres éléments de preuve en faveur de cela que ceux qui m'ont conduit à croire que *Jean* en possède une.

4. Examen de cas de Gettier classiques

Il peut être éclairant à présent de procéder à l'analyse détaillée des autres types classiques de cas de Gettier en s'appuyant sur l'argument que j'ai défendu. Je commencerai par les deux cas séminaux proposés par Gettier dans « Is Jus-

tified True Belief Knowledge ? ». Le premier peut être (re)décrit de la façon suivante : je crois de façon justifiée que Jean est l'employé préféré du directeur de l'entreprise ; je crois de façon également justifiée que Jean a quatre filles ; j'en tire la croyance justifiée que la personne qui est l'employé préféré du directeur de l'entreprise a quatre filles ; mais en réalité ce n'est pas Jean qui est l'employé préféré du directeur de l'entreprise mais Martin, qui s'avère à mon insu avoir également quatre filles. Ma croyance justifiée que la personne qui est l'employé préféré du directeur de l'entreprise a quatre filles se révèle donc être vraie. Néanmoins, à l'évidence, elle ne constitue pas une connaissance.

Ce cas peut être abrégé ainsi :

- 1) J'ai la croyance justifiée (CJ) que S est P&Q.
- 2) J'en tire la CJ que quelqu'un est P&Q.
- 3) En réalité S n'est pas P, mais il s'avère que S* est P&Q.
- 4) Ma CJ que quelqu'un est P&Q est donc une croyance vraie et justifiée (CVJ), mais elle n'est pas une connaissance (K).

Ainsi conçu, ce cas de Gettier tombe directement sous le coup de l'argument défendu dans les sections précédentes : il n'est pas possible de former en plus de la croyance (justifiée) que S est P&Q la croyance (justifiée) que quelqu'un est P&Q.

Peut-être objectera-t-on qu'il ne s'agit pas dans ce cas de Gettier de tirer, de la croyance que S est P&Q, la croyance que *quelqu'un* est P&Q, mais d'en tirer la croyance que *celui*, quel qu'il soit, qui est P est (également) Q. De sorte qu'il ne serait pas *évident* qu'on en tire une croyance plus indéfinie ou moins déterminée. Cette objection doit cependant être rejetée : le fait que la propriété P soit singularisante ne suffit pas à faire que la croyance que celui qui est P est également Q porte sur l'individu, quel qu'il soit, qui est le seul à posséder cette propriété, *au sens où* ma croyance que Jean est l'employé préféré du directeur de l'entreprise porte sur Jean. Dans le cas imaginé par Gettier, la croyance que celui, quel qu'il soit, qui est P est également Q n'est pas en ce sens davantage susceptible d'être formée que la croyance que quelqu'un est P&Q.

Le second cas présenté dans l'article de 1963 peut être présenté (et abrégé¹³) de la façon suivante :

- 1) J'ai la CJ que S est P.

¹³Si l'on préfère que les cas soient rendus concrets, on pourra substituer à « S est P » « Jean possède une Ford » et à « S* est Q » « Gianmario est à Rome avec Katia ».

- 2) J'en tire la CJ que S est P ou S* est Q. (J'ai choisi la proposition que S* est Q au hasard, mais je sais que de la vérité de *p* (S est P) on peut logiquement inférer la vérité de *p ou q*).
- 3) En réalité S n'est pas P, mais il s'avère que S* est Q.
- 4) Ma CJ que S est P ou S* est Q est donc une CVJ, mais ce n'est pas une K.

Ce cas n'est cependant pas concluant non plus. Il ne le serait que s'il était réellement possible de former la croyance que S est P ou S* est Q ; mais elle ne peut pas l'être. La raison pour laquelle elle ne le peut pas ne consiste pas simplement à dire, comme on le fait parfois, qu'il n'y a rien de tel que *la* croyance que S est P ou S* est Q mais, en réalité, *deux* croyances dont l'une est fautive et justifiée (S est P) et l'autre vraie et non justifiée (S* est Q). La raison pour laquelle elle ne peut pas être formée est, plus fondamentalement, que je ne peux pas croire que S* est Q parce que je ne peux pas croire à volonté n'importe quoi. Je ne peux pas croire n'importe quel fait susceptible d'être énoncé en remplaçant « S* » et « Q » dans « S* est Q » par n'importe quel nom d'individu et n'importe quel prédicat. Ce que je crois réellement (et de façon justifiée) quand Gettier prétend que je crois que S est P ou S* est Q est donc uniquement que S est P et que la vérité d'un énoncé (« S est P ») implique celle d'un autre (« S est P ou S* est Q ») parce que de la vérité de « *p* » on peut déduire la vérité de « *p ou q* ».

