



HAL
open science

Perception et réalité : aspects métaphysiques, ontologiques et épistémologiques

Yannick Chin-Drian

► **To cite this version:**

Yannick Chin-Drian. Perception et réalité : aspects métaphysiques, ontologiques et épistémologiques. Philosophie. Université de lorraine, 2013. Français. NNT : 2013LORR0362 . tel-02434711

HAL Id: tel-02434711

<https://hal.univ-lorraine.fr/tel-02434711v1>

Submitted on 10 Jan 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



AVERTISSEMENT

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

D'autre part, toute contrefaçon, plagiat, reproduction illicite encourt une poursuite pénale.

Contact : ddoc-theses-contact@univ-lorraine.fr

LIENS

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 122. 4

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 335.2- L 335.10

http://www.cfcopies.com/V2/leg/leg_droi.php

<http://www.culture.gouv.fr/culture/infos-pratiques/droits/protection.htm>

UNIVERSITÉ DE LORRAINE
LHSP-Archives Henri-Poincaré, CNRS UMR 7117
Ecole Doctorale, « Stanislas »

THÈSE

Présentée pour obtenir le grade de Docteur en Philosophie de l'Université de Lorraine

PERCEPTION ET RÉALITÉ. ASPECTS MÉTAPHYSIQUES, ONTOLOGIQUES ET ÉPISTÉMOLOGIQUES

Présentée et soutenue publiquement par

Yannick Chin-Drian

Le 29 novembre 2013

Directeur de thèse : Roger POUIVET

Membres du jury :

François CLEMENTZ (Professeur, Université de Aix-Marseille 1)

Jérôme DOKIC (Directeur d'études, EHESS, Paris)

Roger POUIVET (Professeur, Université de Lorraine)

Manuel REBUSCHI (Maître de Conférences, HDR, Université de Lorraine)

Daniel SCHULTHESS (Professeur, Université de Neuchâtel, Suisse)

À la mémoire de Jean-Baptiste Zaffaroni (1982-2007)

« Elle sortit. Les murs tremblaient, le plafond l'écrasait ; et elle repassa par la longue allée, en trébuchant contre les tas de feuilles mortes que le vent dispersait. Enfin elle arriva au saut-de-loup devant la grille ; elle se cassa les ongles contre la serrure, tant elle se dépêchait pour l'ouvrir. Puis, cent pas plus loin, essoufflée, près de tomber, elle s'arrêta. Et alors, se détournant, elle aperçut encore une fois l'impassible château, avec le parc, les jardins, les trois cours, et toutes les fenêtres de la façade.

Elle resta perdue de stupeur, et n'ayant plus conscience d'elle-même que par le battement de ses artères, qu'elle croyait entendre s'échapper comme une assourdissante musique qui emplissait la campagne. Le sol sous ses pieds était plus mou qu'une onde, et les sillons lui parurent d'immenses vagues brunes, qui déferlaient. Tout ce qu'il y avait dans sa tête de réminiscences, d'idées, s'échappait à la fois, d'un seul bond, comme les mille pièces d'un feu d'artifice. Elle vit son père, le cabinet de Lheureux, leur chambre là-bas, un autre paysage. La folie la prenait, elle eut peur, et parvint à se ressaisir, d'une manière confuse, il est vrai ; car elle ne se rappelait point la cause de son horrible état, c'est-à-dire la question d'argent. Elle ne souffrait que de son amour, et sentait son âme l'abandonner par ce souvenir, comme les blessés, en agonisant, sentent l'existence qui s'en va par leur plaie qui saigne.

La nuit tombait, des corneilles volaient.

Il lui sembla tout à coup que des globules couleur de feu éclataient dans l'air comme des balles fulminantes en s'aplatissant, et tournaient, tournaient, pour aller se fondre sur la neige, entre les branches des arbres. Au milieu de chacun d'eux, la figure de Rodolphe apparaissait. Ils se multiplièrent, et ils se rapprochaient, la pénétraient ; tout disparut. Elle reconnut les lumières des maisons, qui rayonnaient de loin dans le brouillard ».

G. Flaubert, *Madame Bovary*, Troisième partie.

SOMMAIRE

INTRODUCTION GENERALE	19
PARTIE I : CE QUE NOUS PERCEVONS ET CE QUE C'EST QUE PERCEVOIR	35
CHAPITRE 1 : LE REALISME INDIRECT DE LA PERCEPTION	39
CHAPITRE 2 : LA NATURE DE LA PERCEPTION	79
PARTIE II : LE MONDE SANS « COULEURS » ? ANTI-REALISME ET AUSTERITE METAPHYSIQUE	183
CHAPITRE 3 : LE PROBLEME DE L'ONTOLOGIE DES QUALITES SECONDES. LE CAS DE LA COULEUR	191
PARTIE III : L'EPISTEMOLOGIE DE LA PERCEPTION. JUSTIFICATION, CONNAISSANCE PERCEPTIVE ET SCEPTICISME(S)	293
CHAPITRE 4 : LA JUSTIFICATION DES CROYANCES PERCEPTIVES	299
CHAPITRE 5 : SCEPTICISME(S)	387
CONCLUSION GENERALE	449
BIBLIOGRAPHIE.....	461
INDEX PAR AUTEURS	507
TABLE DES ILLUSTRATIONS.....	513

Remerciements

TABLE DES MATIERES DETAILLEE

INTRODUCTION GENERALE	19
-----------------------------	----

∞

PARTIE I : CE QUE NOUS PERCEVONS ET CE QUE C'EST QUE PERCEVOIR	35
---	-----------

INTRODUCTION : LA PERCEPTION, SES OBJETS ET LE SENS DE LA DISTINCTION PERCEPTION DIRECTE/INDIRECTE	37
--	----

CHAPITRE 1 : LE REALISME INDIRECT DE LA PERCEPTION	39
---	-----------

1-1 LA THEORIE DES <i>SENSE-DATA</i>	39
--	----

1-2 ARGUMENTS POUR LE REALISME INDIRECT DE LA PERCEPTION ET DISCUSSION	43
--	----

1-2-1 L'INTRODUCTION POSITIVE DES <i>SENSE-DATA</i> : LA METHODE DE L'EXEMPLE .	43
---	----

1-2-2 L'ARGUMENT CAUSAL ET L'ARGUMENT DU DECALAGE TEMPOREL	46
--	----

1-2-3 L'ARGUMENT DES QUALITES SECONDES	51
--	----

1-2-4 L'ARGUMENT DE L ILLUSION (DES EXPERIENCES NON-VERIDIQUES) ET LA REPLIQUE DISJONCTIVISTE ET ABVERBIALISTE	52
--	----

1-2-5 QUELQUES QUESTIONS EMBARASSANTES POUR LE REALISTE INDIRECT ET QUELQUES (BONNES) RAISONS DE REJETER LE REALISME INDIRECT DE LA PERCEPTION	57
--	----

CONCLUSION	66
------------------	----

<i>APPENDICE 1 : CAUSALITE ET OBJETS DE PERCEPTION : UN DILEMME INSOLUBLE ?</i>	<i>69</i>
---	-----------

<i>APPENDICE 2 : Y A-T-IL UN PROBLEME DE « L'INTENTIONNALITE DE LA PERCEPTION » ? L'INTENTIONNALITE SELON E. ANSCOMBE</i>	<i>71</i>
---	-----------

CHAPITRE 2 : LA NATURE DE LA PERCEPTION	79
INTRODUCTION	79
2-1 ANALYSES CONJONCTIVES ET INTERNALISTES DE LA PERCEPTION	81
2-1-1 LA PERCEPTION SANS OBJET : L'ADVERBIALISME	83
2-1-2 LA PERCEPTION COMME REPRESENTATION : LES THEORIES INTENTIONNELLES ..	88
2-2 UNE ANALYSE NON CONJONCTIVE DE LA PERCEPTION ?	94
INTRODUCTION	94
2-2-1 REJET DE L'HYPOTHESE DU TYPE COMMUN ET LA PERCEPTION COMME RELATION ESSENTIELLE AU MONDE : LE DISJONCTIVISME METAPHYSIQUE	96
2-2-2 AVONS-NOUS DE BONNES RAISONS DE PENSER QUE LA CONCEPTION DISJONCTIVE DE LA PERCEPTION EST CORRECTE ?	105
2-2-2-(1) LA DISJONCTION PERCEPTION/ILLUSION ET L'AMBIGUÏTE DES COMPTE- RENDUS NEUTRES D'EXPERIENCES	105
2-2-2-(2) L'AUTORITE EPISTEMIQUE ET LA THEORIE DISJONCTIVE COMME POSITION PAR DEFAULT	110
2-2-2-(3) DISJONCTIVISME ET SCEPTICISME : L'ARGUMENT DE LA CONNAISSANCE	119
2-2-2-(4) PENSEES DEICTIQUES ET DISJONCTIVISME	125
2-2-2-(5) LA TRANSPARENCE DE LA PERCEPTION ET L'ARGUMENT PHENOMENOLOGIQUE	130
CONCLUSION	135
2-3 QUELQUES OBJECTIONS ET PROBLEMES DU DISJONCTIVISME METAPHYSIQUE	137
INTRODUCTION	137
2-3-1 DISJONCTIVISME ET ANALYSE CAUSALE DE LA PERCEPTION	138

2-3-2 INDISCRIMINABILITE ET QUALIA	151
2-3 -3 QU'IL NE SUFFIT PAS DE DISJOINDRE : LE PROBLEME DE LA CARACTERISATION DES EXPERIENCES NON-VERIDIQUES	156
INTRODUCTION : LE DEFI	156
2-3-3-(A) ILLUSIONS	158
2-3-3-(B) HALLUCINATIONS	163
CONCLUSION	170
2-3-4 L'ARGUMENT CAUSAL (LE RETOUR), REDONDANCE EXPLICATIVE ET DISJONCTIVISME MODERE	171
2-3 -4-(A) L'ARGUMENT DES HALLUCINATIONS INDUITES	171
2-3 -4-(B) DISJONCTIVISME MODERE ET REDONDANCE EXPLICATIVE	176
CONCLUSION	181

∞

PARTIE II : LE MONDE SANS « COULEURS » ? ANTI-REALISME ET AUSTERITE METAPHYSIQUE

183

INTRODUCTION : LA METAPHYSIQUE ET SA POSSIBILITE

185

CHAPITRE 3 : LE PROBLEME DE L ONTOLOGIE DES QUALITES SECONDES. LE CAS DE LA COULEUR

191

INTRODUCTION

191

3-1 LA CONCEPTION ANTI-REALISTE DE LA COULEUR

193

3-2 LES VOIES DE L ANTIREALISME DES COULEURS

196

 3-2-1 VARIATIONS ET DESACCORDS CHROMATIQUES :

 L'ARGUMENT DE LA VARIABILITE DE LA COULEUR

196

 3-2-2 SCIENCE ET COULEURS : « L'ARGUMENT DE LA SCIENCE »

203

 3-2-3 LA CONNAISSANCE DES COULEURS TELLES QU'ELLES

 NOUS APPARAISSENT EST-ELLE INFALLIBLE ?

212

3-3 L' ANTIREALISME DES COULEURS EN QUESTION

217

3-3-1 LA MENACE IDEALISTE	217
3-3-2 L'OBJECTION SEMANTIQUE	218
3-3-3 THEORIES DE L'ERREUR ET PHENOMENOLOGIE DE LA PERCEPTION DES COULEURS	221
3-3-4 L'INTERNALISME DES COULEURS	222
REMARQUES CONCLUSIVES	224
3-4 REALISME(S) DE LA COULEUR : LA COULEUR DANS UN MONDE PHYSIQUE	225
3-4-1 LE REALISME PHYSIQUE DE LA COULEUR	225
3-4-1-(A) LA COULEUR COMME PROPRIETE PHYSIQUE	225
3-4-1-(B) LES LIMITES DE LA CONCEPTION PHYSICALISTE DE LA COULEUR	230
3-4-1-(C) UN PHYSICALISME DES COULEURS NON REDUCTEUR ?	238
3-4-1-(D) REVELATION DES COULEURS, DISCRIMINATION CHROMATIQUE ET AUSTERITE ONTOLOGIQUE	244
3-4-2 LE REALISME DISPOSITIONNEL DE LA COULEUR	247
3-4-2-(A) LA COULEUR COMME DISPOSITION	247
3-4-2-(B) LES FAILLES DU DISPOSITIONALISME	252
3-4-3 UNE ANALYSE NON PHYSICALISTE ET NON DISPOSITIONNELLE DE LA COULEUR	257
3-4-3-(A) LE DILEMME DU REALISME DES COULEURS	257
3-4-3-(B) LE PRIMITIVISME DES COULEURS	258
3-4-3-(C) QUELQUES OBJETIONS ET RETICENCES ONTOLOGIQUES	266
3-4-3-(C)-1 L'ACCUSATION DE LAXISME ONTOLOGIQUE	266
3-4-3-(C)-2 LA JUNGLE ONTOLOGIQUE : UNE INFINITE DE COULEURS ?	269
3-4-3-(C)-3 COULEUR ET EFFICACITE CAUSALE	271
3-4-3-(C)-4 INQUIETUDES META-METAPHYSIQUES, FICTIONALISME ET COMMENT CONVAINCRE EN ONTOLOGIE	278
CONCLUSION	282
APPENDICE 3 : SORTIR LE PHYSICALISTE DE SA TOUR OU CE QUE NE SAIT PAS MARY	285

