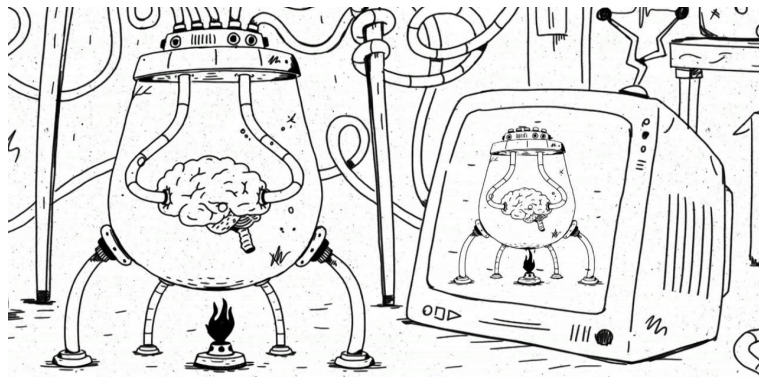


BCO1 : Rédaction Bibliographique de Fin d'Etudes

Théorie de la Connaissance

Cécile Kersuzan



Mémoire de philosophie de fin d'études du cursus ingénieur



Génie des Systèmes
Urbains
Systèmes Techniques
Intégrés

Université de Technologie de Compiègne
P18

Table des matières

1	Introduction	3
2	Partie 1 : Comment se définit une connaissance et sur quels objets porte-t-elle ? Quelles sont les conditions qui me permettent d'affirmer que je possède une connaissance ?	5
2.1	La connaissance se fonde sur la croyance en un savoir universel, mais est-il possible de croire en une chose sans la connaître ? . . .	5
2.2	Peut-on savoir sans croire : S'il faut être convaincu par un fait pour le croire, en est-il de même pour le savoir ?	7
2.3	Peut-on réellement croire à une chose sans la connaître ? Est-ce alors une croyance avérée ?	8
2.4	La connaissance est-elle subjective ? Peut-on enseigner des qualités individuelles telle que la vertu par la science ?	9
2.5	Mais si certains savoirs ne sont pas démontrables alors suis-je légitime à y croire ? Je peux croire en certaines choses sans les connaître véritablement ? <i>Nozick Gettier, la connaissance est-elle une croyance vraie justifiée ?</i>	10
2.6	Quelle est l'importance du problème de Gettier ? <i>Gettier Dutant</i> La croyance vraie est-elle suffisante pour qu'un sujet soit connaisseur ? Une croyance en une proposition vraie ne nécessite-t-elle pas aussi une justification pour être une véritable connaissance ?	15
2.7	Si je me trompe et que ma croyance s'avère vraie, alors s'agit-il malgré tout d'une connaissance ou bien d'une croyance infondée ?	18
2.8	Quelles conditions de justifications possibles pourrait-on ajouter pour se garantir qu'une croyance vraie justifiée conduise à une connaissance certaine ? Y a-t-il des croyances Getterisée ?	21
2.8.1	En quoi croire que P et croire que P est vrai est différent ?	24
2.9	Est-ce que si je ne suis pas ignorant cela suffit-il à avancer ma connaissance ? Certes, je n'ignore pas que je possède deux mains, mais est-ce équivalent à dire que je sais que je possède deux mains ? <i>Moore, la certitude</i>	25
2.10	<i>De Martelaere, les limites de la certitude de Moore vues par Wittgenstein : De la certitude sans savoir</i>	28
3	Partie 2 : La vérité d'un fait et la croyance en celui-ci est insuffisante pour démontrer une connaissance : je ne peut posséder une connaissance que si celle-ci existe en dehors de ma perception. Mes sens sont sources d'erreur	31
3.1	D'où proviennent nos connaissances ? Comment distinguer notre savoir universel de notre connaissance subjective ? <i>Locke, Nos idées viennent par sensation</i>	31
3.2	La connaissance me vient de mes sens ; c'est ma perception du monde extérieur qui me permet de m'en fournir une connaissance <i>Berkeley : des principes de la connaissance humaine</i>	33

3.3	Il existe plusieurs sources d'erreurs pouvant me tromper sur ce que je crois connaître : ces artefacts sont des limites dans mes moyens d'accéder à un possible savoir universel	37
3.3.1	Deux exemples me démontrent qu'il est tout autant justifié de croire ou de pas croire sans savoir	38
4	Partie 3 : N'est ce pas ce que je ressens qui est vrai avant toute chose, car rien ne me prouve que le monde extérieur existe. Le seul monde vrai n'est-il pas celui qui me vient par mes sensations ?	44
4.1	Si la connaissance vient de l'expérience, comment justifier que les bébés possèdent également un certain nombre de connaissances ? L'expérience est-elle la condition suffisante pour assimiler un certain nombre de connaissances ?	44
4.2	Des certitudes psychologiques et épistémiques que je me forge, quel doute subsiste sur les justifications de celles-ci ? Si ma justification est-elle même faillible, dans la mesure où elle se fonde sur mes sens, de quoi alors puis-je être véritablement certain ? <i>Drigout, Présentation de la certitude de Moore</i>	47
4.3	S'il n'existe que des idées dans l'esprit et que même la matière elle-même n'est qu'un ensemble d'idée qu'en est-il de la connaissance que j'ai de moi-même ?	48
4.4	Russel <i>la distinction entre l' « apparence » et la « réalité »</i> . . .	49
5	Conclusion	53

1 Introduction

La connaissance pendant longtemps considérée comme le fruit du pécher originel et source des maux de l'homme est au coeur des considérations philosophiques depuis toujours. L'Homme est en effet en perpétuelle quête de connaissance. C'est dans la nature de l'Homme de rechercher la vérité, nous sommes en effet sans cesse poussé à démontrer les causes de notre origine. Le doute existentiel est constitutif de notre essence, et nous nous sommes toujours interrogé sur les causes à l'origine de notre existence. Avons-nous réellement connaissance du monde qui nous entoure ? Qu'est ce qui me prouve que j'existe et que je suis en train d'écrire cette dissertation à cet instant ? Ne serait-ce pas mon esprit qui me trompe ? N'y a-t-il pas également un bon nombre d'artefacts qui peuvent troubler ma perception ? Comment puis-je alors distinguer une illusion de mon esprit de ce qui m'entoure réellement ? Finalement le fameux dogme de Socrate «je ne sais qu'une chose c'est que je ne sais rien» n'est-il pas suffisant pour résumer l'étendue de notre savoir ? Il paraît indéniable que je suis un sujet pensant, et si je peux me faire une opinion sur le monde extérieur, n'est-ce pas alors que j'existe ? Comme Descartes l'expose dans *Méditations Métaphysiques*, même si l'hypothèse, que nos expériences ne sont que le résultat d'un malin génie qui nous trompe, est vraie, nous ne pouvons raisonnablement douter de notre propre existence par le simple fait que nous doutons de celle-ci.

Autour du thème de la théorie de la connaissance s'articulent plusieurs questions, et la question de la nature de la connaissance est centrale au coeur de ce débat. Qu'est ce qu'une connaissance ? Sur quels objets porte-t-elle ? Quels sont les sujets qui possèdent une connaissance ? Quelles sont les conditions pour pouvoir affirmer être un sujet connaissant ? Et de quelle nature est la connaissance, s'agit-il d'un simple savoir, d'une croyance, d'une croyance fondée sur une vérité, d'une croyance qui se doit d'être démontrée et universelle ? Comment peut-on prétendre à posséder une connaissance tandis que nous sommes avant tout ignorants ?

Comment peut-on être convaincu de posséder une connaissance sur le monde et quels sont les moyens dont nous disposons pour nous forger une connaissance ? Quels sont les moyens producteurs de savoir ?

Finalement posséder une connaissance n'est-il pas équivalent à accéder au savoir ? Dans ce cas, alors quels sont les mécanismes producteurs de savoir ?

Alors que la connaissance semble reposer sur la croyance en un savoir vrai universel et justifié, comment se fait-il qu'il soit si complexe de justifier nos connaissances sur le monde et que le doute persiste toujours ?

Notre instinct humain de curiosité oscille entre l'ennui et la surprise. C'est notre trait le plus fondamental dans notre développement. C'est la raison pour laquelle le problème de la connaissance est si centrale dans les débats philosophiques. A la fois l'Homme, si il ne satisfait pas cette curiosité va s'ennuyer et décliner, à la fois c'est l'expérience qu'il a va le surprendre et le pousser à vouloir poursuivre

ses découvertes. Alors qu'il y a près d'un siècle la curiosité était un vice, aujourd'hui elle est présentée comme la vertu ultime. C'est bien que le mythe religieux du fondement de la connaissance, comme étant le fruit défendu et corrompateur de l'innocence a imprégné notre conception de la connaissance jusqu'à aujourd'hui. On peut, bien sur associer la notion biologique de l'instinct au comportement exploratoire de l'Homme. Quel est le rôle que joue notre instinct dans cette quête ? On constate en effet des réactions biologiques chez l'Homme lorsque sa curiosité naturelle semble être satisfaite. Par exemple un évènement va me procurer un frisson. Il y a bien un mécanisme biologique qui lie ma régulation biologique à ma pensée.

Afin de discuter d'une théorie de la connaissance, nous tenterons dans un premier temps de définir ce qu'est une connaissance. Pour ce faire, nous exposerons les différentes controverses à propos des conditions qui permettent d'admettre qu'un sujet possède une connaissance. Pour chacune de ces théories nous verrons quelles en sont les limites. En effet, d'après la définition largement répandue une connaissance est avant tout une croyance vraie et justifiée. Nous tenterons alors de voir à l'aide des textes étudiés si la connaissance telle que voulant être définie est réductible à un type de croyance (vraie et justifiée). A travers l'exemple de Gettier notamment, nous verrons comment il est possible de compléter cette vision sur la notion de connaissance.

Dans une seconde partie nous verrons comment les connaissances peuvent venir à notre esprit, et en quels sont les moyens producteurs de savoir.

Enfin dans une dernière partie nous montrerons combien notre connaissance est liée à notre perception du monde, et donc à notre ressenti. Nous discuterons de l'importance de la vérité d'une connaissance en tant que savoir universel ou de la vérité en tant que croyance ressentie et subjective.

2 Partie 1 : Comment se définit une connaissance et sur quels objets porte-t-elle ? Quelles sont les conditions qui me permettent d'affirmer que je possède une connaissance ?

Ce qui distingue la connaissance du savoir, c'est sa singularité, elle provient de l'esprit du sujet pensant qui la fait exister, tandis que le savoir lui est directement lié aux autres et à une croyance partagée en ce savoir. Le savoir est une tentative de formaliser pour rendre accessible à tous un certains nombres de règles acceptées comme étant absolues et universelles, celles-ci ne sont donc pas censées différer d'un individu à l'autre. Lorsque je fait un jugement par une opération de pensée pour me forger une opinion sur un objet, quelles sont les conditions pour avancer que je détiens une connaissance sur cet objet ?

2.1 La connaissance se fonde sur la croyance en un savoir universel, mais est-il possible de croire en une chose sans la connaître ?

Dans le Théétète, Platon expose une discussion entre Socrate et Théétète sur le savoir, et plus particulièrement sur ce qu'est un savant, c'est la personne qui détient le savoir. Cela relève-t-il de la vertu ou bien est-ce que la transmission de savoir peut se faire sur n'importe quel sujet pensant ? Auquel cas, le savoir n'est pas propre à un individu mais bel et bien à une communauté qui partage un ensemble de connaissances sur le monde. Platon interroge ici sur ce qu'est la science et fait la distinction entre la notion de science en tant que discipline englobant un certain nombre de savoirs-faire avec les objets sur lesquels portent la science. Il n'est pas possible de définir la science par les objets sur lesquels elle s'applique mais alors que désigne-t-elle ? Un sujet pensant, a un potentiel d'apprentissage, il est en mesure d'assimiler une certaine connaissance par l'apprentissage des savoirs, l'accès au savoir permet selon Socrate, dans le dialogue du Théétète, d'atteindre une certaine forme de sagesse, qui est relative à ce qu'on a appris. Comme le savoir est supposé être basé sur la vérité, alors plus on acquiert de savoir, plus on acquiert une connaissance vraie et juste du monde et en cela on peut dire qu'une personne savante est sage.

Les disciplines qui sont enseignées et transmises tel que les mathématiques, la logique sont des applications du savoir scientifique qui se basent sur des axiomes et nous permettent de nous fournir une connaissance vraie du monde, en ça elles nous permettent de nous construire une opinion vraie et juste du monde. Le fait est que nous partageons un socle de connaissance avec autrui, et que le fonctionnement de notre société se base sur ce principe de mutualisation du savoir, c'est pourquoi lorsqu'une autorité enseignante me transmet un savoir, j'accepte celui-ci - sans avoir besoin de m'en convaincre par l'élaboration d'une preuve quelconque -, je crois en cette règle qu'on m'a apprise, est-ce pour autant que je la connais ? Je sais que ce théorème me permet de démontrer telle ou telle

chose lorsque je l'applique pourtant je suis incapable de faire la démonstration du fait que ce théorème est toujours vrai et juste, mais je suis convaincu de sa vérité. C'est d'ailleurs Gaultier qui explique cette théorie au travers du texte, *Il n'y a pas de croyance getterisé*, lorsqu'il explique que croire en P et croire que P est vrai est différent. Si je ne comprend pas p, et que malgré tout je l'apprend, je l'accepterais comme vrai, je croirais bien que P est vrai sans pour autant le savoir vrai, alors je peux ne pas croire p même si je crois qu'il est vrai.

Est-ce qu'on peut dire que l'opinion vraie est la science ? Puisque la science est un savoir qui repose sur une connaissance scientifique du monde, c'est-à-dire, un fait, une règle qui est toujours vraie. Et connaître cette règle, la comprendre et donc y croire c'est se faire une opinion vraie sur le monde. Je peux croire en une idée, être convaincu qu'un fait est vrai et juste si l'on m'en persuade, ainsi je me ferais une opinion que je jugerais vraie sur un fait et pourtant, il se peut que ce soit faux. Les orateurs et avocats maîtrisent l'art de la persuasion et peuvent mettre les hommes dans un état de conviction quand pour autant leurs propos ne se fondent pas sur une démonstration de preuves irréfutables mais fait appel aux émotions. Et quand bien même, il arrive que nous soyons persuadés à juste titre de la vérité d'un fait, si cela ne repose sur aucune preuve mais uniquement sur la croyance que l'action s'est ainsi déroulée car un orateur m'en a persuadé, je croirais effectivement en une vérité mais pour des raisons irrationnelles et qui relèvent uniquement de mes passions. La question prend alors ici une tournure morale et éthique, est-ce que pour agir justement il faut connaître la vérité et en cas de doute et d'ignorance de la vérité alors vaut-il mieux décider de ne rien faire ou bien malgré tout se laisser guider par une intuition orchestrée par les émotions ?

Ainsi on ne peut pas dire que je possède une opinion vraie, quand je n'ai aucune preuve rationnelle de la vérité de ma croyance même s'il s'avère que cette croyance est vraie. La science pourrait alors être d'après Platon, l'opinion vraie accompagnée de raison. Or, dans le cas où je suis convaincu sans raison de la vérité d'un fait, on ne peut pas dire que mon opinion est accompagnée de raison par manque de preuves rationnelles.

Si l'on est en incapacité de recevoir une justification rationnelle ou de se forger soit même son jugement à partir d'un raisonnement rationnel, on est dans l'ignorance au sujet de cette chose, on ne peut pas dire que je connais cette chose. La science c'est ce savoir universel partagé, qui me permet à moi, de me forger ma connaissance qui se base sur des éléments de preuve vrais. Je peux donc me faire une opinion vraie à l'aide de la science. Alors grâce aux savoirs scientifiques je peux systématiquement me forger une opinion vraie et agir justement en conséquence. Cependant subsiste toujours le cas de figure où j'ignore la vérité. On peut dire que la science est un outil impartial de jugement pour décider justement des mesures à prendre, cependant elle n'est pas suffisante pour aider à l'ensemble des prises de décisions. Ce que la science me permet de connaître, c'est un savoir partagé par la communauté, mais elle ne me permet pas d'acquérir l'ensemble des connaissances sur le monde pour m'aider à prendre toutes les décisions justes. Une partie de ma connaissance est relative à mon être et à ce que je suis en tant que sujet singulier.

Nous avons bien compris ici, qu'il était possible de se fournir un savoir sur un certain nombre de disciplines, mais est-ce que posséder un savoir est suffisant pour me convaincre de la vérité de celui-ci ? Aussi je peux posséder un savoir sans pour autant en être convaincu et douter de la vérité de celui-ci. Est ce que si je sais une chose sans pourtant y croire, cela veut dire que je possède véritablement le savoir ? En fait je ne possède pas le contenu de ce savoir, donc je ne peux pas dire que je le connais, mais je sais qu'il existe cette notion. La terre est ronde, je le sais, c'est ce que j'ai appris et ce qu'on m'a dit, mais est-ce que j'y crois véritablement ? En fait pour connaître quelque chose il faut véritablement y croire, on peut savoir sans croire, mais je ne connais une chose dès lors que je suis convaincu que ce que je sais sur cette chose est vrai.

2.2 Peut-on savoir sans croire : S'il faut être convaincu par un fait pour le croire, en est-il de même pour le savoir ?

Il semble que le savoir scientifique nécessite une croyance en les règles qui régissent les phénomènes physiques décrits, Est-ce qu'une personne est de mauvaise foi si elle affirme ne pas croire en une connaissance vraie universelle ? Est-ce que tout savoir est réfutable ? Et qu'en est-il de La foi ? Il semble finalement que croire sans savoir est plus aisé.

En effet nos plus intimes certitudes ne sont-elles pas elles-mêmes fondées sur des croyances et non des connaissances ? Il semble que pour être certain d'une chose, il est possible d'y croire sans la connaître tandis que la savoir sans y croire ne conduit pas à une conviction. La certitude repose donc sur la croyance avant tout.

Le savoir est universel, c'est la science, la logique et il dépend de règles qui nous dépassent et qui sont immuables, ainsi certains faits sont indiscutables qu'on y croit ou non. Pourtant le savoir semble nécessiter la condition de croyance pour être possédé par un sujet pensant. En effet, l'acceptation d'un savoir est une condition nécessaire pour que le sujet soit sachant. Que l'on puisse croire sans bonne raison d'y croire à un fait, est une chose, mais que l'on puisse savoir sans croire semble être tâche plus complexe. Le savoir académique théorique transmis par un tiers et appris et cru à tort ou à raison par l'élève, mais celui-ci ne sait ce qu'il a appris uniquement dès lors qu'il a accepté que l'autorité enseignante transmettait un savoir avéré et vrai et qu'il est convaincu des démonstrations qui conduisent aux démonstration de ce savoir.

Il est donc discutable de dire qu'un élève qui croit à un théorème, sur la base du principe qu'il fait confiance au savoir de l'enseignant, connaît ce théorème, s'il n'a aucune connaissance de sa démonstration. Peut-on cependant dire qu'il le sait dans la mesure où il connaît l'énoncé du théorème en question et sait l'appliquer ?

Ce qu'il connaît finalement c'est l'énoncé tel qu'il est communément appris par tous, c'est donc bel et bien un savoir partagé et il paraîtrait évident de dire alors que cet élève sait ce théorème. Mais alors pourquoi ne peut-on pas

nécessairement dire qu'il en a connaissance ? Il semble bien comme on la évoqué et comme nous l'exposerons plus tard, que croire «P est vrai» et croire en P et différent, il sait donc l'énoncé du théorème et non la vérité de cet énoncé.

2.3 Peut-on réellement croire à une chose sans la connaître ? Est-ce alors une croyance avérée ?

Dans le *Théétète*, Platon donnait une définition de la connaissance comme opinion droite pourvue de raison, Gettier reformule cette définition lorsqu'il parle de croyance vraie et justifiée ; L'opinion droite est une pensée qui se base sur la vérité d'un fait, d'une preuve pour atteindre la vérité et donc se forger un jugement juste et droit. Et la raison, c'est la preuve, la justification de cette opinion forgée.