Qu'en est-il à présent de la variante du *Ford case* imaginée par Keith Lehrer – variante dite du *Penseur Intelligent* ? Robert Fogelin la résume ainsi : « Etant prudent et intelligent, [je] me dis que quelqu'un d'autre dans l'entreprise pourrait bien avoir une Ford ; de sorte que pour augmenter [mes] chances d'avoir raison, [je] me replie consciemment sur une affirmation plus faible, celle que quelqu'un dans l'entreprise possède une Ford. » (Fogelin, 1994, p. 24).

Est-il possible de former, *de cette manière*, la croyance que *quelqu'un* dans l'entreprise possède une Ford ? S'il s'agissait uniquement, comme dans le *Ford case* original, d'affaiblir ou d'indéfinir la croyance que Jean possède une Ford que les données disponibles m'ont conduit à former, il faudrait à nouveau répondre négativement. Mais il ne s'agit pas uniquement de cela car une nouvelle donnée se trouve introduite dans ce cas : je réalise que quelqu'un d'autre que Jean pourrait tout aussi bien posséder une Ford. Or cette nouvelle donnée m'apparaît établir qu'il se pourrait que *quelqu'un* dans l'entreprise possède une Ford *autrement qu'en m'apparaissant établir que Jean possède une Ford* ;

autrement dit, cette nouvelle donnée, qui m'est subitement venue à l'esprit, est indépendante de celles qui me sont apparues établir que Jean possède une Ford.

Mais le fait qu'il soit possible, dans le cas du *Penseur Intelligent*, de former la croyance qu'il se pourrait que quelqu'un dans l'entreprise possède une Ford ne prouve nullement qu'une croyance vraie et justifiée n'est pas nécessairement une connaissance. Il n'est pas évident en effet que cette croyance ne constitue pas une connaissance. Le statut épistémique de cette croyance ne saurait en effet varier selon que ce soit Jean ou quelqu'un d'autre dans l'entreprise qui possède une Ford. Par ailleurs, la croyance qu'il est possible de former (de façon justifiée) dans ce cas est la croyance qu'il se pourrait que quelqu'un dans l'entreprise possède une Ford, non la croyance que quelqu'un dans l'entreprise en possède une. Contrairement à ce que la description du cas du *Penseur Intelligent* suggère implicitement, la croyance que *quelqu'un* dans l'entreprise *pourrait* posséder une Ford ne peut pas se combiner à la croyance que *Jean possède* une Ford pour former la croyance que *quelqu'un* dans l'entreprise *possède* une Ford¹⁴.

Passons à présent au *Sheep Case* imaginé par Roderick Chisholm : « un homme estime qu'il y a un mouton dans un champ, et ceci dans des conditions telles [qu'il soit justifié à le croire]. Cet homme a cependant pris un chien pour un mouton ; ainsi ce qu'il voit n'est nullement un mouton. Cependant, à son insu, un mouton se trouve dans une autre partie du champ. » (Chisholm, 1977, 105) Dans un tel cas je forme la croyance, immédiatement justifiée par mon expérience perceptuelle¹⁵, qu'il y a un mouton dans le champ, mais je ne

¹⁴ Ces deux croyances sont néanmoins parfaitement compatibles.