PARTIE III : L'ÉPISTEMOLOGIE DE LA PERCEPTION. JUSTIFICATION, CONNAISSANCE PERCEPTIVE ET SCEPTICISME(S) 293

INTRODUCTION 295

CHAPITRE 4 : LA JUSTIFICATION DES CROYANCES PERCEPTIVES 299

4-1 LA JUSTIFICATION DES CROYANCES 299

4-2 LA CONCEPTION DEONTOLOGIQUE DE LA JUSTIFICATION 300

4-3 DEUX THEORIES INTERNALISTES DE LA JUSTIFICATION EPISTEMIQUE :
FONDATIONALISME ET COHERENTISME 308

4-3-1 LE FONDATIONALISME DE LA JUSTIFICATION 308

4-3-2 LE COHERENTISME DE LA JUSTIFICATION 317

4-4 UNE CONCEPTION EXTERNALISTE DE LA JUSTIFICATION DES CROYANCES
PERCEPTIVES : LE FIABILISME 324

4-5 LA JUSTIFICATION *PRIMA FACIE* DES CROYANCES PERCEPTIVES 332

4-6 L'OBJECTION ÉVIDENTIALISTE 340

4-7 CLAUSE INTERNALISTE, DISJONCTIVISME EPISTEMOLOGIQUE ET
DEFAISEURS 345

4-7-1 LE PROBLEME DE LA CLAUSE INTERNALISTE 345

4-7-2 LA DEFAISABILITE INTERNE DE LA JUSTIFICATION
DES CROYANCES PERCEPTIVES 351

4-7-2-(A) L'OBJECTION DE L'ABSENCE DE NORMATIVITE 358

4-7-2-(B) RESPONSABILITE EPISTEMIQUE ET CROYANCES
NORMEES 359

4-7-2-(C) LA NORMATIVITE PAR LA VERTU 372

CONCLUSION 385

CHAPITRE 5 : SCEPTICISME(S) 387

5-1 CIRCULARITE EPISTEMIQUE ET CONFIANCE 387

5-2 CONNAISSANCE PERCEPTIVE ET SCEPTICISME (CARTESIEN)	396
INTRODUCTION	396
5-2-1 LE PROBLEME SCEPTIQUE DE LA POSSIBILITE	
DE LA CONNAISSANCE	401
5-2-2 L'ARGUMENT DE L'IGNORANCE	407
5-2-3 LA STRATEGIE DES ALTERNATIVES PERTINENTES	410
5-2-4 LE CONTEXTUALISME SEMANTIQUE	414
5-2-5 LA STRATEGIE NEO-MORREENNE ET LE PRINCIPE DE	
SECURITE	419
5-2-6 UNE STRATEGIE PRAGMATISTE DE REPONSE AU DEFI	
SCEPTIQUE	433
CONCLUSION GENERALE	449
BIBLIOGRAPHIE	461
INDEX PAR AUTEURS	507
TABLE DES ILLUSTRATIONS	513
<i>Remerciements</i>	517

INTRODUCTION GENERALE

L'étude ici proposée porte sur la perception. Celle-ci vise à défendre ce que nous pensons tous savoir au sujet de la perception aux moyens des sens, à savoir que percevoir est une manière parmi d'autres de connaître le monde qui nous entoure ou au minimum d'entretenir des croyances légitimes à son sujet. S'il existe certes plusieurs manières de connaître le monde (témoignage, recherche scientifique, *etc.*), la perception semble aussi en être une. La connaissance perceptive semble en fait être la plus partagée de toutes et être une des plus accessible : tout individu doué d'organes sensoriels (yeux, oreilles, nez, la langue, la peau) peut semble-t-il l'acquérir sans effort. Bien plus, la connaissance perceptive est manifestement primordiale à la survie des espèces qui possèdent des capacités perceptives.

Cependant, on peut distinguer deux traditions philosophiques en philosophie de la perception, l'une est aristotélicienne, l'autre d'inspiration plutôt cartésienne. Dans la tradition aristotélicienne qu'on nommera « tradition (A) », la connaissance perceptive est jugée comme non problématique. Il est alors accordé dès le commencement de la réflexion que la perception au moyen des sens nous permet de connaître le monde environnant. Percevoir est ainsi conçu comme une activité par laquelle un certain type de connaissances peuvent être acquises¹. Dans la seconde tradition au contraire qu'on nommera tradition (B), l'idée d'une connaissance perceptive du monde est remise en cause. Quoique la perception sensible soit ordinairement considérée comme un moyen de connaître la réalité, certaines raisons d'ordre philosophiques nous inclineraient à penser que cela ne peut pas être le cas².

¹ Voir Aristote [366 av. J-C, II, 5, 417a]. Sur la distinction entre ces deux traditions, voir notamment Maund [2003, chap. 1] ; Smith and Jones [1986, chap. 6].

² Voir par exemple Descartes [1641] ; Russell [1912]. Quoique dans les *Méditations Métaphysiques* Descartes envisage la possibilité que « nos sens nous trompent » de manière systématique, on pourrait être tenté de souligner que chez Descartes « la perception » que nous avons des choses n'est pas toujours considérée comme trompeuse. Dans le fameux passage sur le morceau de cire, Descartes n'affirme-t-il pas qu'une fois détachées les propriétés sensibles de la cire de la cire elle-même, il nous est possible d'avoir une « perception » de l'essence même de la cire ? N'est-ce pas là la raison pour laquelle Descartes refuse de dire que les bêtes *perçoivent*, celles-ci ne pouvant pas en effet percevoir l'essence de la cire elle-même ? Tout cela est correct. Néanmoins, il est important de remarquer que la *perception* de l'essence de la cire tel que le comprend Descartes n'a rien à voir avec la perception sensible, celle-ci requérant par exemple l'usage d'organes sensoriels. La *perception* de l'essence dont parle Descartes est en réalité une forme de perception « intellectuelle » des choses proche de celle que des êtres dépourvus de corps sensibles pourraient en avoir.

Ce scepticisme au sujet de la connaissance perceptive prend généralement appui sur certains possibilités ou scénarios censés montrer que la perception en elle-même ne suffit pas à *connaître* le monde. On imagine par exemple la possibilité que les sens nous trompent de manière systématique, ou la possibilité que nous ne soyons en fait que des cerveaux dans des cuves stimulés de manière à avoir l'impression d'un monde extérieur à « nous », ou encore que nous ne soyons au final qu'en train de rêver quoi qu'on pense être éveillé, etc. L'idée d'une connaissance perceptive devient ainsi problématique. Les croyances perceptives ne pourraient dès lors avoir le statut de *connaissance* qu'à condition qu'un projet philosophique de *justification* des croyances soit entrepris. Par ailleurs, dans la tradition (B), percevoir est identifié au fait d'avoir un certain type d'« expérience ». La perception est alors assimilée à une expérience faite en première personne qui, prise en elle-même, ne nous permet pas de connaître le monde, le monde étant en effet considéré comme extérieur à l'expérience perceptive interne faite par le sujet qui perçoit. Autrement dit, percevoir ne serait pas tant une activité qu'un *état* (interne) du sujet. Il existerait quelque chose comme « des perceptions » dans le sujet qui perçoit, ce qui revient pour ainsi dire à hypostasier ce qui dans la première tradition était considéré comme un certain type d'activité.

Les défenseurs de la tradition (B) considéreront certainement que les défenseurs de la tradition (A) présupposent à tort que le monde se donne dans la perception que nous en avons et que c'est là un préjugé dont on serait peut-être mieux de se débarrasser. Mais, les défenseurs de la tradition (A) pourraient tout aussi bien répondre que des défenseurs de la tradition (B) endossent à tort une conception par trop « internaliste » de ce que c'est que percevoir. Une telle conception est-elle si évidente que les défenseurs de la seconde tradition le pensent généralement ? En tout cas, cette conception n'a rien de naturel.

Depuis Descartes au moins, la tradition (B) a néanmoins largement dominé les interrogations en philosophie de la perception. L'influence notable de cette tradition a fait que les discussions en philosophie de la perception se sont essentiellement focalisées sur trois sortes de problèmes qu'on peut formuler sous forme de questions :

- (1) Métaphysique de la perception : L'expérience perceptive des choses nous met-elle en rapport directe avec le monde ou bien percevoir le monde n'est-ce qu'une manière de saisir indirectement les propriétés du monde ? (Caractère direct ou indirect de la

perception) Percevoir le monde est-il identique à un état interne et logiquement non relationnel des sujets qui perçoivent ou bien est-ce plutôt une relation entre des sujets et le monde ?

(2) Problème ontologique de la réalité des qualités sensibles : Le monde possède-t-il réellement les qualités sensibles (couleurs, sons, saveurs, odeurs, dureté, etc.) qu'il semble posséder lorsque nous le percevons ?

(3) Problème épistémologique de la justification et de la connaissance perceptive : Percevoir le monde nous permet-il d'avoir des croyances justifiées, voire de *savoir* certaines choses à son propos ?

Face à ces débats et ces problèmes, il existe au moins trois attitudes négatives différentes :

(A) Attitude « naturaliste » : les problèmes (1), (2) et (3) ont peu de sens. On peut leur préférer le projet naturaliste qui vise à décrire ce que c'est que *percevoir* comme un phénomène naturel par lequel les individus peuvent accéder aux propriétés du monde, ces propriétés étant identiques à des propriétés physiques ou réductibles à de telles sortes de propriétés. Quant à la justification et la connaissance perceptive, ce sont là des phénomènes tout aussi naturels et dont l'existence est évidente. La question n'est pas tant de savoir si nous sommes justifiés à avoir les croyances perceptives que nous avons ou de savoir si la connaissance perceptive est tout simplement possible, mais plutôt c'est celle de savoir *comment* la perception est source de justification pour les croyances ou comment elle peut mener à des connaissances. Cette attitude « naturaliste » peut être considérée comme un prolongement de la tradition (A).

(B) Attitude « phénoménologique »/idéaliste : Les problèmes (1), (2) et (3) ont un sens, mais ils présupposent à tort que le phénomène de la perception doit être analysé relativement à notre « attitude naturelle » consistant à reconnaître l'existence d'un monde indépendant de la perception que nous en avons. Or, cette attitude est ou bien erronée (Berkeley), ou bien il convient de la « mettre entre parenthèses » afin de dégager et de *décrire* ce qu'il convient d'appeler « l'essence » de la perception, celle-ci n'étant accessible qu'une fois certaines

« réductions phénoménologiques » entreprises (Husserl). Bref, en formulant les problèmes (1), (2) et (3), on raterait tout simplement les véritables problèmes que pose la perception.

(C) Attitude naïve : Certes, les problèmes (1), (2) et (3) ont un sens. Néanmoins, les réponses traditionnellement faites pour les résoudre sont non seulement fausses, mais sont très éloignées de la conception intuitive que nous nous faisons de ce que c'est que *percevoir* le monde. Selon cette conception « naïve » de la perception, les capacités perceptives nous permettent d'être directement en contact (cognitif) avec le monde qu'elles nous permettent de connaître et Les divers arguments qui visent à remettre en cause cette conception ne sont pas convainquants, ou bien ils ne sont pas décisifs. Il convient de revenir ou de s'en tenir à une conception « naïve » de la perception qui, jusqu'à preuve du contraire, est parfaitement viable. Cette attitude « naïve » en philosophie de la perception s'accompagne parfois d'une apologie de la tradition (A) visant à exhorter les philosophes de la perception à revenir à cette tradition.

Ces attitudes ne sont évidemment pas exclusives. Il arrive qu'on puisse noter chez un même auteur le passage de l'adoption d'une attitude à une autre (par exemple de l'attitude naïve à l'attitude naturaliste). Néanmoins, distinguer ces différentes *attitudes* permet de donner une grille de lecture des tendances majeures en philosophie de la perception³. L'attitude phénoménologique a eu ses heures de gloire dans la première moitié du XX^e siècle (du moins en France). La seconde attitude, l'attitude « naturaliste », est sans nulle doute une des attitudes qui est désormais dominante en philosophie de la perception. Cela s'explique en partie par le désir et le projet de naturalisation de l'épistémologie (Quine [1969]).

Quoi qu'il en soit, le travail ici proposé adopte dans son ensemble une attitude « naïve » en philosophie de la perception. Cette attitude prend au sérieux les problèmes (1), (2) et (3) et ne tente donc pas de les éviter ou d'en minimiser l'importance. Dans la lignée d'auteurs comme Putnam [1999], McDowell [1994] ou encore Martin [2006], l'enjeu sera pour nous de montrer qu'une attitude naïve au sujet de la perception est viable, et que

³ Distinguer ces différentes *attitudes* en philosophie de la perception ne rend bien sûr pas compte des diverses *positions* qu'on peut défendre à propos de la perception et ne vise pas à le faire. Les attitudes qui viennent d'être mentionnées correspondent plutôt à ce qu'il conviendrait d'appeler des attitudes *métaphilosophiques* en philosophie de la perception.

partant beaucoup des intuitions que nous acceptons de manière pré-réflexive à propos de la perception sensible ont toutes les chances d'être vraies. Selon une conception « naïve » de la perception, les expériences perceptives peuvent être conçues comme des manières d'être réellement en contact avec le monde et elles peuvent nous fournir des raisons de croire certaines propositions au sujet du monde, voire nous permettre d'acquérir des connaissances à son sujet. La relative domination de la tradition (B) en philosophie de la perception a fait que cette compréhension intuitive de la perception est apparue aux yeux de beaucoup comme ne pouvant pas être correcte. Mais qu'en est-il réellement ? Selon les défenseurs de la tradition (B), percevoir serait un phénomène purement ou essentiellement interne aux sujets doués de capacités perceptives dont on pourrait douter qu'il puisse nous permettre de croire de manière justifiée ou de connaître quoi que ce soit. Peut-on éviter cette conclusion ? Peut-on apaiser les angoisses philosophiques que produit une telle conception « internaliste » de la perception (sans pourtant affirmer y mettre fin ou encore qu'elles n'ont aucun sens) ? Tel est le but de cette étude.