C'est pourquoi, Julien Dutant s'étonne d'une apparition du problème de Gettier si tardive, alors que l'ensemble des éléments pour formaliser le problème était déjà présents depuis Platon.

Alors est-ce que c'est parce que la définition même de connaissance aurait changée depuis ou bien est-ce parce que le problème de Gettier est trop spécifique à une définition bien précise de la connaissance ou bien de la justification ?

La raison apparente est, selon Dutant, le fait que les philosophes antérieurs ont ignorés ce problème car ils avaient une définition exclusive des cas de Gettier. Ainsi ce problème n'est pas apparu.

Quelle définition avait-il pour que celle-ci exclue d'emblée le problème de Gettier ?

Pour les philosophes antérieurs, la conception des conditions à remplir pour connaître était que lorsqu'un sujet connaît, c'est qu'il a une idée infaillible de la vérité. Mais pour connaître, si l'on requiert une justification de vérité infaillible on ne peut pas considérer la vision scepticiste.

Pour justifier la raison qui permet de résoudre le problème de Gettier, Dutant expose la théorie de l'Ur-fondationnalisme. C'est parce que cette théorie a finalement chuté, que le problème de Gettier est apparu. L'Ur-fondationnalisme ne peut résister au problème de l'induction sur une autre connaissance. Ce qu'il appelle Ur-fondationnalisme, c'est la connaissance ainsi définie « toute connaissance est une croyance de base infaillible ou déduite d'une autre connaissance. »

Une connaissance peut ainsi, soit être une croyance de base qui ne peut pas être fautive, soit être une croyance déduite d'une autre connaissance. Pourtant les déductions se basent sur des phénomènes physiques qui constituent des règles mais dont on ignore les causes qui justifient leur existence. Par exemple, Newton utilise la gravitation pour expliquer des phénomènes mais assume ne pas savoir expliquer la cause de cette gravitation. Dans la philosophie expérimentale, les conclusions sont tirées des phénomènes observés, puis ils sont généralisés par induction. Mais pour autant, Newton considère bien avoir prouvé les lois du mouvement. Il a puis déduire à partir d'une induction (selon sa conception de la connaissance).

2.4 La connaissance est-elle subjective? Peut-on enseigner des qualités individuelles telle que la vertu par la science?

Ce qui nous interroge finalement c'est de savoir, si la connaissance est subjective et relative à un individu, car le savoir semble être objectif et donc transmissible tel quel d'un individu à un autre. Comme l'opinion vraie est enseignable, et qu'en soit, savoir la vérité, permet de se faire un jugement plus juste et plus vrai du monde, on peut dire que cela nous rend vertueux. Alors dans *le Ménon 1* de Platon, on se demande si il est possible ou non d'enseigner la vertu.

Soit elle est possiblement acquise par apprentissage, et par la pratique soit elle vient naturellement aux Hommes.

Si l'on est savant, c'est-à-dire si on a appris les objets de la science, et qu'on en maîtrise le contenu, cela veut-il dire que nous sommes plus vertueux et avons acquis une certaine sagesse?

La vertu en soit, est-elle une qualité qu'il est possible d'enseigner? Si elle résulte de l'apprentissage de savoir se forger une opinion juste, alors elle n'est peut-être pas directement enseignable en soit. Dans le dialogue écrit par Platon entre Socrate et Ménon, il dit que la vertu est particulière et que chaque individu en possède une bien spécifique selon ses caractéristiques. Je peux sûrement apprendre ce qu'est la vertu, selon une définition et me forger une connaissance sur le principe de la vertu mais est-ce que c'est suffisant pour dire que je possède moi-même la vertu?

Si j'ignore ce qu'est la vertu, est-ce que je peux prétendre à en connaître la nature? Par les dires de Socrate, Platon illustre son propos en prenant l'exemple de Ménon; si l'on ne connaît pas la nature de la nature, peut-on savoir quelles sont ses qualités. En effet, le savoir semble nécessiter une connaissance pour se convaincre de ce que l'on sait sur l'objet de notre apprentissage.

La difficulté est d'ici pouvoir définir ce qu'est la vertu pour prétendre avoir connaissance de la vertu. Pour la connaître, il faudrait non seulement savoir ce qu'elle est, - c'est-à-dire en donner une définition - mais également pouvoir prétendre la posséder.

Dans un premier temps Ménon, la désigne comme étant singulière donc comme étant différente selon le rôle et la fonction qu'exerce l'individu dans la société. Cela ne permet pas donc de définir la vertu de manière général, on en connaît que des formes particulières et propres à une personne.

Platon au travers de cet échange entre Ménon et Socrate, tente alors de trouver ce qu'il y a de commun entre chacune des vertus particulières qui existe pour en forger une définition plus générale.

Finalement ce qui ressort de chaque vertu, c'est cette notion de sagesse et de justice. Peu importe comment se manifeste une vertu, quelle que soit l'action exercée avec vertu, le point commun de chacune c'est que cette action est faite justement et avec sagesse. Donc le dénominateur commun de la vertu pour toute personne c'est la sagesse et la justice, ainsi tous les hommes sont vertueux, de la même manière par la possession de ces deux qualités. Quand bien même nous avons établis que chaque homme avait une vertu différente,

elles ont toutes en fait une même caractéristique. Pourtant alors selon le statut et la place dans la société on voit bel et bien comme on l'a dit que les vertus s'expriment différemment selon qu'il s'agisse d'un enfant, un vieillard ou une femme. Finalement posséder une vertu, c'est que dans chaque action une des parties de la vertu s'exprime.

Mais est ce rigoureux de la définir uniquement par ces parties, la vertu n'est elle que la somme de ces caractéristiques-là ? A nouveau, Platon fait s'interroger Socrate et Ménon sur quels sont les hommes vertueux. Il pose alors l'hypothèse de la réminiscence des âmes immortelles qui auraient vécues plusieurs vies puis oubliées l'apprentissage dans chacune. Ainsi de cette manière la vertu reviendrait par souvenir. Et l'apprentissage alors ne serait plus qu'un exercice pour se rappeler des connaissances antérieures déjà vues dans une autre vie.

En prenant cette hypothèse on est alors en mesure de dire que de la même manière que le reste la vertu ne s'apprend pas car elle est déjà en chaque homme.

Mais alors lorsque nous nous trouvons dans une situation d'ignorance cela veut dire que nous ne sommes pas capables de nous remémorer ce que nous avons appris. Nous sommes bel et bien poussé par le désir de savoir.

Finalement on retourne à la même question qui est de savoir si il est possible d'enseigner la vertu. La vertu telle qu'elle a été défini au préalable n'a ni maître ni disciple, ainsi elle ne peut être enseignée. C'est bien parce qu'elle ne peut être enseignée, qu'il n'y a aucun maître et par conséquent sans maître pas de disciple non plus. Platon insiste finalement sur le fait que la science ne doit pas être le seul guide de nos actions et peu importe si l'on possède une opinion vraie car elle est justifiée par une preuve scientifique, ce qui importe c'est de posséder l'opinion vraie pour être dans la sagesse. Pourtant la nécessité de formaliser les savoirs dans une optique de vertu à destination de l'ensemble des citoyens semblent nécessaire, et dans ce cas on peut dire qu'il existe des dispositifs garantissant et préservant la vertu. En rendant le système propice à une bonne application des valeurs de justice..

2.5 Mais si certains savoirs ne sont pas démontrables alors suis-je légitime à y croire ? Je peux croire en certaines choses sans les connaître véritablement ? *Nozick Gettier, la connaissance est-elle une croyance vraie justifiée ?*

Quelles sont finalement les conditions de la connaissance qui me permettraient d'avancer que je puisse croire en telle ou telle proposition ?

Dans le texte, *Les conditions de la connaissance* de Robert Nozick, l'objectif est d'ajouter des conditions supplémentaires aux conditions suivantes ;

- P est vrai (condition causale)

- S croit que p

Afin qu'il y ait connaissance, il est nécessaire que chaque condition soit nécessaire sinon cela ne constitue pas une instance de connaissance.

D'abord il traite des conditions traitants de cas ordinaires (de connaissances

et de non connaissances), puis de la manière dont ces conditions s'appliquent à des cas plus ardu.

La condition causale «P est vrai» ne se prête pas aux type de connaissances de nature éthique et mathématique. La difficulté est de spécifier quelle est la connexion causale requise. Si on reprend l'exemple de Robert Nozick d'une personne qui flotte dans un tube, et dont sa croyance se fonde sur une stimulation au cerveau qui le force à croire qu'il flotte dans un tube, alors le fondement de sa croyance est erroné, la cause qui provoque sa croyance est une tromperie. Tout en ignorant ce qui l'entoure, il croit qu'il flotte dans un tube et il s'avère par ailleurs qu'il est vrai qu'il flotte dans un tube, ainsi sa croyance est vraie mais pour autant on ne peut pas dire qu'il a la connaissance de flotter dans un tube, car il ne sait pas réellement - au sens du savoir tel qu'on l'a défini - qu'il flotte dans un tube. Cependant il pense bien qu'il flotte dans un tube, alors il en a la croyance.

Il n'en a pas le savoir mais la croyance. Nous disions précédemment, qu'il fallait croire pour connaître et non nécessairement pour savoir. Mais pour connaître il faut et savoir et croire.

Comment peut-il vérifier, si cette croyance qu'il a de flotter dans un tube est vraie? Il ne peut véritablement pas savoir ce fait vrai, car ce qui cause sa croyance est une illusion. "P est vrai" ne semble en conséquence pas être une condition suffisante avec "S croit que P" pour qu'il y ait connaissance.

Robert Nozick nous expose également, la condition contrefactuelle qui est la suivante;

- Si P n'était pas vrai alors S ne croirait pas que P
- Non -p -j non (S croit que p)

Cette condition contrefactuelle est liée à la causale; en effet la causale est la condition qui cause et provoque la croyance, elle est nécessaire pour déclencher la croyance. Le fait que P cause la croyance est nécessaire pour que la personne ait la croyance. C'est à dire qu'il faut bien que P soit vrai pour que le sujet S croit P, donc la condition contrefactuelle énoncée ci-dessus est bien satisfaite par rapport à ces conditions. S ne croirait pas que P, si P n'était pas vraie, d'où la nécessité de «P est vrai». Si la condition contrefactuelle est également satisfaite elle n'est pourtant pas équivalente : la causalité, elle, indique la connaissance parce qu'elle agit d'une façon qui rend vraie la contrefactuelle. En revanche que la contrefactuelle soit vraie, n'a pas d'influence sur la causale. "P est vrai", ne dépend aucunement de la véracité de la contrefactuelle. La véracité de la proposition contrefactuelle ainsi que la non véracité de sa négative est vérifiée.

L'intérêt d'utiliser la contrefactuelle est notamment d'exclure les contre-exemples. Par exemple, si on prend deux personnes dans un bureau, et que je crois qu'une personne en particulier possède une Ford, et pourtant il s'avère qu'en ce moment c'est faux mais que l'autre personne en possède une. Il y a donc une croyance vérifiée, ainsi formulée "je crois qu'une personne sur les deux, dans ce bureau, possède une FORD" mais cette croyance ainsi formulée est partielle car non précise. Il y a bien une limite dans la définition d'une connaissance telle qu'étant simplement une croyance vraie et justifiée alors. Si on applique la contrefactuelle à ce contre-exemple, on voit bien que, la proposition «S'il n'était

pas vrai qu'une personne sur les deux possède une Ford alors je n'y croirais pas» est fausse car la raison qui me justifie à croire que quelqu'un possède une Ford est fausse dans cet exemple. En effet, je pense à tort ou à raison qu'il s'agit d'une personne sur les deux en particulier. Donc peu importe la véracité du fait qu'une personne en possède une, si c'était faux et qu'aucune n'en possédait je continuerais de croire qu'une personne sur les deux en possède une.

La conditionnelle contrefactuelle suivante ; «Si P était vrai alors Q aussi», signifie véritablement non pas que P implique Q, mais bien que lorsque P est réalisée alors dans cette situation, Q serait aussi réalisé. On raisonne ici en terme de « Mondes possibles ». En fait, une chose est vraie lorsqu'elle est vraie dans tous les mondes les plus proches de l'actuel. «La contrefactuelle est vraie quand (en gros) dans tous les mondes où P est vrai les plus proches du monde actuel, Q est vrai aussi.» Si on prend l'exemple de la situation suivante dans laquelle Henri identifie une grange en roulant, Henri qui par ailleurs a une bonne condition visuelle, et en faisant l'hypothèse que dans cette région il existe de fausses granges alors il paraît évident de dire que l'on ne peut pas dire que « Henry sait que c'est une grange » à moins qu'on ajoute les raisons pour lui permettre de croire que ce n'en est pas une fausse,

A présent si on se met dans le cas où il n'y a plus de fausses granges mais, qu'il y a eu autrefois/ Est ce qu'alors on peut dire qu'il puisse s'agir d'une grange en papier machée? *A priori non*. On a P l'énoncé où la grange est une véritable grange et Q l'énoncé où celle-ci est une grange en papier maché.

Dans le premier cas, on considère qu'il y a des granges en papier mâché autour. Alors la conditionnelle «Si P était faux, Q serait vrai (pourrait l'être)» est réalisée car la personne croit toujours P (véritable grange). La contrefactuelle, si je n'ai pas "une véritable grange qui est vrai" alors je n'ai pas "S qui y croit". Il croit toujours en P, malgré que P soit faux. Ce qui contredit la réciprocity de la contrefactuelle; il est impossible, du fait de la Perception, de juger de la fausseté de la grange, la personne continue de croire qu'elle est fausse (du fait des hypothèses de base posées sur l'existence de papier maché qui instaurent un doute dans la croyance du sujet.) « Si je n'ai pas une vraie grange alors je n'ai pas, S ne croit pas que la grange est vraie ». Il ne peut aucunement savoir que la grange est véritable.

Dans le second cas, il considère que des granges en papier maché sont dans d'autres pays : même si la proposition que « la grange est vraie» est vérifiée, la proposition "la grange est en papier maché" ne serait pas vérifiée dans ce cas. Il se peut bien que la personne sache que la grange est une vraie. Le fait que la grange est en papier maché peut ou ne pas être vrai lorsque que la grange n'est pas vraie.

Si on reprend à présent, l'exemple de la personne dans la cuve, celle-ci ne sait pas non plus qu'elle y est, et la vérité de sa position car sa croyance n'est pas sensible à la vérité. En effet sa croyance est sensible à une tromperie due à une stimulation dans le cerveau qui pourrait tout aussi bien lui faire croire autre chose que la vérité. Ces exemples sont donc comparables même si dans la cuve, on modifie directement la perception de l'intérieur de l'esprit et non par des artefacts extérieurs.

La condition contrefactuelle telle qu'exposée par Robert Nozick, signifie que si je n'ai pas une proposition fausse alors je n'ai pas quelqu'un qui ne croit pas cette chose fausse. Pour aucun fait faux, il apparaît évident que personne n'ai de croyance sur ce fait et donc personne ne croit pas que cette chose est fausse. Il ne peut y avoir quelqu'un qui ne croit pas qu'une chose est fausse si je n'ai rien de faux.

Ici, la croyance est sensible à la fausseté de la proposition P (grange vraie) mais on ne sait pas comment la croyance en P est sensible à sa vérité.

En reprenant l'exemple de la personne dans la cuve ; il n'a pas la connaissance de sa situation propre (il ne sait pas qu'il est dans la cuve) car sa croyance n'est pas sensible à la vérité. Sa croyance dépend de sa perception, de ce qu'on lui fait croire par stimuli et non de la perception réelle. Bien qu'elle est causée par un fait (il est dans une cuve) qui est le contenu de sa croyance, il n'est pas sensible au fait en soit (être dans une cuve) mais au stimuli.

Il pourrait donc croire n'importe quoi, n'importe quelle croyance indépendante de la réalité. Sa croyance n'est pas fondée sur un retour sensoriel réel, mais sur un retour sensoriel factice, indirectement lié à la situation dans laquelle il se trouve. Bien qu'il perçoive un stimuli qui est réel, celui-ci n'est pas la conséquence de la situation réelle.

Les conditions, (1) «P est vrai» et (2) «S croit que P» disent que P est vrai et que le sujet y croit. Mais alors quel est le lien entre les deux ? La croyance en P est-elle sensible à la véracité de P ?

A présent, il ajoute la conditionnelle ; Si p était vrai alors la personne y croirait. (4) p- \rightarrow S croit que p

P est vrai et S y croit, si on ajoute alors la condition où, «si P était vrai alors S y croirait», il s'agit de la condition essentielle comme l'appelle Nozick ; elle fait le lien entre les deux propositions.

Il existe bel et bien un lien entre la réalisation d'une chose et de ce qui a causé la précédente réalisation. Nozick prend l'exemple du photon émis dont la trajectoire se poursuit vers la gauche. On peut donc faire l'hypothèse par induction que la loi physique qui régit la trajectoire du photon est la suivante, lorsqu'un photon est émit alors il effectue une trajectoire qui va vers la gauche.

La vérité de ces deux propositions est insuffisante pour que la contrefactuelle (si P n'était pas vrai, S ne croirait pas que P) soit vérifiée

(4) Est vrai quand une personne a la croyance de P vrai dans le monde actuel mais également dans les mondes proches où P est vrai elle y croit aussi.

Dans l'exemple de la cuve il n'y a pas la condition (4). Si il était vrai qu'il était dans une cuve, il y croirait (cette règle ne s'applique pas ici, car sa connaissance résulte d'un stimuli qui peut faire croire n'importe quoi et donc ne se fonde pas sur la vérité, si c'était vrai ou faux il y croirait ou pas).

L'hypothèse suivante peut être formulée : si dans le monde actuel, il y a une personne dans la cuve stimulée à se croire dans la cuve, quelles contrefactuelles seraient alors vraies ? **Elle n'est pas vrai ici que si elle était dans la cuve, elle le croirait mais ce qui est vrai c'est ; que si elle était stimulée à le croire alors elle le croirait.** Ce qui est vrai c'est « Si j'étais stimulée à croire que je suis dans la cuve alors je le croirais. »

Mais dans les mondes proches où la personne est dans la cuve, elle n'y croit pas sans qu'on lui instille la croyance. Par conséquent la condition «Si elle était dans la cuve elle y croirait» est fausse. Alors elle ne sait pas qu'elle est dans la cuve, sa croyance n'est pas une connaissance quand bien même elle est vraie.

A présent, Robert Nozick nous expose le cas de figure où la condition «si il n'y avait pas, P n'est pas vrai, alors personne ne croirait que P» est bien satisfaite en même temps que la condition «P est vrai».

Pour réunir la satisfaction de ces deux conditions, il prend l'exemple suivant de Gilbert Harman, de l'annonce de la mort d'un dictateur dans un pays. Dans un premier temps, on annonce la mort du dictateur à l'ensemble du pays, par le biais des médias. Dans un second temps, l'information est démentie.

Il se trouve que tout le monde n'a pas reçu toutes les informations. Les personnalités qui ont entendu la seconde information comme quoi la mort du dictateur était une information démentie ont suspendu leur jugement¹ Il se trouve par ailleurs qu'une personne n'a pas entendu la seconde information et qui alors continue de croire en la vérité de la première information. Donc au moins une personne dans ce cas là, croit que le dictateur est mort. Et en fait il s'avère que celui-ci est véritablement mort. L'information qui était erronée n'était donc pas la première mais bel et bien la deuxième qui démentait la première.

Voilà comment on parvient à faire en sorte que les conditions (1) et (3) soient en même temps satisfaites ; on a bien à la fois P, et s'il n'y avait pas P qui était vrai alors il n'y aurait pas personne ne croit P.

En effet il n'y a pas P faux et alors il n'y a pas non plus personne ne croyant en P. Même si la raison pour laquelle la personne croit en P, n'est que P n'est pas faux mais simplement qu'il n'a pas entendu la seconde information.

Pourtant peut-on dire qu'il connaît la vérité ? Car vraisemblablement dans ce monde-ci on considère qu'on croit aux informations entendues, alors dans le cas où comme les autres il aurait entendu cette information, il aurait cessé de croire la première sur la prétendue mort du dictateur.