¹⁵ Le *sheep case* est, entre autres choses, conçu pour permettre aux *Gettier cases* d'échapper à l'objection selon laquelle les croyances censées être à la fois vraies et justifiées et ne pas être des connaissances ne sont, en réalité, nullement justifiées parce qu'elles sont inférées de prémisses fausses. Dans le *Sheep Case*, l'évidence perceptuelle est supposée justifier de façon immédiate (ou *prima facie*) la croyance qu'il y a un mouton dans le champ. S'est néanmoins inévitablement posé, dans la littérature épistémologique, la question de savoir si cette croyance perceptuelle ne repose pas également sur une prémisse fausse – la prémisse que ce que je crois être un mouton est effectivement un mouton. La position que je défends est, on l'a compris, qu'il n'est nul besoin de trancher cette question pour montrer que les *Gettier cases* n'établissent pas ce qu'ils sont supposés établir : mon argument contre les *Gettier cases* ne repose pas sur une critique de la conception de la justification implicitement défendue par Gettier, ni d'ailleurs sur aucune théorie particulière de la justification (énonçant, par exemple, que pour être justifiée, une croyance ne doit pas être inférée d'une prémisse fausse ; ou reposer sur une inférence incorrecte ; ou ne pas être effectivement établie par les données sur lesquelles elle repose, etc. Ce dont il suivrait, selon l'une ou l'autre de ces théories, que les croyances *gettierisées* ne s'avèrent pas justifiées.) Par ailleurs, ne change rien à l'affaire le fait d'ajouter à la description du *Sheep Case* la clause qu'un mouton soit par ailleurs

sais manifestement pas qu'il y a un mouton dans le champ.

Ce contre-exemple ne permet cependant pas, lui non plus, de montrer qu'une croyance vraie et justifiée n'est pas nécessairement une connaissance, car la croyance perceptuelle que je forme en ce cas est tout simplement fausse : elle porte en effet sur ce que j'ai pris pour un mouton et qui n'en était pas un, mais un chien. On pourrait objecter que la croyance censée faire apparaître que toute croyance vraie et justifiée n'est pas une connaissance n'est pas, bien entendu, la croyance démonstrative erronée portant sur ce que j'ai pris pour un mouton mais la croyance générale et indéfinie qu'il y a *un* mouton dans le champ. Le problème est alors, encore une fois, qu'il n'est pas possible de former cette croyance (ou, par exemple, la croyance qu'il y a *un animal* dans le champ) lorsque les seules données dont je dispose en sa faveur m'apparaissent établir que *ceci*, dans le champ, est un mouton.

Imaginons enfin un autre type de cas de Gettier, où une croyance indéfinie se trouve cette fois bel et bien formée, semble être vraie et justifiée, mais ne pas constituer une connaissance : supposons que quelques accointances, à l'humour passablement potache, veuillent me faire croire qu'il y a des sangliers dans la forêt qui se trouve à côté de chez moi et qu'ils y créent en conséquence de fausses traces de sangliers. Je crois alors, en percevant ces fausses traces, qu'il y a des sangliers dans cette forêt. Or il s'avère y avoir des sangliers à l'autre bout de la forêt, mais je ne les ai jamais vus et n'en ai jamais perçu aucune trace¹⁶. Dans cette situation, il semble donc que je croie de façon vraie et justifiée qu'il y a des sangliers dans la forêt mais, intuitivement, je ne le sais pas.

Cette croyance est-elle cependant réellement vraie ? Mais amis ne jugeront-ils pas qu'ils sont parvenus à me tromper et que j'ai commis une erreur en formant cette croyance – c'est-à-dire en considérant la présence des sangliers dans la forêt comme établie par les éléments de preuve à ma disposition ? Et s'ils jugeront les choses ainsi, n'est-ce pas parce qu'il s'agit d'une croyance portant sur *ce qui a causé ces traces*¹⁷ ? Peut-être voudra objecter, une fois en-

vu dans le champ mais pas reconnu ou identifié comme tel – ceci pour que, en plus du fait qu'une croyance vraie et justifiée soit formée, un mouton soit effectivement vu

¹⁶Si l'on préfère continuer à raisonner en s'appuyant sur des cas où il est question de Ford et de locaux d'entreprise, imaginons la situation suivante, structurellement identique : je trouve des clés de voiture Ford, des factures à entête d'un garage Ford, des *Ford Magazine*, etc., un peu partout dans les locaux de l'entreprise. Je forme alors la croyance que quelqu'un dans l'entreprise possède une Ford. Mais il s'avère que seul en possède une l'employé travaillant aux archives, au sous-sol, que ce dernier ne monte jamais dans les étages supérieurs de l'entreprise et que ceux qui travaillent à ces étages n'ont jamais eu affaire à lui et ne savent rien de lui.