L'enquête philosophique proposée ici prend ainsi trois formes différentes : métaphysique, ontologique et épistémologique. Dans un premier temps (Partie I, Première sous section), nous discuterons la question de savoir si le monde peut être véritablement l'objet direct de la perception. Selon la théorie indirecte de la perception, cela ne serait pas le cas. L'expérience perceptive du monde ne pourrait être qu'indirecte en ce sens qu'elle supposerait la saisie d'entités intermédiaires qu'on nomme traditionnellement *sense-data*. Mais, une telle conception de l'expérience perceptive est-elle viable ou tout simplement plausible ? Quels arguments peut-on invoquer en sa faveur ? Ces arguments sont-ils décisifs ? La thèse du caractère indirect de la perception s'appuie notamment sur le célèbre argument dit de l'illusion. Considéré de manière générale, cet argument résulte d'une tension entre deux principes en apparence acceptables au sujet de la perception⁴. Selon le premier, si quelque chose apparaît comme possédant une qualité alors il existe quelque chose qui possède cette qualité (Principe phénoménal). Selon le second principe, l'expérience perceptive du monde ne se présente pas comme l'expérience d'entités intermédiaires, mais plutôt comme une saisie directe des propriétés du monde (Transparence de la perception). La difficulté est que, dans les cas d'expériences illusoire ou hallucinatoires, ces deux

⁴ Voir Crane [2001], Robinson [1994].

principes se court-circuitent pour ainsi dire car, dans ces expériences, il semble alors y avoir quelque chose qui possède une certaine propriété quoique ce ne soit pas le cas en réalité. Il semble ainsi très difficile de rendre justice simultanément au principe phénoménal et à la transparence de la perception. Le défenseur de la théorie indirecte de la perception en conclut qu'il convient de reconnaître que la transparence de la perception est tout au plus *apparente*. Quoiqu'elle semble nous mettre en contact direct avec le monde, ce que l'expérience perceptive prend pour objet ne serait finalement pas le monde lui-même mais autre chose (des *sense-data*). Néanmoins, cette conclusion est-elle tenable ? L'argument de l'illusion est-il acceptable ? Ne présuppose-t-il pas la validité d'un principe qui est somme toute discutable, à savoir le principe phénoménal ? Bien plus, ne présuppose-t-il pas que les cas où nous percevons le monde et que nous ne sommes pas en proie aux illusions ou aux hallucinations devraient être analysés relativement aux cas d'expériences illusoires ou hallucinatoires ? La défense que nous proposerons d'une analyse acte/objet de la perception dans laquelle le monde lui-même est (ou peut être) l'objet véritable de la perception (Réalisme direct) nous permettra, dans un second temps, de mettre en œuvre une investigation de la nature métaphysique de l'expérience perceptive (Partie I, Deuxième sous section). Si l'expérience perceptive du monde nous met en contact direct avec celui-ci, quant est-il de la nature de cette expérience ? Est-elle une simple manière d'être affecté causalement par le monde extérieur ? Ou bien, correspond-t-elle plutôt, tout comme la croyance, à une certaine manière de se représenter le monde ? Comme on le soutiendra, aucune de ces manières de concevoir la perception ne rend vraiment justice à notre conception intuitive de l'expérience perceptive comme étant une relation entre les sujets qui perçoivent et le monde lui-même, cette relation ne pouvant se réduire à une relation purement causale. L'enjeu est alors pour nous de défendre une forme assez robuste d'externalisme de la perception (qu'on qualifiera de « disjonctivisme métaphysique » ou de « réalisme naïf » de la perception). Cette défense passera notamment par le rejet de l'idée que l'expérience perceptive doit être traitée sur le même mode que les cas d'illusions perceptives ou d'hallucinations (rejet de l'*hypothèse du type commun*). Cela nous permettra de préciser différentes notions relatives à la perception. Ces notions sont notamment les suivantes : celle de *causalité*, celle d'*indiscriminalité* possible de deux expériences, ou encore celle de *transparence* de la perception, *etc.* Qu'il le veuille ou non, le défenseur de l'externalisme de la perception se doit de rendre compte de ces notions. On montrera que

cela n'est en rien impossible même si une telle entreprise s'avère, dans certains cas, très difficile pour l'externaliste.

De la nature de la perception, nous en viendrons dans la seconde partie de notre travail à une réflexion ontologique sur la nature des propriétés avec lesquelles l'expérience perceptive nous met semble-t-il en contact. La conception fortement externaliste que nous défendons dans la première partie de notre travail requiert, au moins selon nous, d'accepter la thèse ontologique selon laquelle il existe un monde indépendamment de la perception que nous en avons (ou qu'on peut en avoir) et celui-ci possède certaines propriétés qu'il nous est possible de saisir en le percevant. Le cas certainement le plus problématique de cette thèse est celui de la perception des qualités traditionnellement qualifiées de « secondes » (la couleur, la chaleur, le son, *etc.*) par contraste aux qualités dites « premières » (forme, taille, *etc.*). La seconde partie de notre travail portera ainsi sur le cas particulier de la couleur. Les qualités « secondes » dont la couleur fait partie semblent en effet *essentiellement* relatives à la perception que nous en avons (contrairement à la forme par exemple). Ne doit-on pas en conclure que la couleur n'est pas une propriété réelle des choses qui semblent pourtant les posséder ? Si l'antiréaliste est prompt à soutenir cette conclusion, nous verrons que celle-ci n'est pas sans difficultés et que les arguments traditionnellement invoqués contre ce qu'on pourrait appeler le « réalisme de la couleur » ne sont pas décisifs. Néanmoins, à supposer que les couleurs soient effectivement des propriétés réelles des choses auxquelles nous les attribuons correctement, quelle est la nature de ces propriétés ? Sont-elles des propriétés essentiellement dispositionnelles ? Ou sont-elles plutôt identiques ou réductibles à des propriétés plus fondamentales du genre de celles décrites par les sciences physiques ? Comme on le suggérera, ces questions sont étroitement liées à celle de savoir si le *principe de révélation des couleurs*, selon lequel *la nature même des couleurs est manifeste dans la simple perception que nous avons de ces propriétés*, est ou non acceptable. Nous défendrons alors l'idée qu'une conception ontologique « naïve » de la couleur permet de rendre compte de ce principe tout en évitant certaines difficultés inhérentes aux tentatives d'identification de la couleur à une propriété dispositionnelle ou à une propriété d'ordre physique. Une ontologie réaliste, non réductive et non dispositionnelle des propriétés chromatiques sera en effet proposée (Primitivisme de la couleur), celle-ci devant selon nous être préférée à d'autres ontologies rivales (Réalisme

dispositionnel, Réalisme physicaliste). Cependant, une conception ontologique réaliste et naïve de la couleur est-elle plausible ? N'y a-t-il pas certaines réticences ontologiques à compter les couleurs parmi les propriétés réelles des choses dès lors qu'on accorde que ce sont des propriétés non réductibles à des propriétés plus fondamentales ? Peut-on tout simplement convaincre ceux qui ne le seraient pas de l'intérêt ou de la justesse d'une conception « libérale » de la couleur qui donne à cette propriété une certaine indépendance vis à vis d'autres propriétés du monde physique ? Telles sont les difficultés que nous aborderons afin d'éclaircir et de mettre en perspective le réalisme naïf des couleurs que nous défendrons.

Enfin, dans une dernière partie (Partie III), nous tenterons de dégager les possibles conséquences épistémologiques des vues développées et défendues dans les parties précédentes. Selon la tradition (B) en philosophie de la perception, la justification des croyances perceptives (notamment celle concernant l'existence des choses qui nous entourent) est jugée problématique. Mais, l'est-elle réellement ? De manière générale, on peut distinguer deux manières très différentes de comprendre la *justification* d'une croyance. La première est *internaliste* et clairement normative. Elle consiste à faire reposer la justification des croyances *C* sur certaines croyances de second ordre *C** portant sur les croyances *C* elles-mêmes. Ainsi, suggère-t-on par exemple que les croyances *C* sont justifiées si elles sont des croyances de base, ou encore si elles sont cohérentes (non contradictoires) avec l'ensemble de nos autres croyances ou, tout du moins, que les croyances *C* sont justifiées si nous pensons qu'elles possèdent de telles sortes de propriétés épistémiques (*être une croyance de base, être cohérente avec l'ensemble de nos autres croyances*). Néanmoins, imposer de tels critères « internalistes » pour la justification des croyances perceptives est-il acceptable ? Cela ne revient-il pas à menacer la valeur épistémique des croyances perceptives puisque celles-ci présupposent la fiabilité de nos sens et que cette fiabilité ne peut semble-t-il être démontrée de manière non circulaire ? Comme nous le soutiendrons, il vaut certainement mieux préférer des critères « externalistes » si on veut rendre compte de la *justification* des croyances perceptives, de tels critères ne faisant pas intervenir ce que nous *croyons* au sujet du statut épistémique de nos propres croyances. La justification des croyances perceptives n'est-elle pas en effet non réflexive, *prima facie* et pour ainsi dire naturelle ? Une telle compréhension de la *justification* des croyances

perceptives n'exclut évidemment pas que cette justification soit, dans certains cas, défaisable quoiqu'on se demandera en quel sens précis elle peut l'être. Si, comme nous le soutiendrons dans les deux premières parties de notre étude, les expériences perceptives sont autant de manière d'être véritablement en contact avec le monde (objets, propriétés, faits, *etc.*) alors on peut s'attendre à ce que ces expériences placent les sujets qui les ont dans une position épistémique supérieure à celle dans laquelle ils se trouvent lorsque leur expérience est illusoire ou hallucinatoire. Cependant, concevoir la justification des croyances perceptives comme un phénomène naturel et « externe » au sujet permet-il de rendre compte de certains aspects de la justification des croyances en apparence désirables, par exemple la *normativité* de la justification ?

Qu'en est-il de la connaissance perceptive ? Les expériences perceptives nous mettent-elles en position de *savoir* certaines choses à propos du monde lorsque nous avons ces expériences ? La connaissance perceptive est-elle tout simplement possible ? Dans ces grandes lignes, le défi sceptique au sujet de la connaissance perceptive consiste à remettre en cause la possibilité même de la connaissance perceptive de la manière suivante. On invoque certains scénarios dans lesquels on admettrait aisément que nos expériences « perceptives » ne nous permettraient pas alors d'acquérir des connaissances (si nous étions trompés par un malin génie par exemple). On ajoute qu'il ne nous est pas possible d'exclure la possibilité que nous soyons *en réalité* dans de tels scénarios. Et, de cela, on en conclut que la connaissance perceptive est impossible. Au défi sceptique, il est possible, comme on le verra, de répondre de différentes manières. Néanmoins, il n'est pas sûr qu'on échappe si facilement aux attaques du sceptique. Est-il possible de développer une stratégie anti-sceptique ? Une telle stratégie ne peut-elle pas s'appuyer, au moins en partie, sur le fait que, dans certains cas au moins, l'expérience que nous avons du monde lorsque nous le percevons nous place semble-t-il dans une bonne position épistémique pour le connaître ? Par ailleurs, les doutes que le sceptique fait peser sur la connaissance perceptive ont-ils tout simplement un sens ? De tels doutes ne sont-ils pas très différents de ceux qu'on est ordinairement susceptible d'avoir au sujet de la justification ou de la vérité de nos croyances ?

L'ensemble de notre travail tente de fournir une discussion claire de certains

problèmes importants à propos de la perception sensible des choses. Selon la tradition (B) en philosophie de la perception, une réflexion sur la perception sensible du monde mène à certaines perplexités d'ordre épistémologique (problème de la justification et de la connaissance perceptive). Notre but principal est de suggérer en filigrane que ces perplexités sont en partie dues au fait qu'on a alors accepté (plus ou moins explicitement) l'idée selon laquelle l'expérience perceptive serait un état interne du sujet qui perçoit. Évidemment, *si c'est le cas*, il est vrai qu'*en elle-même* la perception des choses pourra difficilement nous fournir des raisons légitimes de croire certaines propositions à propos du monde car la perception des choses ne serait alors pas véritablement une manière d'être en contact cognitif avec le monde. Comme le dit McDowell [1994], elle ne pourra dans ces conditions ne fournir au mieux que « des excuses » pour nos croyances. A la question « Pourquoi crois-tu que ta chemise est tachée ? », on pourra par exemple répondre « Parce que je le vois, du moins j'ai l'impression visuelle qu'elle l'est ... » Mais, *avoir l'impression qu'elle l'est*, est-t-il vraiment suffisant pour le croire de manière légitime ? A l'inverse, si on abandonne toute compréhension « internaliste » de l'expérience perceptive au profit d'une conception fortement externaliste de la perception, on peut s'attendre à ce que les perplexités épistémologiques que soulignent les tenants de la tradition (B) s'évanouissent. D'ailleurs, on peut se demander ce qui justifie au juste d'endosser une image « internaliste » de la perception. Typiquement, les défenseurs de la tradition (B) en philosophie de la perception semblent raisonner de la manière suivante :

(P0) En percevant le monde, il nous est semble-t-il possible d'acquérir des connaissances ou de croire de manière justifiée certaines choses concernant le monde.