Autrement dit, la règle "si j'entend la fausse information alors j'y crois" est vérifiée dans ce monde. Donc la conditionnelle (4) «si P était vrai alors S y croirait» est également vérifiée, avec P «quelqu'un entendant une fausse information il y croit», donc si ce P là est vrai, S y croit d'après la règle de ce monde.

Dans ce monde alors la croyance se base sur les informations transmises par les médias, que l'information soit vraie ou fausse peu importe. Ainsi ce n'est pas parce que P est vrai qu'on y croit, mais parce qu'on entend l'information que P est vrai, donc la condition (4) que si P était vrai alors S y croirait n'est pas satisfaite.

Ainsi d'après cette théorie, les conditions 3 et 4, sont reliées aux deux premières conditions, sous la forme suivante ;

(1) P vrai

1. la source d'information étant de même nature que la deuxième, il est discutable de dire que les auditeurs prendront encore une fois pour argent comptant l'information diffusé, mais dans le bénéfice du doute, ils croient à la seconde information sur l'erreur de la première.

- (2) S croit P
- (3) Non (P vrai) alors Non (S croit P) Si P n'était pas vrai, S ne croirait pas que P,
- (4) (1) implique (2)

Le savoir est une croyance véridique et il faut à la fois que la condition "le sujet croirait véridiquement et ne le croirait pas à tort" soit satisfaite. Le sujet a une croyance vraie, mais il l'a aussi contrefactuellement, (si P n'était pas vrai alors il ne croirait pas P). Ainsi comme le résume bien Robert Nozick, "Savoir que P, c'est être quelqu'un qui le croirait si c'était vrai, et ne le croirait pas si c'était faux".

Pour compléter rigoureusement cette théorie, il faut veiller à traiter tous les cas de figures. En effet il est également possible que quelqu'un ait des croyances contradictoires : son état de croyance doit se fixer par rapport à la vérité de P. Si ce sujet aux croyances contradictoires remplit trop facilement la condition (4), alors il faut la réécrire, ainsi : P vrai implique [(S croit que P) **et** non (S croit que non P)], de telle sorte à ce que lorsqu'il y ait P alors S y croit et il n'y a pas S qui ne croit pas qu'il n'y ait pas P. Ainsi on exclut ce cas de figure du sujet aux croyances contradictoires, en précisant cette condition, qu'il ne peut en même temps croire en P et ne pas y croire, s'il y croit c'est bien qu'il n'y a pas S qui ne croit pas en P.

2.6 Quelle est l'importance du problème de Gettier ? *Gettier* Dutant La croyance vraie est-elle suffisante pour qu'un sujet soit connaisseur ? Une croyance en une proposition vraie ne nécessite-t-elle pas aussi une justification pour être une véritable connaissance ?

Dans le texte d'Edmund L. Gettier, *Une croyance vraie et justifiée est-elle une connaissance ?*, celui-ci énonce les plusieurs tentatives réalisées pour énoncer quelles sont les conditions nécessaires et suffisantes à ce que quelqu'un connaisse une proposition donnée.

Il y expose donc les différentes formulations retrouvées selon les auteurs. Pour la plupart les conditions pour qu'un sujet S sache P sont les suivantes ; la vérité de la proposition P, la croyance/la certitude en P et le fait que le sujet soit justifié/ait de bonnes raisons/ait le droit de croire en P.

Ainsi la première manière de formuler est la suivante :

- 1) S sait que p si et seulement si ;
- a) p est vrai ;
- b) S croit que p ;
- c) S est justifié à croire que p ;

La seconde manière de formuler par Chistholm est la suivante :

- 2) S sait que p si et seulement si ;
 - a) S accepte p ;
 - b) S a de bonnes raisons (Evidence) de croire p
 - c) p est vrai.

Et enfin Ayer le formule ainsi :

- S sait que p si et seulement si ;
 - a) P est vrai ;
 - b) S est sûr que P est vrai
 - c) S a le droit d'être sûr que p est vrai

Selon Gettier la première façon est fautive, les conditions sont insuffisantes pour garantir la vérité de la proposition S sait que P.

La condition «S est justifié à croire que P» est équivalente à «S a de bonnes raisons (Evidence) de croire P» et «a le droit d'être sûr que P est vrai» dans la deuxième et troisième formulation. Ainsi Gettier considère que les trois sont fautive de cette manière. En effet les limites sont les suivantes, dans la première proposition le sens du terme "justifié" interroge car il apparaît qu'on puisse être justifié à croire une chose sans que pour autant elle soit vraie. Bien sûr, dans ce cas-ci la condition que cette chose soit vraie est bien présente, mais le fait qu'on soit justifié à y croire n'est pas lié à sa vérité nécessairement.

Pour démontrer sa thèse, Gettier expose deux cas de figure dans lesquels il est possible que les conditions de la première proposition soit vérifiées quand bien même S ne connaît pas P.

D'abord il prend l'exemple de Smith et Jones candidats à un emploi. tel que dans la seconde formulation de Christholm, ici Smith a de bonnes raisons en faveur de «Jones est celui qui sera embauché, et Jones a dix pièces dans sa poche». Les raisons pour lesquelles, Smith a de bonnes raisons en faveur de cette proposition sont qu'il sait que Jones a 10 pièces (il les a comptées) et que le directeur lui a dit que ce serait Jones qui serait embauché. Donc la proposition conjonctive semble bien plausible, Jones a de bonnes raisons d'y croire. Logiquement cette proposition implique la suivante : «La personne qui sera embauché a dix pièces dans sa poche». On peut donc croire cette déduction sans problème car on a précédemment accepté la proposition dont elle découle, sur la base d'une croyance "justifiée" au fait que Jones sera embauché et a dix pièces. Ainsi Smith est justifié à croire que la déduction qu'il en tire est vraie. Pourtant, si on prend le cas de figure où ce n'est pas Jones qui est embauché mais Smith et que lui même a dix pièces dans sa poche, alors la déduction précédemment faite tient toujours, il est toujours valide que «la personne qui sera embauché a dix pièces dans sa poche», mais elle ne repose plus sur sa croyance justifiée en la précédente proposition sur le fait que Jones qui a dix pièce aurait été embauché. Nous nous retrouvons bien alors dans le cas où l'ensemble des conditions sont vraies, sa croyance est bien justifiée par de bonnes raisons, la

déduction qu'il en tire est vérifiée et pourtant peut-on dire qu'il sait que P ? Est ce que Smith sait que la personne qui sera embauché aura dix pièces dans sa poche ? Il semble que par un heureux hasard de circonstances, il voit juste et sa croyance se vérifie mais il ne s'agit pas de sa croyance initiale qui précise bien qu'il s'agit de Jones et non de lui.

Cet exemple démontre bien, que les trois conditions telles qu'établies dans les trois énoncés sont insuffisantes pour fonctionner dans tous les cas de figure.

A présent, il prend un second exemple, cette fois-ci Smith a de bonnes raisons en faveur de la proposition suivante «Jones possède une Ford». Puis il formule trois proposition sur la base de l'ignorance complète de ce que peut bien faire Brown, un autre ami à lui.

«Ou bien Jones possède une Ford, ou bien Brown est à Boston»

«Ou bien Jones possède une Ford, ou bien Brown est à Barcelone»

«Ou bien Jones possède une Ford, ou bien Brown est à Brest-Litovsk»

Pour chacune de ces propositions il peut logiquement les inférer sur la base de la première «Jones possède une Ford» car il a de bonnes raisons de croire en cette première.

Si à présent on considère que ce qui se réalise véritablement c'est le fait que Jones ne possède en fait pas de Ford et que Brown est à Barcelone. ainsi la proposition «Ou bien Jones possède une Ford, ou bien Brown est à Barcelone» se trouve être vraie, pour autant la justification de sa croyance se basait sur le fait que Jones possédait une Ford et qu'il avait toute les bonnes raisons en faveur de cette proposition.

Au travers de ces deux exemples, on comprend bien les limites de ces conditions précédemment exposées pour établir la vérité du fait que S sache P. Ces conditions ainsi réunies quand bien même réalisées peuvent conduire à une non vérité de la proposition S sait que P. Elles sont insuffisantes² pour établir une instance de connaissance rigoureuse.

Mais finalement en quoi ces contre-exemple ont une importance dans notre quête de vouloir définir rigoureusement ce qu'est une connaissance ? Nous souhaitons voir ici quelles étaient les conditions nécessaires pour avoir le droit de dire que je connais une chose. Peu importe ces conditions si au final, je sais ce qu'est la connaissance et dans quels cas je connais ou pas. Mais si je ne connais pas les conditions pour obtenir une connaissance c'est aussi que je ne peux pas me permettre de dire que je connais, et je peux douter de ce que je connais. L'acte de connaître dépend de certaines conditions que je me dois de connaître pour avoir le droit de dire que j'ai connaissance d'une chose.

2. Car ces propositions d'exclusions, ne raisonnent que sur la base d'une des deux vérités, en l'occurrence sur la possession de la Ford. On ne possède aucun élément pour connaître la localisation de Brown et pourtant la proposition telle que formulée nous semble juste. Alors qu'on sait bien qu'il est faux de dire, Brown a une Ford donc il n'est ni là, ni là. Je peux dire n'importe quelle absurdité dans la seconde partie de la proposition exclusive et cela fonctionne en logique sémantique.

Dans un autre texte, *Pourquoi le problème de Gettier est-il si important ?* Julien Dutant expose en quoi justement le problème que l'on vient d'exposer est important pour la philosophie de la connaissance.

2.7 Si je me trompe et que ma croyance s'avère vraie, alors s'agit-il malgré tout d'une connaissance ou bien d'une croyance infondée ?

De la même manière que d'autres problèmes sceptiques traditionnels, ce problème interroge sur les fondements de la connaissance. Il reprend donc le même principe que dans le problème de Gettier, à travers cette fois-ci l'exemple du mouton vue par la bergère. Alors que ce mouton est faux, car c'est en fait un rocher qu'elle voit au loin, il s'avère qu'il y a vraiment un mouton derrière ce rocher. Bien qu'elle se soit trompée et que sa croyance se base sur une erreur, elle a raison de croire qu'il y a un mouton. La proposition il y a un mouton au loin est vrai.

En reprenant nos conditions précédentes a-t-on « S sait que P » qui est vérifié ? La bergère sait-elle qu'il y a un mouton ? Les conditions (i) P est Vrai ; (ii) S croit que P³ ; et (iii) S est justifié (objectivement) à croire que P sont bien vraies, mais on doute à juste titre que la bergère sache qu'il y ait un mouton.

Il précise donc dans cette théorie les clauses suivantes aux conditions (i) et (ii) ; il faut que P soit une proposition de base dans le contexte C, et que S la considère comme justifiée dans ce contexte. Aussi les conditions (i) et (ii), P vrai et S y croit doivent être conjointement nécessaires et suffisantes pour que S sache P. Aussi, dans le cas de figure où P n'est pas une proposition de base dans le contexte C, il faut ajouter la troisième condition que S soit objectivement justifié à croire P.

Il précise donc de quelle manière S peut être objectivement justifié à croire P ;

- D'abord il existe un ensemble de raisons "Eri" tel que S sait que les éléments « membres » de l'ensemble "Eri" sont vrais, et cet ensemble fournit des raisons (en suffisance) en faveur de P⁴.

- Aussi il n'y a pas d'ensemble de raisons "Esi", qui soit vrai et contredise P. Aussi il n'y pas d'ensemble de raisons "Esi" dont S arrive à découvrir la vérité, ou la connaisse préalablement. - S ne croit pas qu'il y a quelque "Esi" qui valide l'affirmation ci-dessus (Il est justifié à ne pas y croire) - si la croyance de S en P est se fonde sur le fait que P, ou que les raisons "ri", alors le sujet concerné sait P ou "ri". Sa connaissance est relative à une condition de « sécurité » selon laquelle, on ne peut savoir que lorsqu'il n'y a pas d'erreur possible et donc qu'il est difficile de se tromper.

3. [si P est une proposition de base dans le contexte C, et S la trouve justifiée en étant dans C] [si P non basique alors (iii)]

4. "Pour ces raisons suffisantes en faveur de P, il ne faut aucune raison superflue ou en faveur de non P, aussi S ne peut pas croire qu'il en aille autrement, étant en fait justifié à croire que chacune des raisons ri a une force évidentielle."

Dutant résume la situation ainsi par rapport au consensus sur la connaissance, à savoir «la connaissance est soumise à une condition dite de sécurité selon laquelle, en gros, on ne sait que lorsqu'on n'aurait pas pu facilement se tromper.» [Julien Dutant, 2008, *Pourquoi le problème de Gettier est-il si important ?* p. 65]

Nous basculons ici dans une conception modale et non plus dans une conception évidentielle. Dans cette vision les raisons sont liées à des faits plutôt qu'à des idées⁵.

Dans un premier temps, Dutant expose le problème de Gettier et justifie son apparition tardive.

Il part du constat qu'il y a des choses que l'on sait de toute évidence et d'autres qu'on ignore totalement. On sait des évidences telles que «personne n'aime être bousculé» mais on ignore également beaucoup de choses tel que le nombre de navets qui ont été mangés dans le monde la semaine dernière. Pour lui, il est important de prendre des exemples aussi anodins soient ils pour illustrer la théorie de la connaissance et non pas uniquement de s'attarder sur des problèmes plus nobles (il qualifie le traitement unique des problèmes nobles d'élitisme épistémique). Bien au contraire les connaissances ordinaires sont elles universelles d'où l'intérêt de traiter celle-ci dans une recherche de la connaissance. En effet les anciens grecs aussi pensaient savoir ce qu'ils avaient fait dans leur semaine. C'est pour cette raison que prendre des cas de connaissances ordinaires est pertinent dans une tentative d'élaborer une théorie de la connaissance.

Il rappelle la conception « traditionnelle » de la connaissance comme étant une croyance vraie et justifiée :

Une connaissance comme précédemment discutée est au moins une croyance vraie. S'il n'est pas le cas que Jean croit Pierre mort alors Jean ne le sait pas. Et s'il le croit vivant alors il ne le sait pas non plus (car c'est faux qu'il soit vivant, il est véritablement mort).

La croyance équivaut en fait à dire qu'une chose est vraie sans que cela s'oppose au savoir. Car on peut croire à une chose sans la savoir comme on l'a dit et également on peut n'avoir jamais pensé à une chose et lorsqu'elle nous vient à l'esprit, alors on peut la tenir pour vraie, quand bien même nous n'avions pas ce savoir au préalable. C'est l'usage que l'on fait du terme « croyance » en philosophie de l'esprit contemporaine. Il correspond à l'usage de *credo* et ses variantes chez Descartes.

Par soucis de simplification et de rigueur, Dutant décide de prendre le sens de vérité à minima, c'est-à-dire que la croyance en la mort de Jacques-Yves Cousteau signifie strictement que sa mort est vraie. Dire que la croyance que le Cenovis est délicieux est vraie revient à dire que le Cenovis est délicieux.

Mais avoir une croyance vraie est insuffisante pour savoir ! Par exemple on peut croire que l'on va gagner au loto et il s'avère que l'on gagne, donc il est

5. Dans la conception traditionnelle, une pensée est la raison d'une autre pensée (par exemple, "il me semble qu'il pleut" et "il pleut"), alors que dans la conception modale une pensée se produit en liant avec un fait : ainsi la pensée « il me semble qu'il pleut » se produit quand le fait "il pleut" est avérée.

vrai que l'on va gagner, on a bien une croyance en une chose vraie puisque cela s'est réalisé. Pourtant on ne dit pas que l'on savait que l'on allait gagné, mais simplement qu'on y croyait. En effet il n'y avait aucun élément suffisant pour se permettre de dire que l'on savait, mais on avait la conviction de gagner, que cela se réalise par la suite ou pas d'ailleurs⁶.

Ceci-dit dans cet exemple, il se trouve qu'en plus c'est arrivé, alors c'est devenu vrai. Mais c'est bien une réalisation qui s'est faite après que j'ai exprimé ma croyance, il n'y avait aucune raison rationnelle pour fonder cette croyance, elle n'est donc pas justifiée. Pourtant d'après les propositions classiques, une des conditions nécessaires pour se permettre de dire que S sait P, est la justification en la croyance, il faut avoir de bonnes raisons, or ici il n'y en a pas. Une croyance non justifiée en une vérité peut donc arriver et constituer une instance de vérité mais en aucun cas une connaissance, ni un savoir. Bien que comme on le disait dans notre première partie, pour qu'il y ait connaissance il faut qu'il y ait *a minima* conviction, on peut être convaincu sans connaître. Voilà donc un des premiers exemple qui conduit à nous faire croire qu'il faille que les croyances soient, non seulement vraies mais également justifiées pour être des connaissances.

A présent, Dutant tente de montrer quelles sont les raisons qui me poussent à croire que ma croyance est justifiée et comment elles sont liées avec la véracité de ma connaissance, il nous expose notamment la conception faillibiliste des raisons

Une raison de croire ou de connaître, peut être une autre connaissance. Ce sur quoi se fonde une connaissance peut être, elle même, une connaissance. En effet, Pierre sait qu'il a gagné et à raison, il est justifié de savoir qu'il a gagné car il l'a lu dans le journal. Cette information lue dans le journal est également une connaissance, il apprend par la lecture une information qui est vraie car dans le journal et donc il sait cette information.

La raison de sa connaissance est ici une autre connaissance mais peut on également fonder sa croyance sur d'autres raisons telle que l'expérience de perception sensorielle ou encore la raison de l'évidence? Qu'est-ce qui nous permettrait de dire qu'une raison est bonne? Ce qui est important ici c'est que la raison soit bonne pour permettre de savoir et ça peu importe que cette raison n'implique pas la vérité de la croyance. Une raison implique logiquement P, si et seulement si, la raison et (non P) sont autocontradictaires.

Par exemple la proposition r «Pierre a deux enfants» est la raison qui implique la proposition P «Pierre a des enfants». On a bien r et (non P) qui sont autocontradictaires; Pierre a deux enfants et Pierre n'a pas d'enfant est contradictoire. Cette condition d'autocontradiction remplie alors on peut dire que la raison r implique logiquement P.

Dans l'exemple des résultats de loto dans le journal, si ma raison de croire que le numéro gagnant est celui qui je lis, est que je lis ce numéro dans le

6. La temporalité de la croyance est importante dans cet exemple. Pourrait-on dire alors qu'une croyance/conviction infondée si elle se réalise a un quelconque fondement justifié sur une vérité que l'on ne peut posséder ou une vérité qu'on ignore? Cela bouscule aussi notre conception rationnelle de la vérité qui se doit d'être connue.

journal, cela ne veut pas nécessairement dire que ma croyance que ce soit le numéro gagnant est vraie, il peut s'avérer que ce ne soit pas vrai que ce soit le numéro gagnant, alors ma croyance pour cette raison qui apparaît "justifiée" sera fausse. Donc comme énoncé plus haut, cette raison n'implique pas la vérité de ma croyance.

Le fait que je crois voir une pomme sur la table n'est pas incompatible avec le fait qu'il n'y ait en fait qu'une peau de pomme à cet emplacement. Ces raisons peuvent être qualifiées de faillibles. En effet, peu importe la raison, cela ne m'empêche pas de faire une erreur et de croire quelque chose de faux. Mais par ailleurs ces raisons sont suffisantes pour me fournir une connaissance. En fait, le faillibilisme permet d'éviter des conclusions sceptiques sur la connaissance. On peut ainsi avoir des croyances erronées tant qu'on a une raison qui nous fait atteindre cette conclusion.

Dans le problème de Gettier, d'après cette conception faillibiliste des raisons, on peut dire que les raisons de la conditions de justifications sont des raisons faillibles. Ainsi, on peut reposer ainsi le problème de Gettier ; il est insuffisant d'avoir une croyance vraie et justifiée de façon faillible pour savoir.