¹⁷Je note au passage que la situation suivante ne permet pas d'établir la conclusion visée par

core, que ce n'est pas cette croyance fausse qui est supposée montrer qu'une croyance vraie et justifiée n'est pas nécessairement une connaissance, mais la croyance affaiblie – tirée par indéfinition de cette croyance fausse mais qui ne porte pas sur ce sur quoi porte en particulier cette dernière – qu'il y a des sangliers dans la forêt¹⁸. Mais, une fois encore, la réponse sera que cette croyance affaiblie ne peut tout simplement pas être formée, ou, de façon équivalente, n'est qu'une manière de caractériser ma croyance fausse¹⁹.

5. Distinguer les cas de Gettier entre eux

Les cas de Gettier ne sont donc nullement en mesure de prouver que toute croyance vraie et justifiée n'est pas une connaissance. Seuls sont en mesure d'y parvenir, parmi les cas classiques que l'on catégorise parfois comme cas de Gettier, ceux qui n'ont pas pour principe l'affaiblissement par indéfinition d'une croyance fausse (et justifiée), comme le cas des *Façades de Fermes* ou de la *Mort du Dictateur*.²⁰

Gettier : imaginons, avec un autre relecteur anonyme, que je croie que quelqu'un dans l'entreprise possède une Ford parce que 1) une personne extrêmement fiable m'a dit à propos d'un employé de l'entreprise qu'il possède une Ford mais que 2) je ne me souviens plus à présent de qui il s'agit. Dans ce cas, je ne sais pas que quelqu'un dans l'entreprise possède une Ford même si cette croyance est justifiée et même si, d'après ce relecteur, elle est vraie. Ce cas ne permet cependant pas de prouver, contrairement à ce qu'est enclin à croire ce relecteur, qu'une croyance vraie et justifiée n'est pas nécessairement une connaissance. Ceci parce que la croyance en question est, en réalité, tout simplement fausse : elle porte sur l'individu dont on m'a donné le nom que j'ai oublié, sur la personne dont on m'a parlé mais que je ne saurais plus identifier – autrement dit, sur Jean. Et Jean ne possède pas de Ford.

¹⁸ Il est bien entendu regrettable, pour la clarté du propos, que ces deux croyances différentes, la fausse et l'affaiblie, soient caractérisées de la même manière, à savoir comme « croyance qu'il y a des sangliers dans la forêt ».

¹⁹ Et si l'on objecte encore : « Très bien, mais imaginons plutôt que l'on cherche et que l'on réussisse à vous tromper non pas avec *des traces* ou *des signes de la présence* de sangliers, mais avec des hologrammes de sangliers apparaissant devant vous. Que se passe-t-il ? », on répondra : « Eh bien, il s'agit alors d'un type de *Sheep Case*, dont l'analyse a été faite plus haut. »

²⁰ Si l'on considère que l'utilisation de ce principe constitue la caractéristique essentielle des *Gettier cases*, il peut cependant apparaître assez immotivé de catégoriser ainsi ces deux cas. Rien n'interdit bien évidemment de décider de qualifier toute situation dans laquelle une croyance est vraie et justifiée sans être une connaissance de *Gettier case*. Mais pourquoi faudrait-il classer toute croyance vraie justifiée qui n'est pas une connaissance comme « gettierisée » ? Si l'explication du défaut de connaissance dans un cas (celui des façades de fermes par exemple) n'a quasiment rien en commun avec l'explication du défaut de connaissance dans un autre (celui de la Ford par exemple), et si ces cas sont construits d'après des principes différents, on a alors affaire à une simple stipulation verbale dépourvue de la moindre utilité et de la moindre raison d'être épistémologique. Si l'on choisit de soutenir que l'usage du principe d'indéfinition d'une

Le premier cas, imaginé par Carl Ginet, est le suivant :