(P1) Mais, on peut imaginer la possibilité que nos expériences sensorielles (les impressions que nous avons des choses) ne renvoient à rien dans la réalité ou du moins qu'elles ne décrivent pas la réalité telle qu'elle est réellement (possibilité d'être trompé systématiquement par un Malin Génie, d'être un simple cerveau dans une cuve *etc.*).

(P2) Les expériences sensorielles sont donc des états internes du sujet (« Internalisme » de la perception).

(P3) Mais, si (P2), alors nos croyances perceptives ne sont pas réellement justifiées ou les expériences sensorielles, prises en elles-mêmes, ne nous permettent pas de connaître quoi que ce soit au sujet du monde (Scepticisme de la justification et de la connaissance)

Peu importe ici de savoir si ce raisonnement est valide ou pas. Ce qu'il est intéressant de remarquer, c'est que la justification qu'on prétend fournir d'une compréhension internaliste des expériences sensorielles (P2) repose en fait sur certaines possibilités (P1) dont la formulation même présuppose déjà une certaine image internaliste des expériences sensorielles (P2) ! Autrement dit, ceux qui font le raisonnement (P0)-(P3) s'engagent dans ce qu'on pourrait appeler le « *cercle de l'internalisme* ». Celui-ci consiste à endosser une image internaliste de la perception sous prétexte qu'il existe certaines possibilités qui sont semblent-il autant de raisons d'« internaliser » les expériences perceptives quoique ces possibilités elles-mêmes ne sont en fait envisageables que si on a déjà au préalable accepté l'idée que les expériences perceptives sont des états internes du sujet qui a ces expériences. Le but général du travail ici proposé n'est pas de remettre en cause directement le « *cercle de l'internalisme* ». Il est plutôt de suggérer que relativement aux possibilités sur lesquelles insiste l'internaliste (être trompé par un Malin génie, être un simple cerveau dans une cuve, être sans le savoir dans un cas d'hallucination) une saine attitude pourrait consister à rester de marbre et à (ré)affirmer le « *credo externaliste* » selon lequel, dans bien des cas, les expériences sensorielles nous mettent véritablement en contact avec le monde et ses propriétés, et partant elles peuvent nous permettre d'acquérir des connaissances et des croyances justifiées à son propos ...

Quelques remarques préliminaires

Nous ferons un usage neutre du terme d'*expérience* qui ne préjuge pas la question de savoir si *percevoir* est un état interne ou externe au sujet. Tel que nous l'utiliserons, la notion d'*expérience sensorielle* désigne simplement ce qu'on tient habituellement pour des cas de perception de qualités du monde : entendre un train, voir son chat sur le sofa ou une certaine couleur, sentir l'odeur d'une fleur, goûter la saveur d'un plat sucré, sentir la rugosité d'une pierre. Que le monde possède ou non de telles qualités n'importe pas dans l'utilisation que nous ferons du terme d'*expérience*. Il suffit que le monde se présente comme possédant

une certaine qualité même s'il ne la possède pas réellement pour qu'on puisse en faire l'expérience. Ainsi, la notion d'*expérience* telle que nous l'utiliserons est aussi neutre vis à vis de la réalité des qualités putatives du monde.

D'autre part, nous éviterons le plus souvent d'utiliser le terme de *sensation*. Cela s'explique en grande partie par les confusions que l'utilisation de ce terme peut assez rapidement introduire. Le terme *sensation* peut en effet s'entendre dans au moins trois sens très différents. Il peut soit désigner l'affection des organes sensoriels, soit désigner ce qu'on appelle traditionnellement les « sensations corporelles » (la douleur, les démangeaisons *etc.*), ou enfin il peut désigner l'impression sensorielle que les choses font sur ceux qui les perçoivent. Le premier sens de « sensation » est largement adopté dans les études physiologiques de la perception et il est relativement indiscutable qu'il y ait des *sensations* en ce sens là. Par ailleurs, pris en ce sens, les *sensations*, sont des données physiologiques mesurables et objectives (i.e. soumises à l'observation publique) pour lesquelles la question de la réduction à des propriétés naturelles descriptibles dans le langage scientifique ne se pose pas : les sensations, prises en ce sens là, sont en effet précisément de telles propriétés. Dans le second sens de « sensation », ce terme désigne une classe particulière d'états, à savoir ceux qui sont relatifs à la condition du corps propre à chaque individu. Les *sensations* prises en ce sens sont vécues en première personne (personne d'autres que vous ne peut avoir vos douleur par exemple) et leur existence est difficilement contestable quoiqu'il soit néanmoins possible de se demander si elles sont ou non réductibles à des propriétés descriptibles par les sciences de la nature⁵. Enfin, dans un dernier sens de *sensation*, ce terme désigne l'effet ou l'impression sensorielle que l'action causale des choses fait sur ceux qui perçoivent (l'impression de rougeur par exemple). Cette impression est généralement conçue comme quelque chose de privé et d'interne aux sujets, voire comme des propriétés intrinsèques non représentationnelles (non intentionnelles) des expériences sensorielles elles-mêmes (*qualia*)⁶. Pris en ce sens, l'existence des *sensations* est discutable. On pourrait penser par exemple que l'impression sensorielle que produisent les choses sur les individus est en fait réductible ou identique au fait d'être dans certain état épistémique (avoir une

⁵ Sur cette question, voir en particulier Tye [[1992a]. Sur les sensations corporelles en général, voir notamment Armstrong [1962], [1968, chap. 14], ce dernier défendant l'idée que les sensations corporelles sont des sortes de *perceptions* de ce qui se passe dans notre corps.

⁶ L'idée que les expériences sensorielles auraient des propriétés qualitatives intrinsèques non intentionnelles est notamment soutenue par Peacocke [1983], [2008].

certaine croyance par exemple). Une option plus plausible que la précédente et que nous défendrons consiste à affirmer que l'impression perceptive (visuelle, auditive, *etc.*) qu'on n'a des choses n'est pas quelque chose d'interne aux individus mais quelque chose qui doit être compris de manière relationnelle. L'idée est alors la suivante. Dans les cas où nous ne sommes pas en proie aux illusions ou aux hallucinations, la manière dont les choses nous *semblent* perceptivement lorsque nous percevons le monde est logiquement liée à comment les choses *sont*, *i.e.* aux propriétés elles-mêmes qui sont alors réellement possédées par le monde que nous percevons (« la couleur rouge de cette tasse » par exemple).

Par ailleurs, notre travail passera sous silence un certain nombre de problèmes dont certains requièrent une investigation scientifique plutôt que philosophique. En voici une liste non exhaustive :

- Problème de l'individuation des sens : La spécificité de chaque sens relativement aux autres sens est-elle liée aux types de qualités perçues (les couleurs pour la vue, les sons pour l'audition, *etc.*), aux organes sensoriels mobilisés (le nez, la peau, les yeux, *etc.*), au fait d'avoir un certain type d'impression (visuelle, auditive, *etc.*), ou bien à une conjonction de ces critères ?⁷ Serait-il possible de *voir* avec nos oreilles ?
- Perception et action : La perception est-elle fondamentalement liée à l'action des individus doués de capacités perceptives, ou à certains mouvements (kinesthésiques par exemple) de leur corps ?⁸ La perception est-elle « étendue », littéralement « hors de nos têtes » ?⁹
- Problème de la « liaison des qualités » (binding problem) : Comment passe-t-on de la saisie d'aspect des choses (couleurs, formes, *etc.*) à la perception *d'objets*, *i.e.* d'entités identifiables et réidentifiables à travers le temps et porteuses de ces qualités¹⁰.

⁷ Voir notamment Roxbee Cox [1970] ; Grice [1962] ; Nelkin [1990] pour une discussion.

⁸ Pour une discussion, voir notamment Dokic [2001b].

⁹ Pour une défense de cette thèse, voir notamment Noé [2004], [2002] ; O'Regan and Noé [2001].

¹⁰ Pour une discussion intéressante de cette question, voir en particulier Clark [2004] ; [2000].

- Problème de la nature du passage de la sensation (stimulus) à la perception : Ce passage est-il de nature inférentielle ou pas ?¹¹
- Problème de l'intermodalité des sens : Y a-t-il un lien entre les différentes modalités sensorielles (problème dit de Molyneux) ?¹² Les différents sens s'influencent-ils mutuellement ?¹³ De quel ordre est cette influence ? L'intermodalité des sens a-t-elle, ou peut-elle, avoir des effets dans notre vie pratique ? Quelles stratégies ou dispositifs technologiques intermodales est-il possible de développer afin d'optimiser nos comportements ? Cette question donne actuellement lieu à de nombreux programmes de recherches¹⁴.
- Quelle est l'influence de la perception sur nos décisions et sur nos actions ? (sécurité routière, propagande, publicité, etc.) Comment étudier scientifiquement cette influence, voire comment s'en servir afin d'atteindre certains buts pratiques (« neuromarketing ») ?
- Problème du « cloisonnement » : Quels sont les rapports entre la perception et la croyance ? Dans quelle mesure nos croyances sont-elles susceptibles de modifier notre perception du monde ?

¹¹ Pour une discussion, voir Rock [1996], [1984], Helmholtz [1855], et Gibson [1986].

¹² Voir pour une discussion Proust [1997].

¹³ Cette influence peut être constatée dans l'effet McGurk par exemple. Ce dernier montre l'influence de la vision dans la perception auditive de la parole.

¹⁴ Voir les travaux de Ho et Spence [2008] qui mettent en lumière l'importance de l'intermodalité des sens dans le cas de la conduite de véhicule.

PARTIE I :
CE QUE NOUS PERCEVONS ET CE QUE
C'EST QUE PERCEVOIR

INTRODUCTION : LA PERCEPTION, SES OBJETS ET LE SENS DE LA DISTINCTION PERCEPTION DIRECTE/INDIRECTE

Le premier problème que nous aborderons est celui de savoir si le monde est perçu « directement » ou pas. Il ne s'agit pas ici de se demander si les objets physiques par exemple peuvent tout simplement être perçus puisque tous accordent ce point en effet¹⁵. Le problème du caractère direct ou indirect de la perception, comme on pourrait le nommer, consiste plutôt à se demander si le monde peut être l'objet « direct » ou « immédiat » de l'expérience perceptive, le terme « objet » étant ici employé pour désigner « ce qui est perçu ». Selon la théorie qu'on nomme traditionnellement la « théorie des sense-data », le monde ne pourrait pas être l'objet « immédiat » ou « direct » de l'expérience perceptive : il ne pourrait être perçu qu'indirectement.

Une première clarification concerne le sens dans lequel la perception du monde serait « indirecte » ou supposée ne pas pouvoir être « immédiate ». Une première réponse pourrait consister à affirmer qu'une expérience perceptive est « directe » si et seulement si elle n'est pas le produit d'une inférence, sinon elle est « indirecte ». Pour reprendre l'exemple de Berkeley, si nous entendons le son fait par le passage d'un cocher, on pourrait penser que la perception du cocher, contrairement à celle du son fait par le cocher, n'est pas « immédiate » car elle résulterait d'une inférence à partir de la perception du son produit par le passage du cocher. Cette dernière perception nous suggérerait la présence d'un cocher, et ce n'est qu'en cela qu'il serait approprié de dire que nous *entendons* le cocher. Comme le note Armstrong [1961, 20-1], il est certainement discutable de parler ici d'une *inférence*, tout comme d'affirmer que nous n'entendons pas vraiment le cocher, mais seulement des sons. Au mieux, on pourrait accorder que la perception des sons « suggère » la perception des objets¹⁶. Quoi qu'il en soit, ce n'est pas en ce sens que la question du caractère direct ou

¹⁵ Le point est souligné par Armstrong [1961, xii et 24], ce dernier faisant remarquer à juste titre que même quelqu'un comme Berkeley ne conteste pas que « les objets physiques » puissent être perçus quoique ceux-ci soient selon lui réductibles à des *idées* dans des esprits.