Rappelons que Julien Dutant tente de comprendre les raisons pour lesquelles, le problème de Gettier est apparu si tardivement. Il réalise combien sont nombreux les problèmes de cette nature, de croyances vraies qui ne sont pour autant pas des connaissances. Il rappelle notamment, l'exemple de Russel ; lorsque l'on regarde une horloge 24h après que celle-ci se soit arrêtée, on a bien la croyance vraie et justifiée de l'heure qu'il est à l'instant où on la regarde.⁷

D'autres exemples de la vie courante sont également des problèmes de même nature que celui de Gettier. On peut voir que pour des cas de figures similaires, où on est justifié à croire en un fait, il s'avère que ce fait, bien qu'on soit justifié d'y croire puisse tout autant être faux. Par exemple, Dutant raconte le cas de ses élèves jumeaux qui sont confondus, une personne sera convaincu à juste titre d'avoir aperçu l'un d'entre eux alors qu'en réalité il s'agissait de l'autre. Sans savoir que c'est l'autre qu'elle a aperçu elle croira avoir vu le premier. Les apparences nous jouent des tromperies sur ce que l'on croit connaître.

2.8 Quelles conditions de justifications possibles pourrait-on ajouter pour se garantir qu'une croyance vraie justifiée conduise à une connaissance certaine ? Y a-t-il des croyances Gettierisées ?

D'autres tentatives d'explication du problème de Gettier ont été élaborées, notamment par Benoit Gaultier qui avance la thèse plus provocatrice que des problèmes de cette nature n'existent en fait véritablement pas.

Gettier dit qu'il ne suffit pas qu'une croyance soit vraie et justifiée pour être une connaissance. Comment Gaultier peut-il alors rejeter cette argumentation ? Pour rejeter cette thèse, il faut avancer qu'en fait dans le problème de Gettier,

⁷. J'ai appris à lire l'heure ainsi, donc je suis justifié à croire que ce que l'horloge indique est vraie, qui plus est il est réellement cette heure ci, donc cette croyance est vraie.

les croyances vraies justifiées sont bien des connaissances, le sujet pensant sait véritablement P. Ou alors il faut avancer que la justification est insuffisante. Autrement dit, soit on conteste que les croyances vraies que Gettier emploie ne sont pas justifiées ou bien on soutient qu'il s'agit bien de connaissances.

Peu importe la posture adoptée, selon Gaultier, dans aucun des cas Gettier ne parvient à faire sa démonstration.

Sans pour autant affirmer que les croyances que Gettier considèrent sont en réalité des connaissances ou qu'elles ne sont pas des connaissances parce que non justifiées, Gaultier va démontrer que le problème de Gettier n'existe pas. En fait il va simplement avancer que les croyances considérées dans les exemples de Gettier n'en sont pas. D'après Gaultier, il ne s'agit pas de croyances qui peuvent être formées dans les conditions utilisées dans ces exemples.

Il est bien entendu, contre-intuitif de dire que les croyances imaginées par Gettier sont des connaissances. Il nous semble naturel de rejeter ces croyances en tant que connaissance d'après notre conception actuelle de la connaissance.

Une des premières objections possible au problème de Gettier est donc tout simplement de rejeter la possibilité de croyance gettierisées.

Si on prend l'exemple de la Ford dans l'entreprise, dans lequel Jean me dit qu'il possède une Ford, sur présentation de preuves de possession (porte-clés Ford etc.), mais qu'il s'avère qu'il me ment et qu'en fait c'est Martin qui en possède une. Alors l'inférence quelqu'un possède une Ford dans l'entreprise est vraie mais je n'en ai pas la connaissance selon la conception de Gettier.

J'ai certes de très bonnes raisons d'y croire pourtant il a menti. Dans un tel cas, je crois de façon vraie (et justifiée) que quelqu'un dans l'entreprise possède une Ford. Mais pourtant cette conception est contestable. En fait cette croyance pourrait être portée sur un individu en particulier et non sur n'importe quelle employé. La croyance telle que formulée ici ne précise pas suffisamment sur quel employé en particulier elle se base sa conviction. En l'occurrence dans notre exemple, la croyance se base sur un employé en particulier et pas sur l'inférence qui ne le précise pas, il y a donc une étape manquante dans cette preuve.

De la même manière si je prétend savoir qu'un membre de ma famille est amoureux sous prétexte que je l'ai aperçu avoir un comportement que je juge être celui d'une personne amoureuse et qu'en formulant ma croyance ainsi ; « quelqu'un est amoureux autour de cette table » il se trouve qu'il y a bien un membre de ma famille qui est amoureux mais que ce n'est pas celui que je vise par ma croyance alors il est évident que je serais de mauvaise foi si en apprenant la vérité, je maintiens détenir la vérité et prétend avoir vu juste dans ma croyance. Je pourrais ainsi dire : « Je ne me suis pas trompé, puisque Pierre en était bel et bien amoureux », et pourtant la justification de ma croyance aura eu tort de la prétendue vérité de ce fait.

En fait pour que ma connaissance en soit rigoureusement une ne faudrait-il pas que l'inférence découle d'une croyance spécifiquement liée à la connaissance qui en découle ? Pour que l'inférence « quelqu'un dans cette entreprise possède une Ford » il faudrait que la croyance sur laquelle elle se base soit tout autant peu spécifique et de même nature. Elle ne se baserait alors pas sur la croyance que tel employé en particulier possède une Ford, mais bien qu'un employé parmi

d'autre possède une Ford. Mais en disant cela fait-on alors véritablement une dissociation entre la croyance et la connaissance qui en découle ?

Cela revient finalement à former non seulement la croyance que Jean possède une Ford mais également une autre croyance comme quoi quelqu'un dans l'entreprise possède une Ford. C'est bien en se disant que si Jean possède une Ford alors incontestablement quelqu'un possèdera nécessairement une Ford dans l'entreprise. C'est à partir de la seconde croyance que quelqu'un possède une Ford, que tout se joue. Il n'est pas possible de former une croyance sur quelqu'un en général tandis que la croyance sur laquelle on se base est portée sur quelqu'un en particulier.

Pourtant il apparaît de manière intuitive que l'inférence Jean possède une Ford alors quelqu'un possède une Ford est vraie. Mais pourquoi cette inférence ne serait-elle pas possible selon Gaultier ?

Il serait, en fait, nécessaire que je dispose d'autres éléments de preuve. Les éléments qui m'apparaissent établir que quelqu'un possède une Ford sont uniquement basés sur les éléments qui me permettent d'établir que tel individu en particulier⁸ en possède une.

La preuve doit être fondée sur des éléments moins généraux. En effet, la nature même de la proposition « quelqu'un » est vague. En fait il faut partir du général pour aller au particulier. C'est la question de la déduction, induction précédemment discuté par Julien Dutant avec la théorie de l'Ur-fondationnalisme. Afin qu'une démonstration soit rigoureuse, il faut manipuler des expressions et des concepts de même nature.

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. Croire que quelqu'un possède une Ford étant une connaissance plus "faible", plus vague que "Jean possède une Ford", ainsi je ne peux m'appuyer sur seulement "Jean possède une Ford" pour croire "quelqu'un possède une Ford". Mais l'inverse est possible.

Pourtant, quand je sais qu'un individu possède une Ford, ne crois-je pas alors en la proposition quelqu'un ici possède une Ford ?

Et pourtant, aussi, n'est-il pas impossible de croire « Jean possède une Ford » si je n'ai pas le droit de croire moins ? C'est-à-dire, qu'il possède un porte-clés Ford, qu'il porte un polo bleu, qu'il soit sur la planète Terre etc.).

Il est également faux de dire de moi « Il croit que Jean possède une Ford ». Je ne crois pas que Jean possède une Ford car je ne peux pas croire moins que ce que les éléments que je connais me permettent de croire. Donc la totalité de ce que je crois (l'ensemble des données d'entrée dont je dispose pour fonder ma croyance) est la seule chose réellement crue et je ne peux croire au-delà.

Ne pas avoir le droit de croire moins que ce que E m'apparaît supporter c'est ne pas pouvoir croire en quelque chose d'étali par E.

8. pour que la connaissance découlant de la croyance soit valide, il faudrait que la croyance en question soit aussi vague que la connaissance. Par exemple je devrais être justifié à croire que quelqu'un possède une Ford, sur la base de preuve que "quelqu'un" dans le fichier salarié anonyme a déclaré son véhicule.

Je dois pouvoir croire que S est P même quand je crois, à partir de l'ensemble des données E, que S est P, mais aussi que S est Q et à la fois que S est R. Si j'ai plus d'éléments d'entrée pour croire que S est P, Q, et R alors je peux croire que S est seulement P aussi. Finalement ne pas pouvoir croire moins que ce que E semble supporter signifie simplement que les preuves me conduisant à croire que quelqu'un possède une Ford, sont distinctes des éléments qui me permettent d'établir une croyance en le fait qu'il soit brun, humain etc.

Donc préciser une croyance sur Jean ne veut absolument pas dire, que je caractérise une croyance unique de tout ce que je sais sur Jean. Il est possible de préciser une croyance sans la réduire.

Gaultier prend l'exemple du cousin Pierre qui est assassiné par Paul. Dans cette histoire, il est impossible de former la connaissance additionnelle « quelqu'un a assassiné mon cousin », sinon cela revient à nier l'évidence que Pierre est l'assassin. Cet exemple illustre clairement le fait que partir du particulier pour inférer une généralité est un raisonnement contestable quant il s'agit de formaliser des connaissances.

La croyance additionnelle que quelqu'un a assassiné Pierre, quand je crois déjà que c'est spécifiquement Paul qui l'a fait signifie que je crois en réalité en le fait que c'est bien Paul l'assassin de Pierre et alors cela ne peut être décrit de façon véridique si je dis seulement que c'est quelqu'un qui l'a assassiné.

Il s'agit pourtant d'une description d'un fait vrai, je crois bel et bien en l'énoncé « quelqu'un a assassiné Pierre ». C'est évident que lorsque l'on se demande quels sont les éléments qui me permettent de croire en l'énoncé précédent, je fais appel aux éléments qui m'ont conduit en la croyance plus précise que « Paul est l'assassin de Pierre. ». Il ne s'agit pas alors d'une croyance additionnelle mais bien d'une caractérisation additionnelle de ma croyance.

Mais dans le cas où le cousin est découvert simplement mort, et qu'il s'en suit alors tout un processus d'enquête; alors dans ce cas là ne peut-on pas dire que les deux énoncés précédents sont valides l'un après l'autre, d'abord je crois que quelqu'un a assassiné Pierre, puis dans un second temps d'autres éléments de preuves s'ajoutent en ma croyance qu'il s'agit en fait de Paul. Comme je le croyais avant de commencer mon enquête, croire que quelqu'un a assassiné Pierre équivaut à avoir la croyance simultanée en les deux propositions.

Une autre objection que Gaultier formule est que, croire que P, et croire que P est vrai est différent.

2.8.1 En quoi croire que P et croire que P est vrai est différent ?

En effet si je crois que « quelqu'un a assassiné Pierre » comme vraie cela signifie que je crois en cette proposition, je crois que quelqu'un a assassiné Pierre. Mais croire en P, ne veut pas nécessairement dire que P est vrai. Comme on l'a d'ailleurs vu dans plusieurs exemples précédemment. En effet on peut croire en des énoncés sur des connaissances que l'on ne maîtrise pas, car on a confiance et on croit en ce que le professeur nous dit. Donc comme nous l'avions évoqué, on peut croire que P est vrai mais ne pas croire P. Je vais croire en l'énoncé que je vais apprendre, mais si je ne le comprend pas alors je ne sais pas P et ne peut

donc y croire.

Donc si je reviens au cas initial de la Ford, je peux croire en l'énoncé «quelqu'un dans l'entreprise possède une Ford» comme étant vrai.

2.9 Est-ce que si je ne suis pas ignorant cela suffit-il à avancer ma connaissance ? Certes, je n'ignore pas que je possède deux mains, mais est-ce équivalent à dire que je sais que je possède deux mains ? *Moore, la certitude*

Dans *les preuves qu'il y a un monde extérieur* [in G.E. Moore, *Philosophical papers*, New York : Collier Books, 1962, p. 144-148. Trad. J. Dutant 2003], Moore avance la possible démonstration de l'existence de chose hors de nous et donc d'un monde qui nous est extérieur. Selon lui il n'existe pas une preuve unique de l'existence du monde extérieur mais de nombreuses qui sont toutes autant rigoureuses. Il prend notamment l'exemple de l'existence de deux mains humaines, et fait une démonstration en deux temps, d'abord il montre sa première main en l'agitant et en disant "voici une main", ensuite il fait de même avec la seconde main ; il est important de préciser qu'il parle en même temps qu'il agit, la simultanéité de l'action et de la parole nous permet d'avancer que la conclusion performative qu'il formule est bien vraie au moment où il l'énonce.

Peut-on alors avancer qu'en effet la conclusion « Deux mains humaines existent » est démontrée ? Trois conditions semblent satisfaites, d'abord la prémisse avancée de la main est différente de la conclusion, ensuite cette prémisse est quelque chose que je savais et non que je croyais, et enfin la conclusion découle des prémisses.

La deuxième conditions précise que cette prémisse était sue et non crue. Elle se fonde donc sur un savoir universel et peut faire office de preuve contrairement à une croyance qui n'est pas forcément basée sur un savoir vrai et justifié partagé par tous. En quoi cette prémisse est un savoir ? Il est, d'après Moore, évident d'avancer que ce qu'il est agit est une main et c'est une prémisse communément admise, qui selon lui ne nécessite pas d'autre démonstration que l'évidence de l'acceptation de cette prémisse. En effet, il lui apparaît absurde d'avancer que cela n'est pas le cas, tout comme il paraîtrait absurde de suggérer qu'il ne sais pas qu'il est en train de se tenir debout, et tout comme il me paraîtrait absurde d'avancer que je ne sais pas que je suis en train d'écrire au moment même où je rédige ce document. Il rattache en fait la simultanéité de l'action à l'énoncé formulé pour renforcer la preuve de l'existence.

D'après Moore dans *La certitude*, il semble qu'il existe un type de connaissance qui ne nécessite pas de preuves particulières pour être avérée. Dans son texte *Preuve qu'il y a un monde extérieur*, Moore fait une démonstration de l'existence d'un monde en dehors de nous. Selon lui, il existe un grand nombre de preuves possibles pour démontrer de l'existence du monde extérieur, ainsi pour effectuer une démonstration de l'existence du monde il est possible de solliciter toute une diversité de preuves. De nombreuses preuves rigoureuses, selon

lui, existent. Il base sa démonstration sur le couplage entre la mise en action de ses mains et de sa paroles au même instant où il fait appel à ce type de preuve. Si je peux prouver que deux mains humaines existent est-ce prouver qu'un monde en dehors de moi existe ? La démonstration de l'existence de deux mains humaines se déroule en trois étapes, tout d'abord il lève sa main droite de manière simultanée en annonçant ceci est une main, puis lève la main gauche et de la même manière annonce en même temps ceci est une autre main, alors la conclusion est que deux mains humaines existent.

Cette preuve se base sur trois conditions qui selon lui sont satisfaites. D'abord, la prémisse avancée est bien différente de la conclusion. En effet la conclusion de deux mains humaines existent n'équivaut pas à avancer que ceci est une main. Ensuite la prémisse « Ceci est une main » se base sur un savoir et non une connaissance. Enfin la conclusion est belle et bien différente des deux prémisses précédemment émises. D'après nos réflexions précédemment émises sur le savoir, il semble que c'est un pivot essentiel de la connaissance, et qu'il ne puisse en être si facilement dissocié. Aussi, c'est pourquoi dans les démonstrations d'une connaissance il semble évident de s'appuyer sur des savoirs. Mais est-ce que le savoir de ceci est une main est réellement avéré ?

Et surtout est ce que la satisfaction de ces trois conditions simultanée est suffisante pour constituer une preuve irréfutable ?

je peux douter que le monde extérieur existe véritablement et alors que mon action d'écrire n'existe pas non plus en dehors de moi mais n'est que pure production de mon esprit, mais lorsque j'écris, je sais que je suis en train de faire une action, que celle-ci soit ou non production de mon esprit, c'est moi qui suis à l'origine de cette croyance puisque l'idée d'écrire est dans mon esprit, donc je sais que j'écris peu importe l'existence ou non du monde extérieur.

Pour Moore, la démonstration de l'existence de deux mains humaines qui existent est d'autant plus satisfaisante, que la raison d'avancer une telle prémisse "voici une main humaine" est possible uniquement parce que je le sais et les autres personnes aussi savent que c'est le cas, nous partageons ce même savoir, en constatant en même temps qu'il s'agit bel et bien de deux mains humaines. Il prend l'exemple de deux personnes qui annonceraient qu'il y a un certains nombre de coquilles dans un texte, le premier individu A dit qu'il y a bien moins de 3 coquille et le second B en doute, et c'est le premier A qui a raison, il n'est pas nécessaire à ce moment de le démontrer, si A est sur de sa conclusion c'est qu'il le sait alors cela ne nécessite pas de preuve, de la même manière que prouver qu'il s'agit bien d'une main gauche puis d'une main droite ne semble avoir aucun sens pour l'individu qui possède ces deux mains. Ainsi ce type de démonstration peut s'étendre à d'autres objets et de la même manière on peut prouver l'existence de choses en dehors de nous. Bien entendu il apparaît également important d'insister sur l'aspect de la temporalité, en effet cette preuve n'est valide uniquement que pour le moment où il énonce ses prémisses, mais est-elle également une preuve que des choses ont existé par le passé ? Il étend alors sa preuve en faisant la même démonstration mais a posteriori

J'ai levé deux mains au-dessus de ce bureau il y a peu ; donc il existait deux mains il y a peu ; donc au moins deux choses hors de nous ont existé dans

le passé, CQFD "preuve qu'il y a un monde extérieur" de telle sorte qu'ils y incluent la preuve de choses qu'il n'était pas dans son intention de prouver

Nous avons admis qu'il était absurde de démontrer l'existence et la véracité des prémisses dans la mesure où l'énonciateur sait que ce sont ses mains et ne s'aventurerait pas à dire que ce n'est pas le cas si il ne le savait pas par risque alors d'ébranler sa démonstration, pourtant rien ne nous prouve qu'il s'agit bel et bien de mains humaines, l'énonciateur en semble convaincu, et il avance même qu'il le sait, en effet il est légitime à le croire, car tout les éléments de sa perception sont réunis pour le porter à croire en cette prémisse. Cependant il se peut qu'il se trompe et que ce ne soit pas le cas, une fois encore on peut se retrouver dans l'exemple d'un artefact de l'esprit, et que ce soit une erreur de l'énonciateur ou bien du public alors la conclusion se baserait sur des prémisses fausses et donc la preuve que deux mains humaines existent ne serait pas vérifiée. Par exemple ces mains pourraient être artificielle, ou au moins l'une d'entre elle, cette fois-ci il est assez simple de vérifier si c'est le cas ou non, il suffirait de venir tester et examiner la main pour vérifier si il s'agit véritablement d'une main humaine. Mais si je suis en train de rêver alors tous diagnostic importe peu car se fonde lui même sur une illusion de l'esprit. Il faudrait alors prouver que je ne suis pas en train de rêver mais comment ?

Ainsi même les savoirs les plus évidents semblent reposer sur des éléments de démonstrations qui ne sont pas prouvés eux-même.

Comme discuté précédemment les conditions d'une connaissance sont la vérité, la croyance en cette vérité et la justification de la croyance. Donc si on parle de croyance, quelle soit justifiée ou non, il faut qu'il y ait comme l'avance Moore une certaine certitude en le savoir que le sujet avance et si j'ai cette certitude alors il n'est même plus nécessaire de discuter des preuves pour montrer que ma croyance est vraie. Car comme il a été dit, je ne m'amuserais pas à parier que je sais que j'ai écrit ce rapport, si ce n'était pas le cas. J'ai la certitude d'avoir écrit ce rapport, je sais que c'est moi qui l'ai rédigé et lorsque je m'avance à le dire sans même attendre que l'on ne démontre que j'en suis bien l'auteur, il m'importe peu de savoir comment cela sera examiné puisque je suis certaine qu'il s'agit bien de mon rapport. Dans la démonstration de Moore, on s'intéresse à la détention de savoir tellement évident qu'il ne nécessite pas de preuve pour admettre que le sujet qui le détient le sait vraiment. Il n'est plus alors question de s'interroger sur la manière d'obtenir un savoir, mais sur ce que l'on sait. Il semblerait qu'il y a des choses que l'on sait sans qu'il y est nécessité de prouver qu'il y a bien eu un mécanisme me permettant d'acquérir ce savoir. La "preuve" suffisante que la croyance que j'annonce est vraie est ma certitude qu'elle est vraie, je ne dis qu'une chose est vraie que si je la sais vraie, sinon je m'en abstiens si je doute que celle-ci soit vraie. Ma certitude fait foi de la véracité de mon propos.