A son insu, Barney circule dans une région remplie de décors de façades de fermes. Il décide de faire quelques pas, arrête son véhicule en face de la seule véritable ferme de la région et forme la croyance qu'une ferme se trouve en face de lui. Même si elle est vraie et justifiée, cette croyance ne semble pas être une connaissance. (Goldman, 1976, 781)

Le second, imaginé par Gilbert Harman est, tel que le décrit Robert Nozick, le suivant :

Le dictateur d'un pays est assassiné ; dans une première édition, tous les journaux du pays impriment le véritable déroulement des événements, mais plus tard tous ces journaux ainsi que les autres media démentent faussement cette histoire. Toutes ceux qui sont exposés à ces démentis y croient (ou ne savent que croire et suspendent leur jugement). Seule une personne dans tout le pays n'y est pas exposée et continue de croire la vérité. [...] Nous ne serions pas enclins à dire que cette personne connaît la vérité. Car si elle avait lu ou entendu les démentis, elle aussi les aurait crus, comme tout le monde. (Nozick, 1981, 177)

On notera cependant qu'il n'est pas *aussi évident* dans ces deux cas que dans les autres cas de Gettier que les croyances qu'il n'y ait pas connaissance. Autrement dit, ces deux cas ne semblent pas en mesure de *démontrer* la conclusion épistémologique que les autres cas de Gettier semblaient être capables d'établir *de cette manière*.

Est-ce à dire que l'on ne saurait espérer montrer qu'une croyance peut être vraie et justifiée sans être une connaissance sans recourir au principe d'affaiblissement par indéfinition d'une croyance fausse ? Certainement pas. Le cas, imaginé par Russell, de l'horloge arrêtée, où les aiguilles d'une horloge se sont par chance arrêtées pendant la nuit sur l'heure exacte à laquelle je la consulte pour la première fois le lendemain, semble clairement être une instance de croyance vraie et justifiée qui n'est pas une connaissance. De façon similaire, imaginons que je croie que Jean sera en possession d'une Ford Mustang ce soir à 18h sur la base de son témoignage bien étayé (l'honnêteté

croyance fausse est caractéristique des *Gettier cases*, on doit alors soutenir que ce n'est que de façon passablement relâchée, et finalement assez trompeuse, que les cas des façades de ferme ou de la mort du dictateur sont des *Gettier cases*.

et la sincérité de Jean n'ont jamais été prises en défaut et je remarque sur son bureau le devis d'un concessionnaire ainsi qu'un chèque de banque d'un montant correspondant au prix du modèle). Imaginons encore que Jean m'ait menti mais qu'il sera néanmoins bel et bien en possession d'une Ford Mustang ce soir à 18h parce que, à mon insu comme au sien, il vient d'être tiré au sort dans l'annuaire et que le prix qui lui a été attribué, qu'il ira retirer ce soir à 18h, est une Ford Mustang. Dans cette situation, il apparaît évident que *je ne sais pas* que Jean sera en possession d'une Ford Mustang à 18h, même si je le crois de façon véridique et justifiée.

En s'appuyant sur de tels cas, on pourrait alors vouloir dégager un principe épistémologique permettant à la fois de rendre compte de nos intuitions de connaissance et de générer à volonté des cas de croyances vraies et justifiées qui ne sont pas des connaissances. Ce principe pourrait être le suivant : lorsque, par malchance²¹, le fait qu'une croyance soit vraie ne s'explique pas par les données qui expliquent qu'on l'ait formée, elle n'est pas une connaissance²². Construire des cas d'après un tel principe et en construire d'après le principe d'indéfinition d'une croyance fausse ressortit cependant de logiques et d'ambitions différentes. Tandis que, d'un côté, on est censé disposer, grâce à Gettier, d'une sorte de formule magique permettant de générer automatiquement et indiscutablement des instances de croyances vraies et justifiées qui ne sont pas des connaissances – le fait d'imaginer un cas concret ne consistant, pour l'essentiel, qu'à imaginer deux noms propres et deux prédicats –, on a, de l'autre, dégagé un principe qui n'est ni plus ni moins qu'une thèse épistémologique vague et contestable à propos de la nature de la connaissance.²³

²⁴

²¹ Ce « par malchance » peut être compris soit en un sens internaliste, soit un sens externaliste – autrement dit, soit comme indiquant qu'il est épistémiquement raisonnable de former cette croyance étant les données disponibles, soit comme indiquant qu'elle est formée d'une façon qui est généralement fiable ou sûre.