¹⁶ Notons cependant que le recours à l'idée de *suggestion des choses* n'implique pas directement le réalisme indirect de la perception, i.e. d'endosser l'idée selon laquelle la perception des objets requerrait la saisie d'entités internes au sujet qui perçoit et auxquelles lui seul aurait accès (les fameuses « idées » des philosophes modernes). Reid [1764] par exemple soutient que la sensation « suggère » la présence des objets. Pour autant, il est bien connu que Reid fut un fervent opposant aux « théoriciens des idées ». Par ailleurs, on peut noter que toute idée d'acquisition de la perception n'implique pas non plus l'admission de la théorie des *sense-data*. Ainsi, un auteur comme Reid distingue la perception naturelle de la perception

indirect de la perception doit être comprise. Une formulation préférable de cette question est en effet la suivante : *S* perçoit indirectement *X* si et seulement si *S* perçoit *X* en vertu du fait qu'il perçoit *Y*¹⁷. Il ne s'agit plus ici de dire que la perception de *X* est inférée ou suggérée par la perception de *Y*, mais plutôt d'affirmer que la perception d'un *X* peut être dite indirecte dès lors qu'elle requiert la perception d'une autre entité distincte de *X*. *X* est l'objet indirect (ou médiat) d'une expérience perceptive si et seulement si celui-ci n'est perçu qu'en vertu de la perception d'un *Y* (distinct de *X*).

De ce point de vue, la question qui nous intéresse ici ne doit pas être confondue avec une autre. On peut en effet distinguer :

Question (A) : La perception du monde requiert-elle la perception ou la conscience d'autres entités distinctes du monde ?

Question (B) : La perception suppose-t-elle un processus de construction (par exemple de nature inférentielle) à partir de ce qui est donné, les stimuli (ou « sensations »), qu'on ajoute ou non que ces inférences sont inconscientes ?¹⁸

Si la question (B) pose le problème du passage de la sensation changeante à la perception constante, la question (A), qui est celle qui nous intéresse ici, porte uniquement sur les *objets* de la perception et ainsi sur le problème de savoir *ce qui est* directement perçu lorsque nous percevons le monde. Certes, certains pourraient encore contester que l'alternative perception directe/indirecte au sens (A) ait réellement un sens¹⁹.

acquise sans pour autant adhérer au réalisme indirect, i.e. à l'idée que la perception des objets physiques serait inférée de la perception d'images ou d'idées dans nos esprits. Sur la position de Reid, voir notamment Pouivet [2003, 94 sq.].

¹⁷ Voir Jackson [1977, 19-20].

¹⁸ Ce débat divise des auteurs comme Rock ([1996], [1984]), Helmholtz [1855], Fodor and Pylyshyn [1981] ; Marr [1982] et Gibson [1986]. Sur cette question, voir notamment Bouveresse [1995-2004, t.1, 205-9].

¹⁹ Par exemple, comme le souligne Austin [1962], l'idée de perception indirecte des choses n'a peut-être de sens que relativement à celle de perception directe. Les défenseurs de l'idée d'une perception indirecte des choses invoquent souvent par exemple l'idée que la perception des choses est liée à un certain point de vue. Nous ne voyons « directement » par exemple *que* certaines des facettes des choses, ou encore que leur surface. Néanmoins, on peut douter qu'il puisse y avoir un sens à dire que nous ne voyons que certaines facettes *des choses*, ou seulement leur surface, s'il n'y en avait pas à dire que nous percevons *les choses* elles-mêmes qui les possèdent.

1-1 LA THEORIE DES *SENSE-DATA*

Selon les défenseurs de la théorie indirecte de la perception, le monde n'est pas l'objet direct de l'expérience qu'on a lorsqu'on perçoit le monde (thèse négative). Ce que l'on saisirait alors directement (i.e. l'objet direct de la perception) serait plutôt d'autres entités distinctes du monde (thèse positive)²⁰. Le monde, quant à lui, ne serait que l'objet indirect de l'expérience perceptive. Certains identifient les objets directs de la perception à des idées dans notre esprit (Locke, Descartes, Malebranche), d'autres avec ce qu'on nomme alors des « données des sens » (*sense-data*) *etc.*²¹ Cette dernière expression étant typiquement utilisée pour désigner les entités qu'on est supposées saisir directement lorsqu'on perçoit le monde, nous l'utiliserons de manière canonique. En percevant le monde, il y aurait une « appréhension directe » de *sense-data*²² ou, pour reprendre la formule de Russell [1912, 69], ces entités seraient ce avec quoi nous serions en « acquaintance »²³.

Contrairement à l'idéaliste, le défenseur du réalisme indirect maintient l'idée que le monde existe indépendamment de la perception qu'on en a et, plus généralement, qu'il existe indépendamment de l'accès cognitif qu'on peut en avoir *via* la pensée, la connaissance, *etc.* En d'autres termes, la théorie indirecte de la perception suppose le *réalisme ontologique*. Si lorsque nous fermons les yeux par exemple, les *sense-data* visuels cessent d'exister, par contre la table, quant à elle, ne le cesse pas²⁴. Certes, le statut ontologique des qualités dites secondes (les couleurs, la chaleur, les sons, les odeurs, *etc.*) est typiquement jugé problématique dans le cadre du réalisme indirect : ces propriétés sont-

²⁰ La distinction entre une thèse négative et une thèse positive dans la théorie indirecte de la perception vient de Barnes [1944-5, 139].

²¹ Voir Moore [1905], [1918-1919], [1953]; Russell [1912], [1989]; Jackson [1977]; O'Shaughnessy [2003, part. III]. D'autres comme Broad ([1923], [1925, chap. 4], [1952, 42]) préfèrent le terme de *sensa*.

²² Voir par exemple Moore [1942, 629-30] ; Broad [1925, 209-11], ce dernier parlant d'une « appréhension intuitive » de *sensa* dans la perception, ou encore de la « préhension » (*prehension*) dans la perception de telles entités (Broad [1952, 42]).

²³ Russell [1912, 71-72] admet néanmoins que les *sense-data* ne sont pas les seules choses avec lesquelles nous pouvons être en *acquaintance*. Selon lui, l'expérience directe (*acquaintance*) des choses peut encore avoir lieu dans le souvenir d'un événement passé, ou encore dans l'introspection (avoir conscience de voir le soleil par exemple).

²⁴ Russell [1912, 49].

elles des propriétés des choses elles-mêmes ? Ne dépendent-elles pas *uniquement* de la perception que nous en avons ? Si oui, cela n'implique-t-il pas qu'elles ne peuvent pas être tenues pour des propriétés *réelles* des choses contrairement à ce qu'on pense ordinairement ?²⁵

La théorie indirecte de la perception est parfois qualifiée de « théorie causale de la perception ». Locke par exemple soutient que percevoir un objet externe, c'est être conscient d'une idée dans notre esprit, celle-ci étant causée par cet objet²⁶. Les objets externes seraient ce qui, dans la perception, cause en nous l'objet avec lequel nous sommes en contact direct (une *idée*, un *sense-data*, etc.), i.e. l'*objet direct* de notre expérience perceptive²⁷. Ce rapport de causalité serait par ailleurs ce qui permet de faire la distinction entre un cas de perception et un cas de simple hallucination de la réalité. Dans le cas de perception, un objet externe tel qu'un arbre par exemple est la cause du *sense-datum* (ou de la collection de *sense-data*) d'arbre dont nous avons alors directement conscience, alors qu'une telle sorte de cause n'est pas présente dans le cas de l'hallucination (même si l'expérience hallucinatoire peut évidemment avoir d'autres causes, la prise de drogue par exemple)²⁸. En plus de cette relation causale entre les objets externes et les objets supposés directement saisis dans la perception, le défenseur de la théorie indirecte admet généralement qu'il y a une *ressemblance* entre ces objets. Même si cela peut paraître étrange, les objets externes causeraient les objets directs des expériences perceptives

²⁵ Nous reviendrons sur ce problème plus loin, *supra*. « Les voies de l'antiréalisme des couleurs ».

²⁶ Voir aussi Russell [1912, 70].

²⁷ Certes, on pourrait encore décider de désigner par « théorie causale de la perception », les théories qui acceptent simplement l'idée selon laquelle le monde cause les expériences perceptives que nous en avons, ce que nous ne ferons pas. Pris dans ce sens, une « théorie causale de la perception » serait en effet compatible avec la thèse selon laquelle les objets externes sont directement perçus, que leur perception ne requiert pas la perception ou la conscience d'autres entités telles que des idées dans notre esprit, des *sense-data* etc. Une « théorie causale de la perception » serait ainsi tout à fait compatible avec une « théorie direct de la perception ». Cependant, en ce qui nous concerne, nous réserverons le label de « théorie causale de la perception » pour les théories indirectes de la perception et nous utiliserons l'expression « analyse causale de la perception » pour désigner la thèse plus faible selon laquelle le monde est cause des expériences perceptives que nous en avons. De ce point de vue, les théories indirectes de la perception admettent généralement une analyse causale de la perception. Mais inversement, admettre une analyse causale de la perception n'implique pas nécessairement de soutenir une théorie indirecte de la perception.

²⁸ Notons que cette manière de tracer la distinction entre les cas de perception et les cas hallucinatoires est contre-intuitive. Nous ne faisons pas en effet cette distinction en se référant au fait que dans un cas ce qui est perçu directement a pour cause un objet du monde alors que dans l'autre cas une telle cause est absente. Cette distinction est plutôt faite en vertu d'autres informations que nous tenons (à tort ou à raison) pour correctes : nos sens fonctionnent bien, nous n'avons pas pris de drogues, personne ne conteste que c'est le cas qu'il y a un X devant nous etc.

auxquels ils ressemblent²⁹.

Néanmoins, la question de la nature des entités saisies directement dans la perception peut se poser. Selon une version non matérialiste de la théorie des *sense-data*, ce que nous percevons directement est quelque chose de nature mentale se trouvant soit dans nos esprits soit dans celui d'un être supérieur (Dieu). Selon une version matérialiste à l'inverse, l'objet directement perçu est identifié à quelque chose dont la nature est physique qu'on soutienne que ce que nous percevons directement ce sont nos états cérébraux³⁰, ou bien qu'on soutienne de manière moins extrême que ce sont quelques autres éléments physiques intervenant dans la perception qui sont directement perçus (par exemple l'image rétinienne dans le cas de la perception visuelle³¹. Certes, l'idée selon laquelle les *sense-data* sont physiquement « dans notre tête » pourra à certains paraître étrange, si ce n'est pas absurde. On peut noter qu'à l'origine ces entités sont considérées comme étant ontologiquement neutres³². Si on les définit comme ce qui dans la perception du monde est l'objet d'une appréhension directe, alors il ne suit pas en effet de leur définition que ces entités soient de nature mentale. Néanmoins, il existe de bonnes raisons de penser que ces entités, si elles existent, ne peuvent pas être de nature physique. Par exemple, dans le cas des couleurs, il ne semble pas possible de les identifier à la surface physique des objets. Par ailleurs, les *sense-data* sont typiquement considérés comme étant dépendant de la perception que nous en avons ou comme étant « dépendants de l'esprit » dans la version non physicaliste du réalisme indirect. En effet, l'idée selon laquelle il pourrait y avoir des *sense-data* non sentis (*unsensed sense-data*) répugne généralement aux défenseurs de la théorie indirecte de la perception³³. Enfin, les *sense-data* sont généralement supposés posséder les propriétés (*être elliptique, être rouge, être chaud, etc.*) que les objets physiques

²⁹ Certes, la ressemblance en question pourrait ne pas valoir pour les qualités dites secondes (les couleurs, les sons, la chaleur *etc.*) si on suppose comme le fait généralement le réaliste indirect que les objets externes ne possèdent pas réellement les qualités secondes qu'on leur attribue ordinairement.

³⁰ Voir notamment Russell [1927, 146].

³¹ Voir Lowe [1981].

³² C'est le cas par exemple chez Moore et chez Price [1932, 19] par exemple. La neutralité originelle des « *sense-data* » est largement soulignée par Locke [1967, 35-9 et 164-7]. Comme le note Barnes [1944-5, note 4, 143 et 156-8], cela permet encore de distinguer la théorie des *sense-data*, celle-ci laisse ouverte la question de savoir si le *sense-datum* peut ou non être de nature physique, de la théorie des *sensa* de Broad [1923] qui elle assume que l'objet direct de la perception est de nature non physique (voir en particulier Broad [1952, 42]). Néanmoins, cette différence s'efface puisque le défenseur des *sense-data* est au final généralement prompt à considérer que les *sense-data* ne sont pas être de nature physique.

³³ Voir par exemple Broad [1923, 106 *sq.*] pour des raisons de penser cela.

semblent posséder, que ces objets les possèdent ou non réellement. Cela est censé expliquer les objets puissent nous *apparaître* d'une certaine manière lorsqu'on les perçoit, *i.e.* d'expliquer leurs différentes apparences.

Pour résumer, le défenseur du réaliste indirect soutient généralement les thèses suivantes :

- (1) le *sense-datum* est ce que nous percevons immédiatement (sans intermédiaire)³⁴ ;
- (2) il ne peut pas exister indépendamment de la perception que nous en avons ;
- (3) enfin, il possède les propriétés premières et/ou secondes, que les objets physiques *semblent* posséder que ces derniers les possèdent ou non réellement (par exemple telle forme, telle couleur, *etc.*).

Le phénoméniste et l'idéaliste accepterait (1), (2), (3), mais ajouterait (4) : le monde externe et physique n'existe pas indépendamment de la perception qu'on en a (Idéalisme³⁵), ou qu'on pourrait en avoir (Phénoménisme³⁶). On ne percevrait que des *sense-data* et jamais quelque chose comme un monde indépendant de la perception que certains êtres peuvent en avoir. Cette position est certainement discutable³⁷. Quoi qu'il en soit, le réaliste indirect rejette (4) au profit de (4*) : le monde externe et physique existe indépendamment de la perception que nous en avons (*réalisme ontologique*). Néanmoins, selon le réaliste indirect, nous ne percevrions le monde qu'en vertu du fait que nous percevons des *sense-data* et, en ce sens, nous ne le percevrions qu'indirectement.