2.10 *De Martelaere, les limites de la certitude de Moore vues par Wittgenstein : De la certitude sans savoir*

Dans sa critique de Moore sur la Certitude sans savoir, Wittgenstein part du constat qu'en philosophie il n'y a aucun problème qui est classé une fois pour toute mais que pourtant il y en a certains qui semblent résolus par des arguments « massue ». Quand bien même l'objet de la philosophie n'est pas d'imposer des solutions sans preuve, certains problèmes semblent déroger à ce traitement.

Cela relève du problème du scepticisme. En effet Moore réfute le scepticisme, il faut cesser la recherche de preuves philosophique en l'existence a priori de choses (monde extérieur, le moi). La vision de Moore défend qu'il existe des convictions de base, des certitudes qui sont donc indubitables, et donc qu'il faut les accepter, cette vision s'oppose à celle de Descartes, où rien de ce qui est donné est accepté.

Cette vision illustre la transition du mode de pensée critique à celui d'un mode de pensée dans un cadre fixe, celui de la pensée commune. Ce cadre de pensée commune est conçu par Moore comme un absolu, c'est à dire comme s'agissant du seul cadre possible.

Wittgenstein critique Moore, et fait un retour au scepticisme. La problématique posée est centrée autour de la linguistique (ce qui est déterminant par rapport à la pensée et à la réalité ; c'est la théorie déterminisme linguistique des disciples de Wittgenstein).

Dans De la certitude Wittgenstein reprend des critiques de Moore déjà formulées par Malcolm dans son article Defending Common Sense.

Dans Proof of an external world, Moore nous donne une des preuves les plus simples et désarmantes de l'existence du monde extérieur. On rappelle qu'il y a selon lui, trois conditions pour qu'une preuve soit irréfutable. D'abord les prémisses doivent être différentes. Ensuite la conclusion doit en découler. Enfin celles-ci doivent être connues. Le problème de la troisième condition, selon Wittgenstein est que Moore veut démontrer que cette proposition est également démontrée (cela n'enlève rien au degré de certitude des prémisses). Il n'est d'ailleurs pas rare de savoir avec certitude sans pouvoir en apporter la preuve. Ainsi, "ceci est une main" a un statut de connaissance objective et n'est pas une simple hypothèse.

Dans un premier temps De Marteleare, rappelle les critiques de Malcolm envers Moore qui ont fortement influencées la critique de Wittgenstein. Le statut de la proposition « je sais » utilisée par Moore s'éloigne des conditions où l'expression est employée dans l'article Defending common sense. Moore veut réfuter le scepticisme de l'inexistence du monde extérieur. Il existe une série de preuves des prémisses des propositions tel que "ceci sont deux mains humaines". Si les prémisses sont réfutables alors la proposition qui en découle l'est aussi. Aussi peut-on se risquer à dire que par manque de preuve rigoureuse de l'existence de choses en dehors de nous, la démonstration de l'existence d'un monde extérieur est impossible. Moore réfute ces objections. Selon lui les prémisses qu'il utilise sont sues et connues au plus haut degrés de certitude

et alors il n'est pas nécessaire d'en faire des justifications plus poussées pour qu'elles soient d'emblées admises comme étant vraies. Mais ces vérités de sens commun ne sont pas utilisées dans le sens du langage commun et de la pensée commune. En effet, on peut dire que la nature de la preuve la nature de l'outil de démonstration de la preuve sont différentes. C'est la limite que souligne Wittgenstein. Elles ne relèvent pas du sens du langage commun mais d'une acception spécialisée au sens strictement philosophique.

Alors Moore aurait répondu à une thèse philosophique par une autre thèse sans en avoir censuré la pensée philosophique en recourant au sens commun.

Son premier argument pour défendre sa démonstration, par rapport à cette limite de nature de la preuve, est qu'il utilise des objets qui ne sont pas des objets qui relèvent de la philosophie. En effet, il est admis que les objets tel que les mains, la table, la chaise, qu'il utilise ne sont pas des notions qui font l'objet de la philosophie. Pourtant, il est légitime d'objecter, que ces propositions sont maniées dans un dessein philosophiques, alors il y a bel et bien un écart entre l'intention philosophique de la démarche et la matière utilisée pour formalisée la preuve. Est-ce rigoureux d'employer des notions non philosophiques pour atteindre une démonstration de nature philosophique? Il défend sa thèse en utilisant un langage ordinaire, et le langage ordinaire est un langage correct qui admet une manipulation d'ordre philosophique.

Dans sa réfutation de la rigueur de la preuve de Moore, Wittgenstein énumère certaines caractéristiques que doit avoir la proposition « je sais » et il montre alors qu'il en manque dans l'usage de Moore « je sais que ceci est une main » ne correspond pas aux caractéristiques suivantes ; - La première condition de la nécessité d'avoir un doute réel ; - La seconde condition que celui qui prétend savoir puisse être en mesure de préciser les motifs de ce savoir ; - La troisième condition que toute proposition cognitive puisse faire objet d'enquête ; En reprenant l'exemple de la main de Moore, on peut illustrer la non correspondance aux caractéristiques précédentes. La main de Moore n'est ni cachée derrière son dos ni dissimulée par un quelconque obstacle, et il ne s'agit pas non plus d'un quelconque type de prothèse imitant une main. Ainsi la question de s'avoir s'il s'agit d'une fausse main pour tromper notre perception n'est pas posée.

Ainsi on ne peut pas appliquer ce type de doute à l'expression « je sais que ceci est une main ». Car d'après la situation décrite, cette affirmation ne s'inscrit pas dans un quelconque doute. Cependant il faut veiller à bien faire la distinction entre l'absence de doute empirique et l'absence de doute philosophique. De manière empirique, rien n'indique dans la scène décrite qu'il y a effectivement un doute sur le fait que la main de Moore n'en soit pas une, et l'exemple tel qu'il est exposé se veut qu'il s'agisse bel et bien d'une main humaine sans artifice et qu'il n'y ait aucun doute là dessus, la démonstration part de cette hypothèse-co. En revanche, on ne peut pas vérifier un doute philosophique afin de faire la vérification de la vérité d'un fait, il faudrait faire des test pour déterminer si le doute est fondé ou non. Et vouloir faire de tels tests c'est déjà la preuve qu'il ne s'agit pas d'un doute de type philosophique mais bel et bien empirique. Ainsi il ne peut y avoir de doute que d'ordre empirique et particulièrement dans l'exemple des mains.

La seconde condition pour que la proposition "je sais" puisse être employée est que le sujet qui la formule soit en mesure d'indiquer les motifs de ce savoir. Pour argumenter, la personne doit pouvoir faire appel à d'autres preuves plus médiates. Or, dans notre exemple de la main de Moore, lorsque celui-ci montre sa main, en affirmant qu'il s'agit d'une main, nous ne pouvons pas dans cette situation faire appel à des preuves plus médiates.

Enfin la troisième caractéristique, à savoir que la proposition puisse faire l'objet d'une enquête pour savoir si ce qui est su l'est réellement, est également ici incertaine. En effet, la proposition « Est-ce une main ? » peut faire l'objet d'une enquête empirique si le genre d'enquête à mener n'est pas clairement défini. Cela implique qu'il est alors impossible de connaître clairement la preuve. Si dans le cas de Moore on disait quel était le type d'enquête que la preuve exigeait d'avoir, alors on dirait qu'on ne cherche pas à faire une preuve de nature philosophique.

S'agit-il bien véritablement d'une enquête de nature philosophique si je lève un doute en réclamant des preuves de natures empiriques ? Si je réclame une preuve en demandant à toucher la main par exemple, cela montre bien que je n'ai pas compris la nature de la démonstration. En fait, peu importe les preuves qu'on me donnera pour satisfaire ma curiosité empirique en m'apportant tous les éléments indiquants qu'il s'agit bel et bien d'une main, cela ne résoudra pas la question du doute philosophique ; Comme dit, plus haut, je dois admettre l'hypothèse de la vérité empirique qu'il s'agit de main humaine pour pouvoir m'élever et prétendre à exprimer un doute philosophique sur ce cas. On se retrouve donc dans une impasse, en effet on ne peut ni maintenir une position sceptique en doutant de la preuve de Moore, ni avoir une preuve de notre doute philosophique. On ne peut pas douter de la preuve de Moore, car le seul doute formulé serait empirique et l'on vient de montrer que cela est absurde de réclamer ce type de preuve. Aussi on ne peut pas satisfaire non plus notre doute philosophique, les éléments de preuve sont insuffisants. Malcolm fait bien la distinction entre le fait d'enquêter sur une proposition tel que "voici une main" et d'enquêter sur le fait que l'on puisse connaître avec certitude cette proposition. De cette manière, on peut en conclure, que Moore ne peut pas légitimement se servir de la proposition "je sais" pour contredire les sceptiques.

2- Critiques perso Wittgenstein (raisons/motifs l'ayant amené à estimer que les propositions, (certes fondamentales) mais pas un objet de connaissance (finalement Wittgenstein apparenté à Moore=

Les sens sont notre premier rapport au monde, l'expérience me permet d'acquérir une connaissance vraie du monde qui m'entoure. Par ma manière de mouvoir dans le monde et d'éprouver par mes cinq sens l'ensemble des éléments que m'entourent, je me forge une connaissance de mon environnement qui m'est propre.

3 Partie 2 : La vérité d'un fait et la croyance en celui-ci est insuffisante pour démontrer une connaissance : je ne peut posséder une connaissance que si celle-ci existe en dehors de ma perception. Mes sens sont sources d'erreur

Je peux croire que mes sens me trompent, que les artefacts ne me permettent pas d'acquérir la connaissance recherchée et alors je suis convaincu, je crois que je ne sais pas forcément ce qu'il faut savoir sur l'objet de mon questionnement. Ma croyance se baserait uniquement sur des actes perceptifs qui me démontreraient la véracité de ce que je ressens ? Seul ce que je ressens est vrai et réel. Or je ressens des choses fausses, mes sens sont trompés, alors j'admet que je peux croire au-delà de ce que je ressens, j'accepte le savoir théorique. Mais dois-je l'accepter ? A partir de quand ? Est-il démontré que ce phénomène est un artefact ? Vraiment ? La démonstration ne se base-t-elle pas elle-même sur des expériences faisant appel à nos sens ? Revient alors la question des preuves.

3.1 D'où proviennent nos connaissances ? Comment distinguer notre savoir universel de notre connaissance subjective ? *Locke, Nos idées viennent par sensation*

D'après Platon, il y a le monde sensible et le monde intelligible, ce qui est intelligible c'est le monde des idées. Une idée peut être définie d'après Locke comme un objet de la pensée, c'est une perception. Mais quel lien entretient-t-on entre notre esprit et le monde extérieur ? Une « idée » est définie comme un objet de la pensée, chacun d'entre nous est convaincu qu'il pense, c'est ce qu'on entend lorsque l'on parle de conscience.

Notre intime conviction est que chacune de nos pensées nous conduit à construire des idées et c'est ce que la notion de conscience désignerait. Chaque personne pensante a donc des idées qui sont contenues dans son esprit.

L'esprit est comme un disque dur et nos idées sont les données qui viennent à notre conscience. Ces idées sont exprimées par des mots qui nous viennent pour décrire les notions qui nous viennent en pensées et les illustrer par des termes tel que la blancheur, le mouvement, le meurtre et ainsi de suite, qu'il s'agisse de terme qui désignent des notions ou bien de simples objets physiques. Ainsi par cette manière, nous sommes en mesure de modéliser des raisonnements et formaliser notre pensée pour la communiquer à autrui. Une des questions que soulève alors Locke est celle de savoir comment en vient on à croire à ces idées ? Car comme vu précédemment, n'est ce pas nécessaire de croire pour atteindre une connaissance ? Ainsi une idée, pour être une connaissance doit être contenu dans mon esprit mais de de telle sorte à ce que j'y crois. Nos esprits contiennent un certain nombre d'idées comme décrits au-dessus nous paraît évident mais comment arrive-t-on à nous forger une croyance à partir de celles-ci ? Il y a bel et bien des mécanismes qui rentrent en jeu pour nous conduire à croire à

des idées. Est-ce qu'une idée est d'ailleurs nécessairement une connaissance ? Le monde des idées appartient-il aux domaines de la connaissance ?

Il existe un sentiment général établi, selon lequel tous les hommes ont des idées innées, et certains caractères.

Locke était principalement intéressé par les sciences, la biologie et a fait des études en médecine et en théologie. Son parcours l'a conduit à s'intéresser à la politique, il a d'ailleurs rédigé deux traités sur le sujet. C'est lorsqu'il était en Hollande qu'il a écrit son essai sur la connaissance humaine. Dans la préface sur l'entendement humain, il se décrit comme un simple ouvrier dans cette mission de déblayer la connaissance humaine. A l'époque la philosophie et la science était entrelacées. Le philosophe est le simple ouvrier, Locke cherchait à trouver le fondement des sciences et à savoir comment les scientifiques pensaient le fondement des sciences. Il renverse une vision aristotellicienne. Par exemple, les aristotelliciens pensaient que par la simple utilisation de la raison on pouvait comprendre l'essence des choses et déduire des propositions par un raisonnement logique. Ces propositions étaient sûres car déduites de certitudes. Pour Locke cette manière de faire n'a aucun sens. On ne peut pas connaître l'essence des choses. Il propose donc une nouvelle conception de la philosophie, pour lui la vérité philosophique n'est pas celle des principes premiers. Il suit les traces notamment de Bacon, en proposant cette nouvelle conception. Il solidifie les idées de ses prédécesseurs à une époque d'importants progrès scientifiques.

Il remet l'expérience au coeur de la connaissance.

Selon Locke, toutes les idées viennent par sensation ou par réflexion. Alors les idées peuvent provenir de ces deux sources, tant par sensation, en éprouvant le réel - donc de par l'extérieur -, que par la réflexion, sur la base des pensées qui proviennent de mon esprit - donc de l'intérieur -.

L'hypothèse qui est prise dans la conception suivante, est que l'âme est d'abord vierge et sans trace d'idée, de la même manière que l'on dit que l'on fait table rase du passé. Mais alors en partant de cette page blanche, d'où peuvent bien survenir ces idées ? Locke fait donc l'hypothèse d'une âme qui est au départ comme une table rase, c'est-à-dire dénuée de tout caractère. C'est donc par l'expérience selon Locke, que se fonde toute connaissance. Leur origine première vient de nos premières expérimentations sur le monde, par les sensations que j'éprouve. Les observations sur les objets extérieurs du monde sensible par rapport aux opérations intérieures de notre âme fournissent à notre esprit la matière manipulable de la pensée. Afin de pouvoir manipuler des idées et des concepts, il est nécessaire de passer par l'expérience sensible qui nous fournit la matière et alimente notre esprit pour manipuler des idées et former des raisonnements de pensées. D'ailleurs des sujets ayant une expérience différente de l'apprentissage auront une sensibilité cognitive différente qui les conduiront à emprunter des cheminements de pensée distincts. Si on prend l'exemple notamment des aveugles de naissance n'ont-ils pas une expérience différente car doter d'un sens en moins, la vue est un prisme de vue de la réalité du monde, mais ne nous freine-t-elle pas également dans la notion de dimension et ne nous limite-t-elle pas alors dans la formalisation de monde à un plus grand nombre de dimension ? Ainsi notre expérience sensible forge notre esprit et le conditionne à

un mode de pensée. Ces limites sont nécessaires, tout comme lorsque l'on conçoit un environnement numérique il est nécessaire de poser un cadre régissant par un certain nombre de règles pour par la suite construire, et communiquer selon ces codes avec les autres utilisateurs de cette même interface.

Ainsi le monde sensible nous offre des retours sensoriels par le biais de notre corps, et les objets de la sensation sont ce qui constituent la première source de nos idées.

Nos sens sont donc stimulés par un ensemble de signaux extérieurs qui proviennent des objets extérieurs à nous. Grâce à ce mécanisme de ressentir les signaux extérieurs, les sens font entrer en nous différentes perceptions des choses environnantes. Ainsi, l'on traduit en formalisant par le langage ces sensations, et viennent alors les idées qui qualifient ce que nous ressentons et nous permettent de décrire ce que nous percevons, c'est ce qu'on appelle les « qualités sensibles ». Seulement, toutes nos idées ne sont pas strictement des descriptions de ce que nous ressentons, par quel autre moyen les idées peuvent-elles venir à notre esprit ? Une autre source, qui est admise par Locke sont les mécanismes de notre esprit. Toutes les opérations que mon esprit me permet de faire, est une source d'idées. Ces idées là, les seuls objets extérieurs par les sensations qu'ils me procurent n'auraient pu suffire à me les faire parvenir à l'esprit. Il est nécessaire que mon esprit puisse faire un certain nombre d'opérations pour que des idées telle que le doute, la croyance, le raisonnement, la connaissance se produisent. Ces opérations se distinguent des sensations, en effet notre faculté d'esprit à croire, raisonner, connaître, douter et penser ne dépend pas des objets extérieurs et pourtant, cette faculté semble se rapprocher tout de même beaucoup des sens. Dans la mesure où cette faculté d'esprit me fournit des idées. Pour Locke, on pourrait alors parler de sens intérieur, ce qu'il nomme ici "réflexion". Il faut préciser, qu'ici Locke ne parle pas strictement des opérations de l'esprit comme les actions de l'âme manipulant des idées, mais également, des passions qui sont provoquées d'ailleurs par nos sens (douleur etc.). Peut-on dire qu'il existe d'autres sources de provenance des idées ? Selon Locke, la sensation et la réflexion sont les deux sources qu'il suffit de considérer pour savoir d'où viennent nos idées. Comme nous en discuterons également dans la dernière partie, Locke interroge ici la connaissance que possède les enfants. Pour lui il y a dès la naissance une matière qui fournit un potentiel des futures connaissances selon la manière dont l'expérience modélisera cette matière.

3.2 La connaissance me vient de mes sens ; c'est ma perception du monde extérieur qui me permet de m'en fournir une connaissance *Berkeley : des principes de la connaissance humaine*

De la même manière que vu avec le texte de Locke, selon Berkeley aussi les idées proviennent de l'expérience permise par nos sens. Selon Berkeley les objets de la connaissance humaine si on les considère dans leur ensemble, sont soit des idées qui sont le reflet de ce que nous ressentons à l'aide de nos sens,

soit des idées issues des opérations de notre esprit grâce à la mémoire de nos expériences, soit ce sont des idées ou bien des idées formées par des opérations de l'esprit sur la base de nos passions. Plus précisément, par la vue en particulier, j'ai des idées sur la lumière et les couleurs, je perçois les différentes variations, et mon oeil me permet de capter les nuances. Aussi par le sens du toucher, je peux faire la différence entre l'idée du mou, du solide, du granuleux, du lisse et toutes les variations de textures, ainsi que de température, de résistivité. L'ouïe aussi me permet de capter les différentes palettes de sonorité que produisent les objets environnants, je peux en saisir les différentes compositions. Enfin l'odorat qui est un des sens les plus primaires et des plus puissants me fournit un ensemble d'odeur et de goûts, et me permet de sentir toute une variété de saveurs et d'odeurs. Ma perception olfactive m'indique l'ensemble des odeurs qui viennent à moi depuis l'extérieur. L'idée qui est défendue dans ce texte, c'est que c'est l'ensemble des sens coordonnés qui vont nous permettre de décrire la perception d'un seul et même objet distinct. Je décris une chose distincte par une description complète de toutes ses caractéristiques sensorielles qui indiquent à mon esprit qu'il s'agit bel et bien de cet objet en particulier. Par exemple la pomme va être décrite par ma perception de son odeur, sa forme, sa couleur, sa texture. Il s'agit de collections d'idées qui constituent des objets, pour chaque objet, je peux constituer un ensemble de caractéristiques qui lui sont spécifiques et ainsi faire la différence entre l'ensemble des objets extérieurs. Ces éléments du monde sensible choses sont sources chez l'Homme de passions et d'émotions, par ma perception de ces choses sensibles, cela déclenche en moi toute sorte de sentiments, mon ressenti provoque en mon être de la haine, de la joie, de la tristesse et toutes les nuances des émotions humaines.