²² Je note au passage que le principe apparemment similaire d'après lequel la croyance vraie et justifiée que *p* n'est pas une connaissance lorsque les données ayant conduit à la former n'ont, par malchance, rien à voir avec le fait que *p* soit le cas ne permettrait pas de rendre compte des cas dits de « chance épistémique environnementale », comme celui des façades de fermes ou de la mort du dictateur mort.

²³ Il semble de plus impossible que l'on puisse, pour chaque croyance, déterminer de façon indiscutable si elle instancie ou non un tel principe : dans le cas des façades de fermes par exemple, la vérité de ma croyance qu'une ferme se trouve en face de moi s'explique-t-elle par le fait que ce soit une ferme que j'aie en face de moi ?

²⁴ Je remarque au passage – au cas où l'on se demanderait à quoi bon prendre la peine de rejeter l'argumentation de Gettier si l'on admet par ailleurs ce qu'elle vise à établir (à savoir qu'il y a des croyances vraies justifiées qui ne sont pas connaissances) – que les arguments ont une

Ce dernier point peut d'ailleurs, me semble-t-il, contribuer à expliquer l'extraordinaire postérité de l'article de Gettier. Son apparente neutralité épistémologique et son apparente capacité à démontrer qu'une croyance vraie et justifiée n'est pas nécessairement une connaissance ne sont pas en effet des caractéristiques distinctives : le cas russellien de l'horloge arrêtée possédait déjà, un demi-siècle plus tôt, ces deux caractéristiques. Ce qui distingue spécifiquement l'argumentation de Gettier est le genre de formule magique qu'elle semble mettre en les mains des philosophes. Cependant, si ce que j'ai avancé est correct, elle ne permet pas d'établir la conclusion souhaitée, car les seules croyances qui se trouvent véritablement formées dans les situations qu'elle nous conduit à imaginer sont des croyances fausses, éventuellement justifiées, qui, de façon assez peu remarquable, ne sont pas des connaissances.

6. References

- CHISHOLM, R. (1977), *Theory of Knowledge*. Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall.
- ENGEL, P. (2007), *Va savoir !*, Paris, Hermann.
- FOGELIN, R. (1994), *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*, Oxford, Oxford UP.
- GETTIER, E. (1963), « Is Justified True Belief Knowledge? », *Analysis*, 23, 121–123.
- GOLDMAN, A. (1967), « A Causal Theory of Knowing », *Journal of Philosophy*, 64, 357–72.
- GOLDMAN, A. (1976), « Discrimination and Perceptual Knowledge », *Journal of Philosophy*, 73, 771–91.
- HACKER, P. (2004), « Of the ontology of belief », dans Siebel M. & Textor M. (éds), *Semantik und Ontologie*, Frankfurt, Ontos Verlag, 185–222.
- LEHRER, K. (1965), « Knowledge, Truth and Evidence », *Analysis*, 25, 168–75.
- LEHRER, K. & Paxson, T. (1969), « Knowledge: Undefeated Justified True Belief », *The Journal of Philosophy*, 66, 225–237.
- NOZICK R. (1981), *Philosophical explanations*, Oxford, Clarendon Press.

importance intrinsèque en philosophie et qu'ils charrient avec eux les thèses substantielles dont on peut trouver assez triste que des philosophes se réclamant pourtant d'une orientation analytique continuent parfois de les chercher à proximité du point final d'une section d'article ou de chapitre.

- OWENS, D. (2003), « Does Belief Have an Aim? », *Philosophical Studies*, 115, 283–305.
- RUNDLE, B. (1997), *Mind in Action*, Oxford, Oxford UP.
- SARTWELL, C. (1992), « Why knowledge is merely true belief », *Journal of Philosophy* 89, 4, 167–180.
- STEGLICH-PETERSEN, A. (2009), « Weighing the aim of belief », *Philosophical Studies*, 145, 3, 395–405.