³⁴ En ce sens, les *sense-data* ne doivent être confondus avec les sensations. Les premiers sont plutôt « ces choses immédiatement connues dans la sensation : couleurs, sons, odeurs, les différentes duretés, rugosités, *etc.* » (Russell [1912, 33-4]).

³⁵ Pour une défense de l'idéalisme, voir notamment Berkeley [1710], [1713] ; Robinson [1994] ; Foster [2000], [2008].

³⁶ Pour une défense de la position phénoméniste, voir notamment : Mill [1865] ; Mach [1897, Introduction, sect. 12-13] ; Ayer [1936, 68 *sq.*, 140 *sq.*], [1946-47], [1967] ; Russell [1921, 90-7] ; Robinson [1994].

³⁷ Comme le montre Locke [1967], l'idéalisme n'est en effet viable que si le projet phénoméniste l'est, *i.e.* s'il est possible de retraduire les énoncés portant sur « objets physiques » en termes *sense-data*. Or, on peut penser que le phénoménisme échoue car les énoncés hypothétiques concernant les expériences possibles de *sense-data* dépendent d'énoncés *catégoriques*, concernant les lieux par exemple.

1-2 ARGUMENTS POUR LE REALISME INDIRECT DE LA PERCEPTION ET DISCUSSION

Les défenseurs du réalisme indirect de la perception peuvent recourir à plusieurs arguments en faveur de leur position, à savoir « l'argument des expériences non-véridiques » (appelé traditionnellement « argument de l'illusion »), l'argument causal, l'argument du décalage temporel, ou encore l'argument des qualités secondes. De manière générale, le premier argument tente un rapprochement entre les expériences non-véridiques (hallucinations, illusions) et les expériences véridiques (par exemple, voir un X qui est F lorsqu'il y existe réellement dans le monde un X qui est F). L'argument causal et l'argument du décalage temporel s'appuient, quant à eux, sur une certaine image causale de la perception en soulignant que le monde ne peut pas être l'objet direct de nos expériences perceptives soit parce que le monde n'est qu'une cause parmi d'autres au sein du processus causal menant à l'expérience perceptive, soit parce que ce qui cause l'expérience perceptive (l'état du monde à t_1) est antérieur selon le temps à l'apparition dans le sujet de cette expérience. Enfin, l'argument des qualités secondes s'appuie sur une conception antiréaliste des qualités comme la couleur ou le son pour en conclure que lorsque nous percevons de telles qualités, ce que nous expérimentons en réalité ce sont des qualités purement « subjectives » (*i.e.* dans le sujet) plutôt que des propriétés objectives et réelles des choses qui semblent pourtant les posséder (les tables, les voitures, l'herbe, *etc.*). Mais, les entités spéciales et étranges dont nous parle le réaliste indirect (les *sense-data*) existent-elles réellement ? La perception du monde requiert-elle nécessairement la saisie directe de telles entités ? Les arguments en faveur du réalisme indirect ne manquent pas. Néanmoins, on pourrait aussi penser que l'existence des *sense-data* n'a pas à être prouvée par des arguments car elle se laisserait tout simplement constater.

1-2-1 L'INTRODUCTION POSITIVE DES *SENSE-DATA* : LA METHODE DE L'EXEMPLE

Les *sense-data* sont traditionnellement définis comme ce dont nous avons une conscience directe, *i.e.* par la manière dont nous sommes censés être conscients d'eux³⁸. Or,

³⁸ Dans ce sens, Berkeley [1710] définit les « choses sensibles » (*sensible things*) comme celles qui « sont

de ce point de vue, l'entreprise qui vise à montrer que de telles entités existent pourrait consister non pas tant à fournir des arguments en faveur de leur existence, mais plutôt à fournir des exemples de cas dans lesquels la saisie de telles entités serait censée avoir lieu. Selon Moore [1942, 631], une réflexion sur des cas ordinaires de perception permet de faire comprendre ce dont il est question lorsqu'on parle de *sense-data*. Pour reprendre un de ses exemples, si on regarde sa main droite et qu'on n'est pas sujet à une vision double, alors on serait capable d'identifier un objet (i) dont il est naturel, à première vue, de penser qu'il est identique à une partie de la surface de sa main (ii) mais dont on pourrait aussi douter après réflexion qu'il puisse vraiment l'être³⁹. Cet objet serait ce qui est directement appréhendé, ici *vu*, lorsqu'on regarde sa main⁴⁰. Dans la même veine, si on voit une tomate rouge, on pourrait penser (i) qu'il est possible de douter que la tomate existe réellement (puisque après tout on pourrait être victime d'une hallucination) (ii) mais que, par contre, il est hors de doute qu'une certaine qualité est alors saisie (la rougeur de cette tomate). On pourrait en tirer que, dans cette situation, il est logiquement impossible que la qualité qu'on perçoit soit celle de la tomate tout en ajoutant que cette qualité doit bien néanmoins appartenir à *quelque chose*. Contrairement à l'existence de la tomate, l'existence de la rougeur quand on voit, ou croit voir, une tomate rouge serait certaine et il serait nécessaire qu'elle appartienne

immédiatement perçues par les sens ». Price [1932] parle, quant à lui, de ce qui est « directement présent à la conscience », et Moore [1942] de ce qui est « directement appréhendé » par les sens. Pour une discussion de cette manière de définir *les sense-data*, voir en particulier Firth [1949].

³⁹ Voir Moore [1942, 628]. Comme le reconnaît Moore [1942, 629-30], une condition nécessaire de cette opération de « saisie » (*picking out*) de *sense-data* est que la forme de la main de *S*, lorsqu'il la voit, se dégage du fond. D'autre part, on trouve parfois chez Moore une variante de la méthode par l'exemple pour l'existence des *sense-data* sous la forme suivante : (1) Nous ne pouvons pas percevoir un objet physique (le « percevoir » au sens ordinaire) sans qu'il nous paraisse ou nous semble d'une certaine manière. Par exemple, si *S* voit un objet physique *X*, alors *X* semble *F* à *S* ; (2) Si *X* semble *F* à *S*, alors *S* « perçoit directement » (ou « perçoit » au sens technique) une entité *Y* qui entretient une relation (*R*) avec *X* ; (3) Nous ne pouvons pas percevoir un objet physique (*X*), *i.e.* le « percevoir » au sens ordinaire, sans percevoir directement une entité *Y* qui entretient une relation (*R*) avec *X*.

⁴⁰ Moore [1942, 630] admet qu'il convient de préciser le sens dans lequel on affirme que *S* « voit directement » (*directly see*) un *sense-datum*. Mais, selon Moore, sa méthode par l'exemple (voir sa propre main et douter que *ce qui est vu* puisse appartenir à son propre corps) montre qu'il y a (ou doit y avoir) deux sens de « voir » dont l'un signifie ce qu'on « voit directement ». La même chose vaut selon Moore [1942, 644] pour la perception des sons : « *S* entend un son physique » implique, selon lui, que *S* « entend directement » un son, ou qu'il y a un son qui est « directement appréhendé ». Et, là encore, on peut douter selon Moore [1942, 641] que le *sense-datum* de son, c'est-à-dire le son entendu directement, soit identique au son physique. Pour reprendre l'exemple proposé par Moore [1942, 641-2], si j'entends le tic-tac d'une horloge, on peut distinguer selon Moore le son physique de l'horloge du son directement appréhendé (*sense-datum* de son). En effet, si je mets des boules de coton dans mes oreilles, alors le son directement entendu s'affaiblit alors que le son physique lui ne change pas. C'est là fournit selon Moore une raison supplémentaire de penser qu'il y a effectivement deux sens d'*entendre*.

à une certaine entité, cette dernière pouvant recevoir le nom de *sense-datum*⁴¹.

Cependant, ce genre de considérations en faveur de l'existence des *sense-data* n'est pas sans faille. En effet, on présuppose alors qu'à la question « Que voit-on réellement ? » lorsqu'on voit une tomate ou sa propre main par exemple, on devrait répondre en mentionnant certaines qualités (« telle couleur », « telle forme ») plutôt que les objets eux-mêmes qu'on pense ordinairement percevoir (la tomate, la main). Les défenseurs des *sense-data* opèrent ainsi ce qu'on pourrait nommer à la suite de Firth [1949, 235-6] une « réduction perceptive » (*perceptual reduction*). Néanmoins, comme le souligne Firth [1949, 236], répondre que nous voyons des *taches* (*patches*) de couleurs plutôt que certains objets ayant telles couleurs par exemple, cela permet certes aux défenseurs d'introduire de nouvelles entités, mais cela ne rend pas justice à la phénoménologie de l'expérience perceptive. En effet, l'expérience perceptive prend le plus souvent la forme d'une conscience d'*objets*. Évidemment, cela n'exclut pas qu'il soit possible, dans certaines conditions et à certaines fins, de faire *comme si* le paysage qu'on regarde par exemple n'était qu'un amas de certaines formes et de certaines couleurs en faisant abstraction du fait que ces qualités appartiennent à certaines autres entités (les feuilles, les bruns d'herbe, *etc.*). Cela reviendrait à avoir une vision pour ainsi dire purement « impressionniste » du monde, ce qui peut être expérimenté par exemple en regardant un tableau de style impressionniste de trop près.

D'autre part, il ne semble pas vrai qu'une qualité certaine ne puisse pas qualifier une entité dont l'existence serait (à tort ou à raison) jugée douteuse. Si je suis certain que j'entends un bruit sans être certain que ce bruit est produit par un train, cela n'implique certainement pas que ce bruit ne puisse pas être fait par un train⁴². Enfin, les raisonnements de Moore et de Price en faveur de l'existence de *sense-data* s'appuient sur l'idée qu'on pourrait douter que certaines qualités appartiennent bien à certaines entités dont l'existence est elle-même jugée douteuse. Cependant, la nature même de ces doutes est problématique. En effet, ce n'est certainement pas le genre de doute auquel on pourrait mettre fin par des investigations empiriques : ce sont des doutes purement philosophiques. Si Moore par exemple peut bien douter que ce qu'il voit est identique à la surface de sa propre main, par contre on ne voit pas très bien ce qui pourrait permettre de confirmer ou d'éteindre ce

⁴¹ Pour cet argument, voir Price [1932, 105-7]. Dans le même sens, Russell [1912, 70] soutient que si l'existence de la table que nous voyons peut être mise en doute, ce n'est pas le cas des *sense-data* que cause en nous la présence de cette table.

⁴² Locke [1967, 39].

doute. Dans ces conditions, ce doute est-il tout simplement légitime, ou a-t-il tout simplement un sens ?⁴³

1-2-2 L'ARGUMENT CAUSAL ET L'ARGUMENT DU DECALAGE TEMPOREL

Une autre manière d'argumenter contre le réalisme direct de la perception prend appuie sur certaines découvertes scientifiques. Ce qu'on pourrait appeler « l'argument causal en faveur du réalisme indirect » consiste à souligner que l'expérience perceptive ne se produit qu'une fois qu'un long processus causal n'ait eu lieu. Par exemple, l'occurrence d'une expérience visuelle, disons celle d'un arbre, suppose tout un processus causal et physique (la stimulation de la rétine par la lumière, des impulsions dans le nerf optique, certains événements dans le cortex visuel). Par conséquent, nous ne pourrions pas percevoir directement les objets externes eux-mêmes, mais seulement les effets qu'ils produisent en nous, du moins c'est la conclusion que le réaliste indirect est susceptible de vouloir tirer⁴⁴. Les effets en question peuvent être soit identifiés à des états du cerveau, soit à des entités mentales dans notre esprit (des *idées* par exemple dans une version lockéenne). La première alternative mène certes à la thèse étrange selon laquelle nous percevrions nos propres états cérébraux⁴⁵. L'idée générale de l'argument causal est que *ce que nous percevons (directement), i.e.* l'objet (direct) de l'expérience perceptive, ne peut pas être identique à l'objet externe car cette expérience se produit *à la fin* d'un processus causal. En effet, on admet alors que les objets que nous percevons sont ceux avec lesquels nous sommes en

⁴³ Moore soutient que quand quelqu'un regarde sa main droite, il peut être en proie à deux attitudes différentes concernant la même proposition : il peut avoir le *sentiment d'être sûr* que l'objet qu'il voit est identique à une partie de la surface de sa main et en même temps avoir un doute sur le fait que cet objet soit effectivement identique à cette partie. Le doute dont il est question alors est un doute *philosophique* et donc celui-ci ne peut pas être résolu par des observations empiriques. Comme le reconnaît Moore, des techniques de vérification sont généralement disponibles pour infirmer ou confirmer un doute non philosophique concernant l'existence d'un objet (s'approcher de cet objet par exemple). Malheureusement, de telles techniques ne sont plus disponibles dans le cas des doutes philosophiques. Mais, dans ces conditions, on pourrait très bien considérer comme Bowsma [1942] que la question de savoir si l'objet directement vu que je saisis est identique ou non avec une partie de la surface de ma main ne peut être résolue, ce que conteste justement Moore [1942, 636-637].