Dans cette opération d'esprit qui consiste à manipuler un ensemble d'idées pour faire venir en moi de nouvelles idées et raisonner sur des notions abstraites, il est nécessaire que je me remémore des différentes idées que j'ai pu acquérir par les sens. Autant il paraît très primaire de ressentir à un instant donné une sensation qu'un objet me procure, autant se remémorer ces sensations *a posteriori* paraît être une opération nettement plus complexe.

C'est par le biais du sujet qui connaît, perçoit ces choses, exerce diverses opérations de l'esprit que ces idées naissent. Il peut faire un ensemble d'opération dessus tel qu'imaginer, se souvenir. L'acteur percevant, est ce que Berkeley appelle esprit, intelligence, âme.

Bien entendu, nos pensées, nos passions, et nos idées (formées par l'imagination) n'existent pas en dehors de l'esprit et sont uniquement contenues dans l'esprit du sujet à qui elles viennent. Il n'est pas évident de dire que ces sensations et idées exprimées sur les sens ne puissent exister autrement que dans l'esprit de celui qui les perçoit. Ces sensations nous apparaissent tellement vraies et bien que subjective, elles semblent décrire la réalité d'un monde partagé avec d'autres sujets pensants. Berkeley interroge le Sens du terme « exister » lorsque celui-ci s'applique à des choses sensibles. En effet, lorsque je dis que la table existe, c'est d'abord parce que je la perçois à travers mes différents sens et que je peux reconstituer cet objet caractérisé par une composition de mes sensations, mais qu'en serait-il alors si je ne la sentais pas ? Je pourrais malgré tout

dire que cette table existe en dehors de moi. C'est-à-dire que peu importe que je la sente au moment même où j'exprime son existence, si je sais que celle-ci était présente et que j'ai pu la sentir ou bien même qu'une autre intelligence puisse également la percevoir si elle se trouve en présence de l'objet, alors je peux dire qu'elle existe. A chaque caractéristique sensible d'un objet on associe le sens qui permet de décrire cette caractéristique. Par exemple si l'odeur d'une pomme existe, c'est qu'un sujet la sentie, si il existe un son, c'est qu'un sujet la entendu. C'est pourquoi il paraît difficile d'admettre qu'il existe des choses en dehors de notre esprit pensant et percevant.

Pourtant il est accepté dans l'opinion commune que les choses existent en dehors de celui qui les perçoit. En effet, il paraît évident d'affirmer que les montagnes, les maisons et toute sorte d'objet sensibles existent réellement dans le monde sensible et ce de manière complètement indépendante de la perception.

Cela implique alors une contradiction, comment ces objets peuvent-ils exister indépendamment de tout sujet pensant alors qu'il est nécessaire que l'objet soit perçu pour exister ? Que sont alors ces objets ? Si ces objets sont ce que nous percevons de de nos propres idées ou de nos sensations alors que percevons-nous d'autres en dehors de nos idées ou de nos sensations propres ? Il semble impossible qu'il existe des choses qui ne soient pas perçues, aussi la perception étant une action subjective, qu'est-ce qui existe réellement en dehors de nous si tous vient de notre esprit, donc de l'intérieur ?

Cette thèse dépend de la « doctrine des *idées abstraites*. Il y a une distinction entre l'existence d'objets sensibles et la perception d'objets conçus comme existants non perçus. Autrement dit, ces objets sensibles s'ils sont perçus, ils peuvent être ensuite conçu dans nos esprits comme des objets qui existent en dehors de toute perception. Et c'est cette distinction qu'il faut faire avec les objets sensibles. D'une part on peut admettre qu'il existe des objets sensibles et d'autres part qu'en dehors de notre perception il y existe des objets non perçus. Par exemple l'idée de la chaleur se sépare difficilement de la perception de ce qu'elle est. Comment peut-on séparer une chose d'elle-même ? Il paraît compliqué d'avoir l'idée de ce qu'est la chaleur sans ressentir celle-ci. Pourtant dans mes pensées cette opération de l'esprit qui me permet de les séparer est possible. Mon esprit me permet d'établir ce genre de conception quand bien même il est difficile de reconstituer une odeur sur la base d'un souvenir. Car je peux me souvenir d'une sensation qu'une odeur m'a procurée, si celle-ci m'a fait ressentir telle ou telle émotion, si cela était doux, agréable ou inversement, et pour autant si je n'ai pas fait l'exercice de dichotomiser cette odeur au moment même où celle-ci m'est apparue, alors l'opération de reconstitution de celle-ci *a posteriori* va s'avérer très complexe, il semble que c'est seulement lorsque l'odeur va revenir à moi que je vais pouvoir me la remémorer dans toute sa complexité. Sans ressentir l'odeur, je peux difficilement aussi bien l'imaginer que lorsque celle-ci m'apparaît. Bien sur, sans sentir on peut concevoir l'odeur d'une rose. Cet effort d'abstraction est une opération de l'esprit qui aide à concevoir séparément des objets. Quand bien même l'on vient d'avancer, qu'il était impossible de voir, ou bien de sentir une chose si elle n'est pas là pour être perçue, et que donc il m'est impossible de la concevoir dans mes pensées, l'expérience perceptive

me donne les outils pour l'abstraire. Cette idée de l'impossibilité de concevoir dans mon esprit une chose sensible indépendamment de la perception que j'en ai est quelque peu perturbant. En effet, nous sommes tous convaincus que nous sommes capables de concevoir des choses qui ne sont pas résultantes de ma perception sensorielle.

Afin de voir certaines vérités si évidentes pour l'esprit humain, il suffit d'ouvrir les yeux pour que celles-ci nous apparaissent comme nous étant d'une très forte proximité de notre esprit. Si on accepte cette idée qu'une chose n'existe que lorsqu'elle est perçue, alors tout le temps où je ne la perçois pas, pour qu'elle continue d'exister il est nécessaire qu'une autre intelligence que moi puisse la percevoir pour perpétuer son existence, et si personne d'autre que moi ne la perçoit pendant ce temps là, il faut s'en remettre à une intelligence éternelle dans laquelle son existence puisse subsister.

Comme Berkeley nomme l'esprit *intelligence*, il n'y a selon lui aucune autre substance que l'*intelligence*. Une idée qui est perçue par les sens, tel que la couleur, l'odeur, la forme, ou le goût constitue une des qualités sensibles d'un objet. Comme indiqué au début de ce texte, une idée ne peut exister en dehors d'une chose qui perçoit. Puisque comme expliqué plus haut, percevoir équivaut à avoir une idée. En effet, on ne peut avoir une idée sans avoir perçue. C'est pourquoi ces qualités sensibles qui caractérisent un objet, telles que sa couleur, existent en tant qu'elles sont perçues.

Si les idées n'existent pas hors de l'esprit alors il est possible qu'il en existe des copies dans une substance non pensante. Il semble impossible de concevoir qu'il y ait une quelconque ressemblance entre nos idées; en effet comme l'avance Berkeley «Une idée ne peut ressembler à rien qu'à une idée». Nos idées ne seraient alors qu'une représentation des choses extérieures? En faisant donc l'hypothèse que Berkeley énonce, à propos de nos idées comme de simple représentations d'objets extérieurs, il est légitime de s'interroger sur la nature de ces objets. En effet ceux-ci sont ils également perceptibles? A cette très juste analogie, il est tout de même possible d'objecter, que si nos idées ne sont qu'une représentation des objets extérieurs à notre esprit, alors il est possible qu'une idée ressemble à une autre idée. Entre les idées une ressemblance est possible, et l'art le démontre très bien. En effet une musique, une peinture peut justement décrire l'idée d'une émotion, pour décrire avec justesse un objet, une personne, il semble que certains médias qui ne représentent pas directement la chose soit tout aussi approprié pour transmettre la vision et le ressenti de cette chose. Il est vrai que la difficulté de concevoir une idée tel que la couleur sans l'associer à une couleur en particulier est importante. On retrouve ici le même problème que lorsque Platon essaye de définir la science et non les objets de la science. Donner une définition d'un concept abstrait tel que l'idée de couleur, de forme, de texture, sans l'illustrer par un exemple particulier est un exercice de l'esprit très complexe. En disant qu'une idée est semblable à une autre, alors l'idée de la couleur alors est semblable à quelque chose d'invisible?

Pour tenter d'explicitier cette notion d'idées abstraites, on peut faire une distinction entre les *qualités premières* et les *qualités secondes*. Les premières correspondent donc au mouvement, à la solidité, au nombre tandis que les se-

condent relèvent de la couleur, du son et de toutes ces caractéristiques sensibles que peuvent percevoir nos sens pour faire la distinction d'un objet à un autre. Nos idées des qualités premières sont les images de choses qui existent hors de l'esprit, dans une substance non pensante. Cette substance non pensante est ce qu'on appelle la matière, c'est une substance inerte dépourvue de sens mais dans cette substance subsistent le mouvement, la figure et toutes les autres qualités premières. De cette notion de matière, de substance corporelle ressort une contradiction. En effet, si les qualités première tel que le mouvement sont des idées qui existent seulement dans l'esprit et qu'aussi une idée ne peut ressembler qu'à une idée, alors ni une idée ni sa représentation n'existe ailleurs que dans une substance percevante. Ces idées, y compris les qualités premières ne peuvent exister dans une substance non percevante.

En fait, on fait bien une distinction entre les qualités premières et secondes, dans la mesure où les premières existent dans des substances non pensantes et les secondes relevant du jugement de perception subjective n'existent que dans les sujets qui les pensent. Ceux qui défendent donc que les qualités premières sont en dehors de l'esprit, admette bien pour autant que les couleurs, les sons et autres caractéristiques n'existent pas dans des substances non pensantes. Mais pourtant même si les qualités premières ne sont pas dans une substance percevante, n'est il pas nécessaire pour qu'elles existent que je puisse leur attribuer des caractéristiques spécifiques tel que la couleur, l'odeur. Je ne peux pas me forger l'idée d'un mouvement sans lui rattacher une qualité sensible et cette qualité là n'existe que dans mon esprit percevant. Aussi, il est évident que les qualités tel que la taille, sont des caractéristiques que j'associe à un objet toujours relativement à ma perception c'est-à-dire par rapport à la manière dont je me situe par rapport à l'objet, plus que de part le seul angle de vue qui modifie ma perception, celle-ci est conditionnée par l'architecture de mon corps qui me fait voir le monde à travers ce prisme. On en revient toujours à cette complexité de définir ces concepts de qualités première, tel que le mouvement. Si le mouvement n'est ni grand ni petit alors qu'est il ? Il n'est rien ? C'est à ce moment là qu'on dit qu'il s'agit du mouvement en général et que l'on fait appel à la doctrine des *idées abstraites*.

Nous allons à présent nous interroger sur l'éventualité d'obtenir une idée du monde au travers d'une expérience sensible mais par le biais d'un dispositif technique, Le progrès technique est il un moyen de s'assurer de la véracité des connaissances que nous croyons posséder sur le monde ?

3.3 Il existe plusieurs sources d'erreurs pouvant me tromper sur ce que je crois connaître : ces artefacts sont des limites dans mes moyens d'accéder à un possible savoir universel

Il existe plusieurs sources d'erreurs, d'artefacts dans l'accès au savoir. Si je ne sais pas qu'il y a des artefacts, est ce que je connais véritablement ce qui apparaît à mes sens ? connaître, c'est être au courant de, en être informé.

3.3.1 Deux exemples me démontrent qu'il est tout autant justifié de croire ou de pas croire sans savoir

Dans le texte Est ce qu'on voit à travers un microscope de Ian Hacking ; ce dernier pose la question des artefacts au travers de l'exemple du microscope. Peut-on faire l'analogie entre la vue à travers un microscope comme outil permettant d'accéder à la connaissance et le fait de connaître à travers les moyens théoriques dont nous disposons pour accéder au savoir scientifique logique ? Le parallèle est tentant à faire, entre le fait de voir et le fait de connaître. Comme si la vue était un moyen sensoriel qui nous dévoilait la connaissance, est-ce que connaître c'est voir ? La vue compte parmi l'un des sens empirique de la perception qui contribue à forger nos croyances sur le monde (comme nous le verrons dans la partie suivante sur les sens qui me trompe Locke)

Quand on pose la question "est ce qu'on voit à travers un microscope, la réponse semble à première vue évidente ; oui on voit. La fonction première du microscope étant de nous permettre de voir ce qui était jusqu'alors impossible de voir simplement à l'œil nu. Le microscope rend visible l'invisible. Alors lorsqu'on demande est-ce que lorsque l'on utilise les règles mathématiques pour compter $2+2$, est ce que l'on connaît 4 la somme de ces 2 et 2 entités ? L'analogie semble limitée, la première connaissance porte sur un savoir empirique en amplifiant nos capacités sensorielles, tandis que la seconde sur des lois universelles ? Pourtant les 2 semblent liées,

Est ce que l'on connaît dès lors que nous disposons des règles universelles sur le monde ? Les lois physiques qui s'appliquent dans le processus de la vision sont-elles transposables dès lors qu'il y a un dispositif intermédiaire en dehors de moi ? Le dispositif technique supposé me révéler la connaissance sur le monde est-il fiable ou lui même est-il un biais supplémentaire dans mon jugement ?

Avant de créer le premier microscope, on postulait déjà l'existence d'entités infiniment petites. Le microscope est l'outil qui va permettre de justifier ou non les hypothèses émises préalablement à son invention. Tout comme les autres outils d'optique, le microscope est une prothèse optique. Il est donc normal de le penser comme un outil qui permet de prolonger nos capacités visuelles normales. Il semble d'abord être révélateur de nos sensations et s'inscrire dans le prolongement de nos capacités. Mais il reconstitue le réel, et simule les règles d'optiques, ce qu'on voit est une représentation.

Se pose alors ce problème : Si on prolonge ces capacités, c'est qu'on va au-delà du seuil de vision normale, on dépasse en quelque sorte nos capacités, est-ce toujours alors l'acte de « voir » ? N'est-ce pas une action différente ?

En réalité la question de savoir si l'on voit à travers un microscope est donc plus complexe. Elle soulève d'autres problèmes qu'une simple question de pratique de la microscopie. D'abord elle interroge sur ce qu'est l'acte de voir, est ce que voir c'est voir des choses réelles ? Par exemple quand on rêve on voit des images, mais puisque celles-ci sont du ressort de l'imagination a-t-on le droit de dire qu'on les voit ? Le problème est le même pour le microscope. Cette question de l'emploi du microscope s'inscrit dans le débat des courants de pensée réalistes/ anti réalistes. Dans le texte de Ian Hacking "est ce qu'on voit

à travers un microscope?" comme évoqué dans l'introduction, Hacking expose deux thèses qui a priori s'opposent.

la thèse A. Cette thèse est énoncée par le président de la royal society, suite aux découvertes de Ernst Abbe sur le fonctionnement du microscope. Celle-ci défend en fait l'idée selon laquelle, les visions macroscopiques et microscopiques sont incomparables en raison des lois qui diffèrent, la diffraction pour la vision microscopique et les lois de la réfraction pour la vision « normale ». La limite théorique de la résolution « Devient explicable grâce aux recherches de Abbe. Il est démontré que la vision microscopique est sui generis. Il n'y a et il ne peut y avoir aucune comparaison entre la vision microscopique et la vision macroscopique. » Alors notre analogie initiale entre la vision et l'acte de connaître est-elle toujours valide ? Si la vision microscopique diffère de notre vision macroscopique, nous ne pouvons semble-t-il comparer la vision au travers de ce dispositif optique avec l'acte de connaître ? D'ailleurs pour connaître par expérience, ne faut-il pas combiner différents sens ? Un sens est-il suffisant pour être convaincu d'un fait ? C'est ce que nous verrons dans la partie 3 qui suit.

Les images d'objets minuscules produites au microscope ne sont pas le produit des lois ordinaires de la réfraction. Ce ne sont pas des effets de la dioptrique ; elles reposent entièrement sur les lois de la diffraction. »

Plusieurs arguments sont énoncés en faveur de cette thèse. Bien sûr il s'agit d'arguments philosophiques sur le sens de la vision mais les scientifiques aussi s'interrogent sur l'usage du microscope. Pour comprendre les arguments, on va s'attacher bien sûr au contexte dans lequel ceux-ci ont été énoncés. En effet à ses débuts par exemple le microscope avait plus de chance de ne pas être pris au sérieux par les

scientifiques en raison des erreurs de fonctionnement qu'il pouvait y avoir du fait des techniques pas assez avancées. A l'inverse aujourd'hui grâce au progrès techniques effectués, il est plus difficile de remettre en cause le microscope pour des questions techniques. Aussi il faut prendre en compte les différents types de microscopes qui existent, et qui n'utilisent pas tous les mêmes procédés pour former l'image, aspect qui sera plus développé par la suite.

On exposera d'abord le premier argument philosophique comme on l'a vu dans la première partie de ce mémoire.

1) Pour être une connaissance selon l'analyse contemporaine, une croyance doit être vraie et justifiée alors c'est une connaissance :

En 1963, le philosophe Edmund Gettier dans un article intitulé « Une croyance vraie et justifiée est-elle une connaissance ? » Remet en cause ce schéma de pensée en démontrant à l'aide de contre-exemples que ce schéma ne s'applique pas toujours. Le schéma est le suivant P est vrai ; S croit que P est vrai, et S est justifié à croire que P est vrai.

Aussi en microscopie il est justifié de croire que ce que l'on voit est réel mais en prenant en considération le schéma de Gettier alors ce qu'on voit et qu'on croit réel, n'est pas forcément, une connaissance avérée même si on a toutes les bonnes raisons d'y croire. On croit donc qu'on « voit » mais on ne voit pas. S'il l'on n'a pas connaissance de ce qu'on voit alors pourquoi verrait on ? Aussi si l'on fait des erreurs de perception au quotidien pourquoi n'en serait-il pas de

même avec la vision microscopique ? En faisant abstraction de l'incomparabilité des deux visions on peut les rapprocher/les comparer et en déduire qu'on ne voit pas à travers un microscope. Mais alors pourquoi verrait-on plus du point de vue de la vision macroscopique ? Simplement parce que nous avons les moyens de nous rendre compte si oui ou non nous faisons une erreur de perception au quotidien.

2) L'erreur :

Dans le texte, Hacking fait le parallèle entre l'acte de voir en microscopie et l'acte de voir au quotidien. Il prend l'exemple de la vision qu'on acquiert pendant l'enfance, cette vision s'acquiert par l'expérience en faisant intervenir d'autres sens que celui de la vue. Le sens du toucher par exemple pour se rendre compte des structures tridimensionnelles qui nous entourent. C'est en faisant qu'on arrive à prendre en compte les erreurs de perception que nous pouvons avoir, comme les illusions d'optiques. Quand on voit les reflets d'eau sur la route quand il fait chaud par exemple nous savons que ce n'est pas de l'eau par notre expérience. Pour voir, il faut faire. Finalement pour voir à travers un microscope ne faudrait-il pas faire, pour se rendre compte des erreurs de la même manière qu'on se rend compte des erreurs de perception que l'on fait à travers l'expérience de la vision macroscopique ?

3) L'acte passif :

Mais là encore, un argument en faveur de la thèse A, intervient pour démontrer que non on ne fait pas en microscopie. En effet on peut comparer l'acte de voir à travers un microscope à un acte passif. Cet argument renvoie au sens même de voir. Pour illustrer cette passivité en microscopie, Hacking prend l'exemple des premiers microscopes. Si au début ceux-ci ont suscité l'enthousiasme des classes bourgeoises, ce n'était pas tant pour révéler les entités microscopiques par un acte d'observation approfondie et de recherche mais plutôt un acte de contemplation donc en restant passif. En effet, toute personne lambda en possession d'un microscope ne voit pas si on prend en compte l'usage qu'elle en fait. Et à ses débuts, l'usage du microscope était un usage passif, un acte de vulgarisation scientifique, en effet toutes les plaquettes étaient au préalable préparées, il ne s'agissait pas de faire, on posait simplement la plaquette et on regardait sans avoir une réelle connaissance de ce qu'on avait sous les yeux. Encore une fois, il s'agissait d'un acte qui relevait plutôt de la croyance que de la connaissance. On croyait que telle ou telle plaquette était une cellule de ci ou de ça parce qu'on nous l'avait dit. En fait la vision relève à la fois du ressort de l'expérience et de la connaissance.