⁴⁴ Pour cet argument, voir notamment : Russell [1940, 13] ; Cory [1948] ; Smythies [1954, 132] ; Robinson [1994, 80 sq.] ; Allix [2004, 29-32]. Russell [1944, 702-3] prend en particulier l'exemple d'un coup de feu d'un pistolet entendu de manière successive par plusieurs personnes comme fournissant la preuve que nous ne percevons que les effets que les choses produisent sur nous.

⁴⁵ Pour cette thèse, voir Russell [1927, 146].

contact direct, *i.e.* non médiatisé. Or, soutient-on, puisqu'il y a entre les objets externes et les expériences qu'on en a un rapport causal, les objets externes ne pourraient pas être ce que nous saisissons directement en percevant le monde. Au contraire, les objets externes causeraient en nous les » objets » avec lesquels nous serions censés être en contact perceptif direct (les *sense-data*).

Néanmoins, comme le dit Mundle, l'argument causal en faveur du réalisme indirect de la perception confond les mécanismes dont dépend la perception avec *ce que nous percevons*, *i.e.* avec les objets de la perception⁴⁶. Même s'il est vrai que la science, en particulier la physique et la physiologie, ont montré que l'occurrence de l'expérience perceptive requiert que toute une suite d'événements complexes physiques et physiologiques ait lieu, cela n'implique certainement pas que ce que produisent ces événements est un nouvel objet de perception distinct de l'objet externe et qui serait ce qui est directement appréhendé dans la perception (indirecte) du monde. Le fait que ces événements produisent l'expérience perceptive n'est pas incompatible avec l'idée que cette expérience puisse avoir et a effectivement pour objet ceux qui se trouvent dans le monde. De la même façon, le fait qu'il soit juste d'affirmer que la perception des choses est *déterminée* par les conditions physiques et physiologiques des êtres auxquels on attribue la capacité de percevoir n'implique pas pour autant que ces êtres ne peuvent pas être en contact direct avec le monde, que seuls les effets du monde sur leurs appareils sensoriels leur seraient directement accessibles⁴⁷.

Ce qui peut, au moins à première vue, rendre l'argument causal séduisant est certainement le fait qu'on puisse avoir du mal à concevoir comment l'expérience perceptive conçue comme un événement interne au sujet pourrait mettre celui-ci en contact avec quelque chose qui se trouve *hors de lui*. Comment les objets extérieurs pourraient-ils être les objets (directs) des expériences perceptives puisqu'il y a pour ainsi dire entre les premiers et

⁴⁶ Mundle [1959-1960, 70-71]. Ou encore, pour s'exprimer comme Alston [1999, 196-7], cet argument confond l'idée de « médiation causale » avec celle de « médiation cognitive » : le fait que l'occurrence de l'expérience perceptive suppose une médiation causale entre l'objet et le sujet qui le perçoit n'implique pas que cette expérience ne puisse pas être directe, que ce avec quoi elle « relie cognitivement » le sujet ne puisse pas être l'objet externe.

⁴⁷ Sur ce point, voir notamment Kelley [1986, 41-42].

les sujets qui perçoivent un « gouffre spatial » ?⁴⁸ Ainsi, Malebranche [1674, I. III, Part. II, chap. 1, 435] affirme-t-il que :

« Tout le monde tombe d'accord que nous n'apercevons point les objets qui sont hors de nous par eux-mêmes. Nous voyons le soleil, les étoiles, et une infinité d'objets hors de nous, et il n'est pas vraisemblable que l'âme sorte du corps, et qu'elle aille, pour ainsi dire, se promener dans les cieux, pour y contempler tous ces objets. Elle ne les voit point par eux-mêmes, et l'objet immédiat de l'esprit, lorsqu'il voit le soleil par exemple, n'est pas le soleil, mais quelque chose qui est intimement unie à notre âme, et c'est ce que j'appelle *idée*. Ainsi, par ce mot *idée*, je n'entends ici autre chose que ce qui est l'objet immédiat, ou le plus proche de l'esprit, quand il aperçoit quelque chose, c'est-à-dire ce qui touché et modifie l'esprit de la perception qu'il a d'un objet ».

Étant donné que l'expérience perceptive semble être quelque chose qui se produit en nous et qu'il y a entre nous et les choses externes une certaine distance spatiale, comment l'objet de la perception pourrait-il en effet être numériquement identique à un objet externe ? Une réponse tentante consiste à affirmer que l'objet de la perception doit se trouver en nous plutôt qu'à l'extérieur de nous, et partant à introduire une entité entre nous et le monde qui puisse être l'objet (direct) de notre expérience lorsque nous sommes confrontés au monde. Cependant, on peut ici rétorquer qu'on ne voit pas pourquoi le fait que les objets du monde soient à l'extérieur de nous nous empêcherait de les percevoir directement.

Tout au contraire, les capacités perceptives semblent justement être ce qui permet aux créatures vivantes d'être en contact perceptif direct avec les choses qui les entourent⁴⁹.

⁴⁸ Dans ce sens, Helmholtz affirme que « la conscience ne perçoit pas directement là où se trouvent les objets eux-mêmes » (cité dans Pastore [1978, 372]). La même idée est souligné par Robinson [1994, 86]. Certes, Helmholtz n'endosse pas une théorie « indirecte » de la perception au sens discuté ici même s'il soutient par ailleurs que l'expérience perceptive est *indirecte* au sens où elle est le résultat d'inférences (inconscientes). Voir Helmholtz [1855, 23-33], [1867].

⁴⁹ Pour une mise en lumière de l'idée de *capacités perceptives* et de *capacités* en général dans la lignée de la tradition aristotélicienne, voir notamment : Maund [2003, chap. 1] ; Smith and Jones [1986, chap. 6] ; Kenny [1989, chap. 5]. Sur la différence entre la tradition aristotélicienne et la tradition cartésienne à ce sujet, voir Pouivet [2008b, chap. 6]. Une conception *relationnelle* de l'expérience perceptive qui identifie les objets (directs) de la perception avec ceux qui se trouvent dans le monde extérieur est ainsi envisageable et sera défendue, *supra*. « Une analyse non conjonctive de la perception ? ».

On objectera peut-être qu'une telle conception de l'expérience perceptive est naïve et que c'est justement un préjugé que les découvertes scientifiques remettent en cause en dévoilant les conditions causales (physiques, neurologiques et physiologiques) de la perception, l'existence de telles conditions étant censée rendre impossible que *ce qui est perçu* (directement) soit les objets externes. Quoique l'expérience perceptive semble intuitivement être une manière d'être en relation avec les choses environnantes, une telle conception devrait être abandonnée. Cependant, cette conclusion *philosophique* qu'on prétend déduire des faits scientifiques doit être contestée. C'est en effet une chose de reconnaître qu'il y a des conditions causales de type neurophysiologique de l'expérience perceptive que les recherches scientifiques sont susceptibles de nous dévoiler ; mais c'est autre chose d'affirmer que l'existence de telles conditions empêche l'expérience perceptive d'être ce qu'elle semble être intuitivement, à savoir une manière d'être en contact direct avec le monde⁵⁰.

Certes, contre l'idée que les objets externes puissent être les objets directs de la perception, on pourrait encore souligner que les conditions grâce auxquelles une expérience perceptive se produit prennent du temps. Par exemple, lorsque nous voyons un objet à t_2 , une étoile par exemple, il faut un certain temps pour que la lumière parvienne jusqu'à nos yeux (la vitesse de la lumière étant finie). Or, il se pourrait qu'au moment où nous voyons cet objet (t_2), celui-ci ait explosé (au moins dans le cas des étoiles) ou ne soit pas tel qu'il était à t_1 . Si c'était le cas, que verrions-nous alors ? Qu'il y ait un décalage temporel entre l'existence de l'objet putatif de l'expérience perceptive et l'occurrence de cette expérience suggérera probablement au défenseur des *sense-data* la conclusion selon laquelle ce que nous percevons directement est un *sense-datum* (ou une collection de *sense-data*)⁵¹. Néanmoins, cette conclusion n'est pas inévitable. Il serait en effet possible de répondre, au moins dans le cas de la vision d'un objet qui n'existe plus au moment où il est perçu (une

⁵⁰ Voir l'appendice « Causalité et objets de perception : un dilemme insoluble ? » en fin de chapitre.

⁵¹ Pour l'argument du décalage temporel, voir notamment : Brain [1951], [1946, 141-142] ; Russell [1948, 241] ; Joad [1933, 89-90] ; Robinson [1994, 80 sq.] ; Broad [1952, 37] ; Wright [1983, 529-30]. Selon Myers [1957, 101], l'argument du décalage temporel suppose à tort qu'il y aurait un sens dans lequel les choses pourraient être dites perçues telles qu'elles *sont* (plutôt que telles qu'elles *étaient*) s'il n'y avait pas entre celui qui perçoit et la chose perçue d'intervalle spatio-temporel. Or, selon lui, une telle supposition est discutable car il n'est tout simplement pas possible de percevoir les choses sans qu'il y ait un tel intervalle. Cette objection est néanmoins discutable puisque la transmission de lumière pourrait très bien être instantanée auquel cas il pourrait être juste de dire que nous voyons les choses telles qu'elles sont (et pas seulement telles qu'elles étaient il y a quelques instants). Pour une formulation et une discussion de l'argument du décalage temporel, voir notamment Henson [1967].

étoile par exemple), que c'est la lumière transmise de l'objet qui est alors vue⁵². Une autre réponse pourrait consister à identifier l'expérience perceptive avec l'ensemble du processus causal allant de l'objet externe au sujet qui perçoit⁵³. Mais, comme le souligne Mundle [1971, 44], cette réponse est difficilement acceptable car elle implique des affirmations étranges, par exemple celle selon laquelle une expérience visuelle comme *voir le soleil* prendrait (environ) huit minutes⁵⁴. Une réponse plus plausible consiste à admettre que nous percevons les choses « dans le passé » (celles-ci pouvant par ailleurs ne plus exister au moment où nous les percevons)⁵⁵. Cette affirmation pourra certes paraître curieuse. Mais, comme le note Ayer [1956, 104], elle l'est certainement moins que celle selon laquelle le décalage temporel entre l'existence de la chose perçue et le moment où on la perçoit implique que celle-ci ne peut pas vraiment être perçue, ou plus exactement qu'elle ne peut l'être qu'indirectement. On peut certes se demander comment ce que nous voyons maintenant à t 2 peut être identique avec l'objet externe puisque ce dernier pourrait très bien ne plus exister à t 2, ou être différent de ce qu'il était à t 1. Cependant, on peut parfaitement admettre que ce qui est identifiable par un jugement démonstratif (« Cette étoile est *F* » par exemple) n'a pas forcément à exister au moment où ce jugement est prononcé⁵⁶. Et, en effet, tirer du décalage temporel entre *la chose perçue* (telle qu'elle est à t 1) et le moment où nous la percevons (t 2) la conclusion que c'est *l'effet de cette chose sur nous* qui est perçu plutôt que cette chose elle-même est paradoxal. Cet argument suppose en fait à tort que nous ne pouvons percevoir les choses se produire que lorsqu'elles se produisent, ou dans l'état dans lequel elles se trouvent quand nous les percevons. Or, cette thèse est fautive si on l'interprète comme un fait empirique⁵⁷. Il n'est donc pas nécessaire d'introduire des entités, tels les *sense-data*, dont l'existence serait simultanée à l'expérience que nous en faisons et qui, par

⁵² Voir Suchting [1969, 55] pour cette réponse.

⁵³ Voir notamment Hirst [1959, 282] pour une telle identification.

⁵⁴ Le point est admis par Hirst [1959, 308] lui-même.

⁵⁵ Voir Pitcher [1971, 48 sq.], ou encore Chisholm [1957, 153] pour cette réponse.

⁵⁶ Sur ce point, voir notamment Snowdon [1992, 77].

⁵⁷ Le point est notamment souligné par Henson [1967, 27]. Comme le note Kelley [1986, 132] par ailleurs, un point similaire vaut encore pour la mémoire ou la connaissance : l'objet de la mémoire ou de la connaissance n'a pas forcément à exister au moment où nous nous en souvenons ou nous en avons une connaissance. Par ailleurs, comme le souligne Dretske [1969, 73], lors même qu'on accorderait que l'objet dont on a directement conscience dans la perception doit exister au moment où on le perçoit, cela prouverait au mieux que les objets qu'on pense ordinairement percevoir (les tasses à café, les chaises etc.) ne sont pas en réalité perçus de nous (conclusion faible), mais cela ne prouverait pas (directement) qu'on est alors conscients d'autres entités distinctes de ces objets (conclusion forte).

là, pourraient constituer les objets véritables de la perception⁵⁸. Ajoutons enfin qu'il serait aussi possible de considérer que, dans certains cas au moins, le décalage temporel est négligeable, et partant qu'il pourrait être ignoré, à savoir dans les cas de perception de choses « proches » de nous (à la différence de la perception des étoiles par exemple)⁵⁹.