4) Fonctionnement du microscope :

Un autre argument qu'il semble alors logique d'amener ensuite est celui du fonctionnement du microscope. Si on n'avait pas connaissance de ce qu'on voyait n'était-ce pas parce qu'on ne comprenait pas comment fonctionnait un microscope et on était alors dans l'incapacité d'interpréter l'image que l'outil nous renvoyait ? L'argument précédent de Gettier, qui avançait qu'une croyance vraie et justifiée n'était pas forcément une connaissance peut trouver sa limite dans le fait qu'on a les moyens de savoir si oui ou non notre croyance est réelle, une connaissance. Il suffit de faire comme on la précédemment expliqué. Si on

agit sur l'échantillon alors on voit la portée de notre action par exemple. Mais là encore, on ne fait pas si on considère l'argument de l'acte passif. Aussi même si on comprend le fonctionnement du microscope, on comprend qu'il y a des artefacts, des erreurs. Enfin comme l'exposait l'argument principal de la thèse A, les phénomènes physiques diffèrent de ceux de la vision macroscopique donc le fonctionnement même du microscope démontrerait qu'il est impossible de voir au travers ? Quand bien même on aurait compris le fonctionnement du microscope, cette compréhension même démontrerait qu'on ne voit pas. Le fonctionnement prouve que les deux visions sont incomparables et est le siège d'erreurs.

5) Comparaison microscope/ télescope ; paradoxe philosophique :

On peut alors souligner l'écart entre les résultats théoriques et ceux empiriques à travers l'usage du microscope. Si on compare le microscope avec le télescope, on se rend compte qu'à l'inverse du télescope, le microscope n'a pas amené de paradoxe philosophique. Alors que le télescope a été un outil d'optique qui a longtemps inspiré les philosophes le microscope à ses débuts n'a pas été l'objet de paradoxe philosophique, on a tout de suite cru ce qu'on voyait « au travers ». A l'inverse le télescope a inspiré Pierre Duhem par exemple pour présenter sa thèse selon laquelle si une théorie semble fautive car les phénomènes ne s'accordent pas avec elle, on peut toujours la rendre vraie juste en modifiant les hypothèses auxiliaires.

« il n'est jamais nécessaire de rejeter une théorie car les phénomènes qui ne s'accordent pas avec elle peuvent toujours être intégrés en modifiant les hypothèses auxiliaires (si les étoiles ne se trouvent pas là où le prédit la théorie, il faut s'en prendre au télescope et non aux cieux) » En revanche cette thèse n'a pas été inspirée par l'usage du microscope, à partir du moment où on a regardé au travers d'un microscope on a admis, sans se poser la question que ce qu'on voyait était justifié, même si ce qu'on voyait ne s'accordait pas avec les théories préexistantes sur les entités infiniment petite dont on postulait l'existence. Alors si on n'a pas remis en cause ce qu'on voyait au microscope, si on n'a pas vérifié que ce qu'on voyait était en accord avec nos théories comment pouvait-on affirmer qu'on voyait sans avoir la confirmation théorique que ce que nous voyions de manière empirique était réel ?

6) Différence microscope/télescope : impossible de considérer un continuum de la vision en microscopie :

Toujours en comparant le microscope et le télescope, il est intéressant de noter une différence importante entre les deux. Différence qui prouve qu'on ne voit pas au microscope. Tous les deux sont considérés comme des prothèses optiques mais l'un sert à voir ce qui est petit et l'autre à voir ce qui est loin. La fonction n'est donc pas la même. On peut alors défendre l'idée selon laquelle, le télescope permet de voir des choses qui sont loin et donc qu'il suffirait de se rapprocher de ces choses pour les voir. Hors il est impossible d'en faire de même avec le microscope ; on ne peut, se rapprocher, si près de la cellule que d'un coup il nous serait alors possible de voir le noyau. Le microscope révèle des entités invisibles à l'œil nu, le télescope nous rapproche de celles dont nous sommes trop distants pour pouvoir les voir. C'est Grover Maxwell qui défend la comparaison entre ces deux outils, il défend la théorie du continuum de la vision. C'est Van

Fraassen qui va s'y opposer. Dans son livre anti réaliste *The scientific image*. Pour lui pour accepter une théorie il faut qu'on puisse croire que celle-ci soit empiriquement adéquate. Je cite « Accepter une théorie consiste à croire qu'elle est empiriquement adéquate –que ce que dit la théorie à propos de ce qui est observable est vrai. » Hacking souligne ici l'importance du terme observable. Peut-on considérer que ce que nous révèle le microscope est observable ? Il tente de donner une limite vague entre ce qui est observable et ce qui ne l'est pas. A travers les exemples qu'il donne on comprend bien qu'il n'est pas comparable de regarder à travers une fenêtre, des jumelles ou un télescope qu'à travers une loupe, un microscope. En effet en ouvrant la fenêtre on verra le même objet à l'œil nu –savin- et de même pour les jumelles. En revanche si on regarde une plaquette de sang à l'œil nu on ne verra rien. Les détails ne sont pas alors observables dans le second cas mais le sont dans le premier. C'est l'argument du rapprochement. Un autre argument anti réaliste.

Gustav Bergmann était un mathématicien (1907-1987), assistant d'Albert Einstein, s'intéressant à la philosophie il intègre le cercle de Vienne qui développe une conception scientifique du monde avec une tendance au positivisme logique. Le positivisme renonce à donner des causes aux phénomènes et ne cherche qu'à donner des lois permettant de les décrire et de les prédire, il est donc en rupture avec la théologie qui cherche à donner des causes à tous les phénomènes. De plus ce cercle partage une conception instrumentale des théories scientifiques. Les théories scientifiques doivent permettre de faire des prédictions observables, de donner des représentations de la réalité sans l'expliquer. Pour Bergmann, on ne voit pas à travers un microscope, on voit parce qu'on imagine, les objets existent dans notre pensée parce qu'on les nomme et parce qu'on les imagine. « Les objets microscopiques ne sont pas des objets physiques au sens littéral, ils ne le sont que par la grâce du langage et de l'imagination... Quand je regarde à travers un microscope, tout ce que je vois, c'est une tâche de couleur qui glisse dans le champ de vision comme une ombre sur un mur. » Remet finalement en cause ce qu'on entend par voir. Voilà donc les arguments en faveur de la thèse qui affirme qu'on ne voit pas, mais finalement ne faudrait-il pas plutôt s'intéresser au fonctionnement du microscope pour démontrer si oui ou non on voit à travers un microscope ? Donc pour conclure, quand on regarde au microscope finalement il n'est pas si évident de dire que l'on voit, comme la thèse A nous le démontrait par un certains nombres d'arguments philosophiques et techniques. Celle-ci est en fait très limitée, il faudrait faire en plus de la seule expérience en microscopie et un travail d'interprétation, un travail d'assemblage de connaissances autres que celles d'optique (tel que celle de biologie pour l'observation cellulaire). En ayant décrit l'évolution des microscopes au cours du temps finalement on arrive à un progrès considérable en microscopie et qui tend de plus en plus à nous tourner vers la thèse B, en réponse à ce progrès considérable, il y a un basculement des pensées vers la thèse B. Réalistes et anti réalistes peuvent s'accorder dans la thèse B, c'est finalement la définition de voir qu'il faut revoir pour permettre de concilier les deux thèses. A la fois l'aspect de ce que l'on voit à travers un microscope (réel ou irréel) et à la fois l'expression « à travers » pour la manière dont on voit.

- Une croyance doit-elle se baser nécessairement sur une vérité? (foi) On en revient alors ici aux questions soulevées dans notre première partie.

Si je me trompe et que ma croyance s'avère vraie, alors s'agit-il malgré tout d'une connaissance ou bien d'une croyance infondée? Ce qui est faux dans un contexte donné peut-il être vrai dans un autre, alors l'universalité d'une connaissance est-elle limitée? Ce qu'on croit connaître est propre au moment où se réalise le fait dans des conditions spécifiques

4 Partie 3 : N'est ce pas ce que je ressens qui est vrai avant toute chose, car rien ne me prouve que le monde extérieur existe. Le seul monde vrai n'est-il pas celui qui me vient par mes sensations ?

4.1 Si la connaissance vient de l'expérience, comment justifier que les bébés possèdent également un certain nombre de connaissances ? L'expérience est-elle la condition suffisante pour assimiler un certain nombre de connaissances ?

L'idée selon laquelle le bébé est vierge de toute forme de connaissance dès sa naissance est largement répandue bien que de nombreuses personnes s'accordent à croire que les bébés ne sont pas insensibles aux différents stimuli auditifs ou tactiles dans le ventre de la mère. Pour autant peut-on dire que durant ces neuf mois il s'agit d'un quelconque apprentissage permettant d'assimiler des connaissances sur le monde ?

Durant cette courte période où la plasticité cérébrale de l'enfant est la plus sensible, celui-ci travaille et développe sa sensibilité afin d'être plus réceptifs aux différents signaux extérieurs qui lui permettront par la suite d'acquérir la connaissance sur ce monde.

En effet, on sait très tôt faire l'expérience de soi, on acquiert par l'expérience du double touché, la connaissance du soi dans le ventre de notre mère. Un fœtus en train de sucer son pouce, reconnaîtra par un double toucher qu'il touche quelque chose, et que ce quelque chose qui reçoit également un signal sensoriel est lui-même.

Dans une de ces conférences Roger Lécuyer, professeur de psychologie du développement à l'Université Paris Descartes, montre ses résultats expérimentaux tendant à démontrer que les bébés ont des connaissances de manière bien plus précoce qu'on ne l'imagine. En effet d'après ses observations en montrant un certain nombre d'images à des bébés, dès 2 mois, il en arrive à voir que les bébés regardent plus longuement les éléments structurés que ceux qui ne le sont pas, les éléments plus étrange que ceux qui ne le sont pas, et que même ils auraient une sorte d'instinct sur les notions tel que la gravité.

Il prend un exemple où après avoir habitué un enfant à un événement où un cube poussé de son socle tombe par terre, il lui montre ensuite un événement où celui-ci reste en l'air, ce qui est alors observé c'est que le bébé va regarder plus longuement l'évènement étonnant du cube qui reste en l'air. La rigueur du protocole expérimental est peut-être discutable néanmoins ces résultats nous confortent dans l'idée que l'enfant a déjà des notions sur ce qui est normal ou sur ce qui ne l'est pas, il a une sorte d'intuition innée dans sa façon de découvrir et d'observer le monde. Il répète également l'expérience sur la perspective et la

déformation ou disparition partielle des objets selon l'endroit où il se situe ; il semble qu'ils arriveraient à comprendre que l'objet, peu importe qu'il soit en partie caché par un autre, est toujours entier.

On avait pourtant par habitude de s'accorder sur le fait que c'était l'erreur qui était source de connaissance et que l'apprentissage passait nécessairement par un certain nombre d'expériences sensorielles afin de révéler la vérité. Dans ses expériences Roger Lécuyer nous montre un constat étonnant comme quoi, par le seul visionnage d'image sans nécessairement avoir à toucher, sentir et entendre, l'enfant en arrive à des déductions qui lui fournissent une connaissance vraie sur le monde. Donc cela renverse l'idée selon laquelle, il faudrait coupler l'ensemble de nos sens pour s'assurer de la vérité d'un phénomène, la forme d'un objet etc. Bien entendu ce qu'ils vont regarder plus longuement, c'est systématiquement ce qui est nouveau, et donc comme le dit Roger Lécuyer.

Mais en réalité, n'est-ce-pas simplement la nouveauté que l'enfant regarde avant même d'en déduire si cette chose est ou non normale ? C'est par une curiosité naturelle intuitive que l'enfant est poussé à chercher et à découvrir ce qui est nouveau, ainsi cette expérience si elle ne nous démontre pas rigoureusement la connaissance précoce détenue par les bébés, elle nous prouve cependant que la curiosité est innée chez l'Homme. De part cette curiosité, on souligne l'importance de considérer l'Homme comme un être fondamentalement orienté vers la quête de connaissance.

Dans la Certitude Moore, fait également la démonstration de l'existence de choses extérieur, il utilise sept assertions de deux natures ;

”Je suis en ce moment, comme tout le monde peut le voir, dans une salle et non pas dehors. Je suis debout et non assis ou couché. Je porte des vêtements et ne suis pas tout nu. Je parle à voix haute et ne suis pas en train de chanter ou de chuchoter ou de me taire. J'ai dans la main quelques feuilles de papier sur lesquelles quelque chose est écrit. Il y a beaucoup d'autres personnes dans la salle où je me trouve. Il y a des fenêtres d'un côté et une porte de l'autre.”

les cinq premières portent également sur son corps, et expriment des certitudes quant à l'état dans lequel il se trouve, tandis que les deux dernières concernent la perception de l'extérieur.

Pour Moore, une fois encore il n'y a aucun doute au fait que ces propositions soient vraies et alors qu'il les sache. Celles-ci sont vraies et en plus certaines. Il est donc convaincu et persuadé du fait que ces propositions soient une fois encore vraies au moment où il les exprime, il en a la certitude. Sans hésitation il affirme que ces sept assertions sont vraies.

Il n'y a aucun doute, je sais que je suis dans cet état, et je ne doute pas que ce ne puisse pas être le cas. Il apparaît, une fois encore absurde de dire qu'il pourrait que ce soit ou non le cas et alors que je laisse un doute possible sur la situation dans laquelle je me trouve. De manière rigoureuse, les septiques voudraient qu'on exprime autrement la situation dans laquelle nous nous trouvons, en disant que nous pensons que nous sommes ainsi mais qu'il est possible que ce ne soit pas à le cas, cela n'est pas certain et relève d'une croyance. Ce qui permet à Moore d'avancer de manière aussi catégorique qu'il ne subsiste aucun doute au fait qu'il sait précisément ces sept assertions est le fait qu'il jouisse de ces 5 sens

et que leur combinaison lui permet de déduire justement la situation. Comme nous le verrons plus tard lorsque nous discuterons de la perception.

La complétude de son raisonnement se fait grâce aux deux dernières assertions d'une autre nature et qui ne concerne plus directement son corps et ce qu'il en fait mais bel et bien, le monde extérieur et sa perception. Ainsi ce qu'il peut percevoir est confirmé par ce qu'autrui peut également percevoir.

Les propositions étudiées par Moore peuvent être caractérisées de la manière suivante. Elles ont un caractère pragmatique, c'est-à-dire que celui qui les énonce sait qu'elles sont vraies et le laisse entendre au moment où il les dit. Elles ont un caractère modal, c'est-à-dire qu'elles sont contingentes, le fait d'avoir deux mains humaines n'est en effet pas nécessaire. Elles ont un caractère épistémologique, c'est par les sens que je me forge cette certitude. Enfin elles ont un caractère "méta-épistémologique", c'est à partir de ces propositions que nous pouvons déduire si il existe ou non un monde extérieur, à partir de ces propositions nous pouvons décider si nous savons que le monde extérieur existe.

Dans la certitude dans la seconde partie de son argumentaire, Moore tente de nous démontrer que l'argument du rêve ne permet pas de dire que je ne sais pas que telle ou telle assertion contingente tel que "je sais que je suis debout" est fausse.

Car l'argument du rêve, nous dit que je ne sais pas forcément que je suis debout car je peux être en train de rêver, mais dire qu'il est possible que je sois en train de rêver et ne sois pas debout mais pense seulement que je le suis ne me permet pas de conclure que je ne suis pas debout. Il faut distinguer la véracité de la proposition du fait d'y croire ou non, car comme on l'a déjà dit, je peux croire que quelque chose soit vrai et cette chose peut être vraie malgré le fait que les éléments sur lesquels je fonde ma croyance sont des artefacts.

Ainsi il est possible que je sois en train de rêver et pourtant que je sois debout, la condition d'être en train de rêver ne permet pas de dire que le fait d'être debout est faux. Mais est ce que je le sais, je le pense oui. Est ce autant que je suis trompé par mes sens qui m'indiquent une chose qui est soit vraie soit fausse sur mon état actuel et pourtant je ne peux dire que je sais cette chose car cela est fondé sur des signaux qui trompent ma perception. Pourtant le cas du rêve éveillé me permet de dire que je peux tout à fait savoir que je suis en état de veille et qu'alors même si mon corps me fait croire et penser que je suis debout, il se trouve que je sais que ce n'est pas le cas, et je suis tout à fait conscient de ce subterfuge. Donc l'argument du rêve reste insuffisant. Savoir que je suis en train ou non de rêver n'entrave pas le fait que je sache que je suis debout.

"je pense qu'on peut sans doute dire que nous pensons que nous rêvons les choses comme elles sont réellement et que nous sommes trompés quand elles ne sont pas comme nous les rêvons. Donc, dans des cas de ce genre, si se trouve que ce que nous rêvons est réellement comme nous le rêvons, on peut dire que nous pensons avec vérité ce qui est réel, quoique nous ne sachions pas que cela est réel."

Donc finalement peut importe l'état dans lequel je me trouve, en train de rêver ou non car je peux être tout autant trompé en état de veille ou non. Ce qui compte c'est bien la vérité de ce qui est en train de se réaliser, car éveillé

ou non je peux être tout autant sachant de mon état et de ce qui est réellement en train de m'arriver et donc de la réalité de l'état dans lequel je me trouve et l'action que j'exerce.

4.2 Des certitudes psychologiques et épistémiques que je me forge, quel doute subsiste sur les justifications de celles-ci ? Si ma justification est-elle même faillible, dans la mesure où elle se fonde sur mes sens, de quoi alors puis-je être véritablement certain ? *Drigout, Présentation de la certitude de Moore*

Tel qu'on vient de l'exposer la démonstration de Moore repose sur des propositions à caractère contingent, peut importe leur existence, elle n'est pas nécessaire et pourtant il s'avère que la réalité de ces assertions est bel et bien avérée. Tout le raisonnement de Moore se fonde donc sur des assertions à caractère contingent et il pense pouvoir décider si il sait ou non qu'il existe un monde extérieur en démontrant qu'il existe ces choses contingentes hors de nous.

Selon Moore, il est plus évident de dire qu'il ne nécessite aucun argument pour prouver la fausseté de la proposition "personne ne sait qu'il existe des choses matérielles" plutôt que pour la proposition "il n'existe aucune chose matérielle". Une distinction doit être fait entre le fait de savoir si il existe ou non des choses matérielles et je sais qu'il en existe. Savoir qu'il en existe repose bien sur la fausseté de la seconde proposition "il n'existe aucune chose matérielle" mais également sur la croyance en cette proposition. Je peux dire que je sais qu'il existe ou non des choses matérielles dès lors que j'y crois, et que mes raisons d'y croire dépendent d'une connaissance partagée par mes semblables qui relève d'un caractère d'évidence. Mais pour autant comme nous le remettons en cause avant puis-je dire que je sais quelque chose si ce savoir en lequel je crois ne repose pas sur une démonstration rigoureuse ? Ne faut il pas avancer les éléments de preuve suffisants ? Pour Moore le caractère contingent de ses assertions l'autorise à se dispenser de preuve de ce savoir.

Comme nous l'avons exposé, il n'est pas pertinent pour Moore, de chercher à prouver les propositions "ceci est une main" car le fait même de faire appel à ces propositions reposent sur le fait que je sais ces propositions, alors il n'y a aucun doute à avoir, et chercher à les prouver est une perte de temps. Il n'est pas possible de prouver que je sais qu'il existe des choses extérieures sans faire appel à fait que je le sais. Alors n'est ce pas en soit une preuve que je le sais si la base de ma certitude se fonde sur le fait de savoir que je le sais ? Pour Thomas Baldwin c'est ce qu'il appelle l' "argument de la certitude différentielle" , il ne consiste pas à dire qu'il est faux que personne ne sait qu'il existe des choses extérieures, mais qu'il est impossible pour quiconque de prouver qu'il sait qu'il en existe sans se baser sur le fait qu'il sait qu'il en existe. Selon Thomas Baldwin, Moore échoue dans son raisonnement du fait qu'il croit que si il sait une proposition (une proposition qu'il croit savoir), alors pour prouver qu'il la sait, sa démarche est d'en éliminer toutes les hypothèses sceptiques. En effet, pour Moore s'il est

supposé savoir qu'il est en train de se tenir debout, il doit être en mesure de prouver qu'il n'est pas en train de rêver pour s'en assurer. Il lui faut d'abord reconnaître qu'il est nécessaire de prouver que l'hypothèse sceptique est fautive, pour ensuite montrer qu'il sait ses propositions.

Alors qu'un jugement de perception peut-être erroné, - sur le fait par exemple que l'on croit voir telle ou telle chose, de multiples facteurs peuvent être sources d'erreur - , pour un jugement sur ma sensation il n'en est rien, je peux difficilement douter de la proposition que je formule lorsque je dis ce que je ressens, *a priori* quand je dis que j'ai mal, je peux difficilement me tromper sur la valeur de vérité de cette proposition.

4.3 S'il n'existe que des idées dans l'esprit et que même la matière elle-même n'est qu'un ensemble d'idée qu'en est-il de la connaissance que j'ai de moi-même ?

Nos connaissances viennent donc à notre esprit par l'expérience sensorielle, et de par notre perception nous viennent un ensemble d'idées. C'est de par ma conscience que je suis capable de penser, et également alors de me penser moi-même. Ainsi la conscience équivaut à une connaissance de soi. C'est bien ce qui est communément admis, que la conscience nous permet de nous connaître. Pour savoir qui je suis, je dois être doté d'une conscience, c'est-à-dire être quelque forme d'intelligence pensante et percevante. Peut-on dire qu'être conscient de soi permet de se connaître ?

En effet, il est évident d'avancer que si je suis conscient alors je suis en mesure de me connaître. Se connaître est le premier principe de sagesse. Ce qui est essentiel pour tout homme c'est de parvenir à savoir qui il est. En effet si je désire me forger une connaissance sur autrui et sur le monde, je dois être en mesure de connaître celui qui perçoit l'extérieur, c'est-à-dire moi-même. Pour interpréter ma lecture du monde je dois savoir avec quelles lunettes je le lis, et quelles sont les éventuelles déformations que celles-ci me procurent. Comme le disait Descartes, le fameux *cogito ergo sum* me permet de dire que si je pense alors je suis, inversement puisque j'existe, et que je suis doté d'un esprit conscient je pense. A la différence d'un objet, je doute de ma propre existence, et c'est grâce à ce doute et à l'étendu de ce dont j'ignore sur ma personne que je peux me procurer des pistes de lecture pour explorer mon être et apprendre à le connaître.

Descartes a effectivement démontré que le pouvoir de se penser tout comme celui de penser se fonde sur une certitude. C'est notre conscience qui est le fondement sur lequel se base toute recherche de la vérité, et donc notre instinct inné de curiosité qui nous pousse à la chercher.

La première étape à franchir pour savoir qui l'on est est simplement de savoir que nous sommes. Je peux m'observer tel un objet d'étude afin de m'analyser et tenter de comprendre les mécanismes qui me régissent. Ainsi je vais de par ma perception acquérir un degré de conscience de moi plus aigu.

Ce n'est pas pour autant que je suis à l'écoute de ma conscience que je vais

acquérir une connaissance juste et absolue de moi. Cette connaissance comme toute connaissance est également subjective, je ne peux fonder de connaissance objective sur le monde et de la même manière il m'est impossible d'en avoir une de moi. Cette connaissance de moi que j'essaie d'obtenir est vu par le même prisme de subjectivité. Ainsi l'étude de soi, ou autrement dit l'introspection est limitée. Elle reste un instrument intéressant pour améliorer notre connaissance mais mon interprétation de moi et de mes agissements sera toujours déformée et potentiellement erroné. Je peux me tromper et être leurrer par mes différents traumatismes conditionnant ma perception.

En effet, pour m'examiner je ne peux être objectif du fait que je suis à la fois l'objet d'étude et celui qui examine. En se jugeant soi-même il y a nécessairement un biais. Il est nécessaire de prendre le plus de distance possible avec soi-même pour se détacher de l'image de moi que je souhaiterais être et savoir me considérer comme je suis réellement.

Mais qu'est-ce qui est premier ? Les conditions de notre existence sont ce qui détermine la conscience, celle-ci n'est pas première, elle est sous l'influence de notre expérience.

Finalement cette part d'ignorance de notre être, c'est de l'inconscient qu'il s'agit. Apprendre qu'il existe un inconscient va me permettre paradoxalement d'avoir une conscience plus importante de moi-même. Ainsi l'inconscient va déterminer le conscient. On peut ici évoquer Freud, sur le travail de destitution de conscience pour permettre d'obtenir la connaissance de soi-même. La conscience est en réalité déterminée par des mécanismes inconscients qu'elle ignore. Ce qu'on ignore de nous-même n'est pas provoqué par l'intrusion d'une quelque forme d'intelligence étrangère dans notre esprit, mais bel et bien par nous même.

Cette démarche psychanalytique que propose Freud, nous fournis des outils pour mieux nous connaître. Même si notre inconscient régit notre esprit, et que notre moi en dépend. Comme dit plus haut, ce dont il s'agit c'est d'être conscient de la détermination de notre esprit orchestrée par notre inconscient.

Donc on arrive à avoir une connaissance de soi qui quand bien même elle est partielle est plus lucide dès lors qu'on admet l'existence de l'inconscience et ses mécanismes qui nous dépassent. Dès lors toute les connaissances que nous avons sur d'autres objets que nous-même sont également vu au travers de cette perception subjective qui ne nous permet pas d'avoir une connaissance totale et objective de l'extérieur. On en revient encore une fois à dire que nous ne savons rien si ce n'est que nous savons que nous sommes des ignorants en quête de connaissance et que cette connaissance sera toujours vu sous le prisme de notre subjectivité. Cette conscience là nous permet tout de même de nous libérer d'un certain déterminisme.

4.4 Russel la distinction entre l' « apparence » et la « réalité »

Le problème que pose Russel est de savoir si il existe des connaissances telles qu'il n'est pas possible d'émettre de doute à leur sujet. En effet, comme on l'a déjà discuté dans nos deux premières parties, il y a un grand nombre d'opinions

sur le monde que nous tenons pour « certaines », quand bien même après un certain nombre d'analyses, il y a beaucoup de contradictions.

Dans cette quête de connaissance, pour se convaincre et être certain des opinions émises, c'est d'abord par nos expériences présentes que nous fondons nos certitudes. Ces connaissances dérivent de nos expériences. C'est par l'expérience que nous forgeons nos certitudes. Pourtant la connaissance que nos expériences immédiates nous permettent d'affirmer peut être fausse.

Russel expose notamment un exemple pour illustrer cette idée, à propos des différents facteurs extérieurs, et de notre point de vue qui nous fournissent des perceptions différentes d'un même objet. En effet si il me semble qu'en ce moment je suis assis sur cette chaise en face de mon bureau rectangulaire, sur lequel il y a une pile de rapports. Toute en regardant la porte en face de moi et la fenêtre à ma droite par laquelle je vois les avions passer et ainsi de suite, et si je crois également que lorsque quelqu'un rentrera dans la pièce où je suis, alors il aura la même perception de cet environnement que moi. Je crois à tort ou à raison, car c'est ce qu'on m'a appris que cette autre personne partagera ma perception et donc aura la même croyance que moi. *A priori* ce que je sens avec un de mes sens est la même chose que ce que je peux sentir avec un autre, comme on l'a vu avec Berkeley, c'est l'ensemble de mes sens en même temps qui me permettent d'associer des qualités sensibles à un objet et me fournir la connaissance dessus. Pourtant il subsiste un doute sur le partage de cette connaissance. En effet, on peut douter des sens d'un individu à l'autre, tout comme il peut y avoir accidentellement un certain nombre d'anomalies (aveugle, sourd etc.), ne pourrait-il pas en être de même entre deux individus supposés "sains". Entre deux personnes, on s'interroge sur la similarité de leurs sens. Est-ce qu'ils percevront la même table. Dans *L'homme qui prenait sa femme pour un chapeau*, Oliver Sacks nous donne d'ailleurs toute une panoplie d'exemples de troubles cognitifs qui modifient la perception. Si il y a bien des points communs dans nos manières de percevoir, notre perception n'est-elle pas également conditionnée par notre expérience ? Par exemple, le récent exemple de la couleur de la robe noir et bleue ou bien blanche et dorée qui a fait le buzz sur internet, ne démontre-t-il pas à quel point pour un même objet les perceptions sont différentes et dépendent d'une reconstruction de notre cerveau par rapport à ce que nous nous attendons à voir. Il en est de même pour l'exemple de la table, la description est différente, propre et caractéristique à chacun de nos sens qui la perçoivent. Même si on fait l'hypothèse que deux individus dans les mêmes conditions physiologiques devraient voir la même table, il existe un certain nombre d'artefacts, en effet comme discuté au travers du texte de Ian Hacking, la réalité de ce que nous voyons donc de ce que nous sentons également par nos autres sens peut-être déformée selon les conditions.

En effet, si on se focalise sur la qualité première qu'est la couleur, la brillance et autre caractéristiques rattachées à la couleur, les qualités secondes, à savoir si c'est ce bleu là, si c'est brillant, foncé, et ainsi de suite vont diverger selon le point de vue du sujet percevant. Est-il possible de partager strictement le même point de vue ? Il faudrait être à la même place, mais aussi avoir les mes sens.

Effectivement, comme le souligne Russel, ces distinctions sont sans impor-

tantes lorsqu'il s'agit de praticité quotidiennes et pourtant pour le peintre elles sont très importantes. "Le peintre veut connaître ce que les choses semblent être, tandis que l'homme pratique et le philosophe veulent connaître ce qu'elles sont". Ce que nous tentons de comprendre ici, c'est bien cette distinction entre "apparence" et "réalité". "Le souhait du philosophe de savoir ce qu'est la réalité est plus fort que celui de l'homme pratique, et le philosophe est davantage inquieté par la connaissance des difficultés à répondre à la question."

Comme nous venons de le dire plus haut, en plus de la question du point de vue, des variations de perspectives, de lumière et autre s'ajoute les autres variations propres à notre subjectivité, en effet chacun à ses propres variations perceptives internes que celles-ci soient d'ordre physique ou psychologique. Chaque sujet à développe différemment ses sens selon son vécu, ces sens sont donc différent d'une personne à une autre.

C'est pourquoi il apparaît évident que la "vraie" table, s'il y en existe une, n'est pas celle que nous éprouvons immédiatement par nos sens. Cette table éprouvée par nos sens dans l'immédiat n'est pas identique à la "vraie table". La "vraie" table ne nous est alors pas du tout connue *immédiatement*, mais elle est une inférence de ce qui est *immédiatement* connu. Autrement dit c'est à partir de ce qu'on peut connaître dans l'immédiat - donc pas la "vraie" table - qu'on peut en inférer cette "vraie" table qui n'est pas *immédiatement* connue. Pour la connaître c'est donc comme ça que l'on doit procéder. Ainsi, il y a deux questions qui découlent de ce constat ; à savoir, (1) y a-t-il une vraie table ? (2) si oui, quelle sorte d'objet cela peut-il être ?

Comme Berkeley le considère le monde est composé uniquement d'esprits et d'idées et la matière, ou substance non percevante du monde peut être niée. Aussi si la table existe indépendamment de notre perception, c'est qu'elle ne peut être objet de nos sensation. La matière s'oppose naturellement dans notre conception à l'esprit. C'est une chose dont nous imaginons qu'elle occupe l'espace et est dépourvue de toute forme de conscience, donc ne peut penser et encore moins percevoir. Même si Berkeley admet que la table puisse exister en dehors de nous, il nie la matière. Pour lui même si c'est hors de nous, c'est nécessairement une chose également d'ordre mental. Si cela continue à exister en dehors de notre perception, cela relève de l'esprit de Dieu. On ne peut qu'inférer la table "vraie" et n'en être jamais immédiatement conscient, elle n'est pas complètement inconnaissable.

En effet, nous pouvons nous accorder sur le fait que l'existence de la table, ne dépend pas de ma perception mais uniquement du fait qu'elle soit perçue, par moi ou un autre esprit peu importe. Cela n'équivaut pas à admettre l'existence de Dieu, cet autre esprit peut tout aussi bien être d'une autre nature, tel l'esprit collectif de l'univers. En fait le raisonnement est simple et assez inébranlable. Si quelqu'un pense, c'est qu'il a des idées dans son esprit, et seul ces idées existent, il n'y a rien qui puisse exister en dehors de ce qui est concevable par un esprit. Tout ce qui existe sont les idées contenues dans l'esprit de quelqu'un, ou quelque sorte d'intelligence qui les pensent.

Pourtant, selon Russel, c'est un argument limité. Grand nombre de philosophe, qu'on appelle "idéalistes" partage cet argument, et sont convaincus qu'il

n'y a rien de réel, en dehors des idées contenus dans les esprits. Alors dans cette conception, la matière n'est que l'ensemble des idées. Donc sans que cette matière soit opposée à l'esprit, elle est admise. Le sens est cependant différent. En définitive tous semble plus ou moins s'accorder sur le fait qu'il existe bel et bien une table réelle.

Les « Données des sens » sont les qualités d'objets qui sont connues par nos sensations tel que les couleurs, les sons, les odeurs, la dureté. Les « sensations » en revanche désignent un état de conscience immédiate provoquée justement par une donnée de sens. La sensation c'est ce que le froid va déclencher à ma conscience au moment où je le sentirais, c'est la sensation de froid. La donnée de sens c'est simplement le froid. Autrement dit, Voir une couleur équivaut à une sensation et une couleur à une donnée de sens. Donc même si plus haut, il semblait que d'un individu à un autre, une donnée de sens pouvait différer, une couleur pouvait être perçue plus foncée, plus lumineuse etc. par quelqu'un d'autre (à la fois de par les facteurs extérieurs, changement de point de vue, que par les sens de l'individu, sa vue, son ouïe), il y a bien en commun des choses qui semblent exister indépendamment de nous.

Pour en revenir alors à notre question initiale, si elle existe la vraie table en tant qu'« objet physique » quelle relation y a-t-il entre ses « données des sens » et l'« objet physique » ? Pris dans leur ensemble tous les « objet physique » constitue en fait la matière.

5 Conclusion

Au travers de l'étude des différents textes proposés, nous avons pu nous fournir une vision d'ensemble sur les problématiques qui s'articulent autour de la théorie de la connaissance. Nous avons réalisé combien cette réflexion est centrale au coeur des débats philosophiques depuis toujours et ce du fait notamment de son importance dans les fondements de l'essence constitutive de l'esprit humain.

Il a été discuté dans cette étude, un grand nombre de problématiques autour de la définition d'une connaissance, et nous avons pu voir à travers les notions conceptuelles, du savoir, de la connaissance, et de la croyance combien il est complexe de s'accorder sur une définition de la connaissance.

Celle-ci ayant évolué au travers des différentes conceptions philosophiques qui ont successivement été établies. Aussi, la question du sujet pensant qui se forge des opinions et dont les idées viennent à son esprit par la perception du monde que ses sens lui procure a été longuement abordée afin de questionner l'existence de choses sensibles en dehors de notre esprit. C'est-à-dire afin d'admettre si oui ou non, il existe un monde extérieur. Car la question de l'existence d'un monde extérieur est également centrale au coeur de ce débat pour connaître les conditions de la connaissance et spécifier sa nature. Tout au long de l'étude, nous nous sommes centrés autour de la question de savoir si une connaissance aussi subjective soit-elle puisse tout autant être un savoir universel partagé.

C'est la raison pour laquelle il était essentiel de nous interroger sur l'existence du monde extérieur et savoir si finalement oui ou non, la seule connaissance ne pouvait provenir uniquement du sujet pensant et peu importe alors la connaissance d'autrui, car tout ne serait qu'opérations de mon esprit.

Finalement les conditions énoncées par les différents philosophes ici pour qu'une opinion puisse-t-être une connaissance semble avoir posé d'emblée rigoureusement le problème de la connaissance.

Quand bien même nous avons pu voir qu'elles en étaient les limites, notamment, qu'une croyance vraie et justifiée puisse ne pas être une connaissance du fait de la tromperie, du hasard, cela reste des conditions qui sont nécessaires pour permettre de nous fournir une définition rigoureuse de la connaissance. Ce qu'il faudrait y rajouter, comme il a été fait dans de nombreuses tentatives, c'est de toujours plus spécifier ces conditions jusqu'à cadrer au maximum la possible connaissance.

Aussi ce qui est faux dans un contexte donné peut-il être vrai dans un autre, alors l'universalité d'une connaissance est-elle limitée? Ce qu'on croit connaître est propre au moment où se réalise le fait dans des conditions spécifiques.

Références

- [1] George BERKELEY. « Des principes de la connaissance humaine ». In : *Des principes de la connaissance humaine*. Sous la dir. de 1991 G-F. trad D. Be. 1710. Chap. première p, p. 1–6.
- [2] Bernard DRIGOUT. « Présentation de La Certitude de G. E. Moore ». In : *Philosophia Scientiae* 14 - 1.Varia (2010). URL : <http://philosophiascientiae.revues.org/142%20;%20DOI%20:>.
- [3] Julien DUTANT et Université De GENÈVE. « Qu'est ce que la connaissance ? » In : *Klesis - Revue Phillosophique*. Essai Broché, 2008. Chap. Pourquoi I, p. 63–104. ISBN : 978-2711622856.
- [4] EDMUND L. GETTIER. « Une croyance vraie et justifiée est-elle une connaissance ? » In : *Is Justified True Belief Knowledge*. Analysis, 1963, p. 121–123.
- [5] Benoit GAULTIER. « Il n 'y a pas de croyances « gettierisées » ». 2014.
- [6] Ian HACKING. « Est-ce qu'on voit à travers un microscope ? » In : *Philosophie des Sciences* Laugier S. (2004), p. 238–274.
- [7] John. Trad M. Thurot LOCKE. « Essai sur l'entendement humain - Livre II ». In : *Locke. Oeuvres philosophiques*. Sous la dir. de 1822 BOSSANGE PÈRE. 4e édition. Paris, 1981. Chap. I et VIII, p. 174–278.
- [8] G.E. Trad J. Dutant 2003 MOORE. « Preuve qu'il y a un monde extérieur ». In : *Philosophical papers*, Collier Bo. New York, 1939, p. 144–148.
- [9] Robert NOZICK. « Les conditions de la connaissance ». In : *Philosophical explanations*. Cambridge, 1981. Chap. Les condit, p. 48–60.
- [10] De Martelaere PATRICIA. « Wittgenstein, critique de Moore : de la certitude sans savoir ». In : *Revue Philosophique de Louvain* Quatrième.N62 (1986), p. 208–228. URL : http://www.persee.fr/doc/phlou%7B%5C_%7D0035-3841%7B%5C_%7D1986%7B%5C_%7Dnum%7B%5C_%7D84%7B%5C_%7D62%7B%5C_%7D6408.
- [11] PLATON. « Ménon 1 - Paradoxe ». In : *Ménon*. Sous la dir. de Flammarion N146. GF. Traduction E. Chambry, 2009, p 326–349.
- [12] PLATON. « Ménon 2 - Route de Larissa ». In : *Ménon*. Sous la dir. de Flammarion N146. GF. Traduction E. Chambry, 2009, p. 368–375.
- [13] PLATON. « Théétète ». In : *Théétète*, sous la dir. de Flammarion N146. GF. Traduction E. Chambry, 2009, pp.62–174.
- [14] Bertrand RUSSEL. « Les problèmes de la philosophie - Apparence et réalité ». In : *Les problèmes de la philosophie*. 1912, Chap 1.