1-2-3 L'ARGUMENT DES QUALITÉS SECONDES

Un autre argument en faveur du réalisme indirect est que les choses n'ont pas les qualités secondes (la couleur, le son, la chaleur, la saveur, *etc.*) qu'on leur attribue généralement et que d'autres entités dont nous avons conscience doivent néanmoins posséder ces qualités. Par exemple, on pourrait soutenir que la science, la physique en particulier, a démontrée que les objets physiques ne sont pas réellement colorés. Ainsi, ce que nous percevrions directement lorsque nous croyons voir la couleur d'un objet par exemple ce n'est pas une propriété qu'il posséderait réellement, mais plutôt un objet qui dépend de la perception que nous en avons, un *sense-datum* de couleur⁶⁰. Le cas de la perception des qualités dites secondes est bien souvent considéré par les défenseurs de la théorie indirecte comme le cas paradigmatique de perception indirecte des choses. Ainsi, ce cas est-il l'exemple favori qu'ils invoquent en faveur du réalisme indirect. Néanmoins, recourir à la supposé irréalité des qualités secondes afin de prouver le caractère indirect de

⁵⁸ Notons par ailleurs que si, d'un point de vue scientifique, il est juste de dire que nous percevons les choses dans le passé, cela n'implique pas pour autant qu'il faudrait que nous changions nos manières ordinaires de parler en disant par exemple que les choses ne sont perçues de nous que telles qu'elles étaient il y a quelques instants. L'usage de « voir » par exemple peut certainement comporter une référence temporelle du genre « J'ai vu Pierre hier », ou « Je vois maintenant l'oiseau que tu tentais de me montrer tout à l'heure ». Mais, nous ne dirions certainement pas des énoncés du genre « Je vois maintenant l'oiseau que tu tentes de me montrer quoique je le vois tel qu'il était il y a quelques instants étant donné la vitesse finie de la lumière ». Comme le note Ebersole [1965, 525], la découverte du décalage temporel ne nous pousserait pas à affirmer que nous percevons les choses dans le passé alors que nous pourrions par contre affirmer (après vérification) que l'objet que nous voyons par exemple est un fossile datant de telle ère et pas un simple morceau de pierre.

⁵⁹ Cette restriction est notamment suggérée par Mundle [1971, 92] et Locke [1967, 118].

⁶⁰ Pour cet argument, voir notamment : Russell [1944, 705]. S'il est correct que la science a démontré que les couleurs ne sont pas des propriétés réelles des objets physiques, alors on pourrait être tenté de soutenir par ailleurs que *seul* le fait d'être en contact avec des *sense-data* peut expliquer que nous ayons acquis les termes de couleurs (les *sense-data* étant censés posséder les propriétés chromatiques que les objets physiques semblent perceptivement avoir). Pour cet argument très discuté en faveur de l'existence des *sense-data*, voir notamment Broad [1923, 91].

la perception n'est pas sans faille comme nous le verrons de manière détaillée plus loin. De manière générale, l'argument des qualités secondes contre le réalisme direct s'appuie sur la thèse antiréaliste selon laquelle les qualités secondes, la couleur notamment, ne sont pas des propriétés réelles des choses auxquelles nous les attribuons correctement. Or, comme on le verra, cette conception est discutable et doit être rejetée. Le fait par exemple que les qualités secondes soient étroitement liées aux conditions dans lesquelles elles sont perçues n'implique pas que ces qualités ne puissent pas être des propriétés réelles des choses contrairement à ce que pense généralement l'antiréaliste. Les qualités secondes pourraient en effet très bien être des propriétés réelles mais relationnelles⁶¹. Bref, nous ne discuterons pas plus « l'argument des qualités secondes » en faveur de la théorie indirecte car celui-ci suppose une conception ontologique très discutable des qualités secondes, l'antiréalisme, conception que nous rejetterons plus loin.

1-2-4 L'ARGUMENT DE L'ILLUSION (DES EXPERIENCES NON VERIDIQUES) ET LA REPLIQUE DISJONCTIVISTE ET ABVERBIALISTE

Les défenseurs de la théorie des *sense-data* soutiennent que les énoncés portant sur les apparences doivent être analysés en termes d'une saisie d'entités auxquelles ils donnent le nom de *sense-data*⁶². Ces entités sont ainsi censées fournir une explication des apparences perceptives que peuvent présenter les choses quand nous les percevons, en plus de pouvoir être exhibées *dans certaines circonstances spéciales* (expériences hallucinatoires⁶³, cas de vision double, images rémanentes, rêves⁶⁴, etc.). *Par généralisation*, la saisie de *sense-data* serait aussi supposée avoir lieu dans les cas authentiques de perception. L'argument de l'illusion ou des expériences non-véridiques peut être présenté de la manière suivante :

⁶¹ Pour cette idée, voir notamment : Mundle [1959-60, 72].

⁶² En plus d'expliquer les apparences, les *sense-data* sont censés expliquer que nous puissions avoir dans certains cas une connaissance des choses extérieures et des propriétés qu'elles possèdent réellement. Selon Broad [1923, 90] par exemple, lorsque nous voyons une pièce de monnaie, si le « sensum visuel » qu'on voit alors n'était pas elliptique et qu'il ne variait pas selon la position qu'on occupe, on ne jugerait pas (certes à tort) que la pièce de monnaie est ronde.

⁶³ Voir Broad [1925, 155-6].

⁶⁴ Voir Broad [1952, 37-38].

Argument dit de l'illusion ou des expériences non-véridiques en faveur du réalisme

indirect :

- (1) Dans les expériences non-véridiques (illusions, hallucinations, vision double etc.), le sujet, *S*, « perçoit », a l'impression perceptive qu'un *X* (une rose) existe, ou que *X* est *F* (rouge) alors que cela n'est pas le cas que *X* existe (qu'il y ait une rose) ou que *X* soit *F* (que la rose soit rouge à supposer qu'elle soit en réalité blanche)⁶⁵.
- (2) Si quelque chose apparaît à *S*, ou apparaît comme possédant une qualité sensible *F*, alors il existe quelque chose, *X*, dont *S* a conscience et qui possède cette qualité (*Principe phénoménal*⁶⁶).
- (3) Or, dans les expériences non-véridiques, ce dont *S* a l'impression (*X*) ne peut pas être identique à un objet extérieur. Dans ces cas, *S* saisit directement en réalité un *sense-datum* qui a la propriété d'être *F* (ou une collection de *sense-data*).
- (4) Ce qui vaut dans les expériences non-véridiques vaut aussi dans les cas véritables d'expériences perceptives (*Principe de généralisation ou d'uniformité de l'analyse*) car ces deux types d'expériences se ressemblent d'un point de vue phénoménal, voire elles pourraient être indiscernables pour le sujet qui a ces expériences.
- (5) Partant, tout comme dans les expériences non-véridiques, des *sense-data* sont saisis (directement) dans l'expérience perceptive (véridique).
- (6) Le monde n'est donc au mieux perçu qu'indirectement par le sujet (Théorie indirecte de la perception).

Cet argument n'est pas cependant sans difficultés. N'est-il pas tout simplement

⁶⁵ Les expériences dans lesquelles les choses ne nous semblent pas perceptivement telles qu'elles sont en réalité sont *traditionnellement* qualifiées d'expériences « illusoire ». Ainsi, *avoir l'impression que la rose est rouge alors qu'elle ne l'est pas* (c'est en fait une rose blanche éclairée par une lumière rouge) est généralement considérée comme une « illusion » au même titre par exemple que les illusions d'optique. Quoique cela soit certainement malvenu comme le souligne Austin [1962], nous suivons néanmoins ici la tradition car cela est sans importance dans notre propos actuel.

⁶⁶ Sur le principe phénoménal, voir notamment Robinson [1994, chap. 2].

incohérent ? Il part en effet de la prémisse que lorsqu'on voit une rose blanche par exemple celle-ci peut nous paraître rouge pour en arriver à la conclusion que finalement la rose ne peut pas être (directement) vue⁶⁷. D'autre part, on pourrait être tenté d'objecter que l'argument suppose qu'il y ait un sens de « percevoir » (de *voir, entendre, etc.*) qui n'implique pas l'existence de ce qu'on dit percevoir. Or, les verbes de perception sont des verbes factifs, *i.e.* des verbes qui marquent le succès (contrairement à « sembler » ou « avoir l'impression que »)⁶⁸. Il n'est pas possible de *voir* un arbre par exemple si aucun arbre n'est en fait présent. Si nous sommes sujet à une hallucination, alors rien n'est *vu* quoiqu'il puisse nous sembler que nous *voyons* quelque chose. Néanmoins, cette objection n'est pas décisive. Il y a semble-t-il un sens à dire de quelqu'un qu'il a « vu » un rat rose lors même qu'aucun rat rose n'existerait dans la réalité. Ce sens est similaire aux expressions « avoir l'impression qu'il y a un X », « Il me semble qu'il y a un X », celles-ci n'étant pas factives. Pour ces expressions, la condition d'existence peut être suspendue (ou mise entre parenthèse). C'est dans ce sens non factif de *percevoir* que le défenseur des *sense-data* affirme que dans les expériences illusoires, hallucinatoires, *etc.*, le sujet « perçoit » certaines choses.

Cependant, la difficulté majeure de l'argument de l'illusion est qu'il repose sur deux prémisses très discutables, à savoir le principe phénoménal et le principe de généralisation. Selon le principe phénoménal, si quelque chose apparaît perceptivement à un sujet ou apparaît comme possédant une qualité sensible, il existe quelque chose que le sujet perçoit (X) et qui possède cette qualité. Cependant, on peut premièrement faire remarquer que lorsqu'une chose (une pièce ronde par exemple) nous paraît autrement qu'elle n'est en réalité (elliptique), nous ne pensons pas ordinairement qu'il doive exister quelque chose, distinct de l'objet externe, qui possède la qualité que l'objet externe ne possède pas. Si quelque chose apparaît rouge à un sujet, cela n'implique pas toujours qu'il existe *quelque chose* qui soit rouge⁶⁹. De manière similaire, le fait qu'on puisse « voir » ou avoir l'impression visuelle d'un rat rose lors d'un *delirium tremens* implique-t-il qu'il faille qu'il existe quelque part un rat rose dont on aurait l'impression visuelle ? Non. De plus, nous pensons ordinairement que les qualités qu'un objet semble posséder sans les avoir réellement sont

⁶⁷ Le point est notamment souligné par Barnes [1944-5, 153].

⁶⁸ Ce sont, comme le dit Ryle [1956], des verbes d'achèvement. Sur ce point, voir aussi Ryle [1949, 250 sq.], [1954, 103-106].

⁶⁹ Voir Barnes [1944-45, 153].

en un sens objectives : dans *telles ou telles* circonstances, les roses blanches peuvent paraître rouges et les pièces rondes elliptiques⁷⁰. Il n'y a ici d'ordinaire rien d'étonnant pour nous et aucune raison (non philosophique) ne nous pousse habituellement à penser que de tels faits, pour être expliqués, requiert l'existence d'entités mentales (apparences, *sense-data*).

Certes, ce qui intéresse le défenseur des *sense-data*, ce n'est pas tant comment les objets *paraissent* dans certaines conditions, mais bien plutôt comment ils *apparaissent*. Il y aurait selon lui *quelque chose* comme « l'apparence » des choses. Et les « apparences » seraient censées posséder les propriétés que les objets paraissent avoir. Cependant, une réification des apparences est intolérable. Comme le souligne Chisholm⁷¹, « *X* apparaît *F* à *S* » n'implique pas qu'il existe *quelque chose* (une apparence, une manière d'apparaître) qui est *F*. Il est donc trompeur de transformer :

- « *X* apparaît *F* à *S* »

en

- « *X* présente une *F* apparence à *S* »

En effet, « rectangulaire » dans « la fenêtre apparaît rectangulaire » par exemple n'est pas un prédicat attribuant une caractéristique à *la manière* dont apparaît la fenêtre. Au contraire, c'est « apparaît rectangulaire » qui attribue une caractéristique à la fenêtre. Par conséquent, il n'est pas possible de s'interroger sur *la manière* dont les choses paraissent et donc de se demander si les manières d'apparaître des choses existent quelque part⁷².

Néanmoins, il existe une manière plus directe de contester l'argument de l'illusion. Celle-ci consiste à rejeter le principe de généralisation ou d'uniformité de l'analyse. Selon ce principe, ce qui vaut dans le cas des expériences non-véridiques, d'illusions, d'hallucinations

⁷⁰ Sur ce point, voir notamment Austin [1962].

⁷¹ Chisholm [1957, 115-117].

⁷² Voir Barnes [1944-5, 155] ; Anscombe [1965]. Cette objection à la théorie des *sense-data* est largement développée dans l'appendice « L'erreur du théoricien des *sense-data* ou l'intentionnalité selon Anscombe ». Selon Broad [1923], « la réalité des apparences » peut être acceptée de tous dès lors que n'est pas tranchée la question de leur nature. Cela est correct si la réalité des apparences est entendue en un sens minimal selon lequel « Il existe des énoncés rapportant la manière dont les choses nous semblent ».

etc. est censé s'appliquer aux cas de perception véridiques des choses. Mais, qu'est-ce qui justifie un tel principe ? Y recourir ne revient-il pas tout simplement à faire ce qu'on pourrait appeler une « théorie des exceptions », *i.e.* à analyser les cas de perception (véridique) en fonction des cas dans lesquels les expériences sensorielles ne nous mettent pas en contact avec la réalité telle qu'elle est (ou du moins avec la réalité telle qu'on se figure qu'elle est) ? Quoiqu'il existe des cas d'illusions ou d'hallucinations perceptives, doit-on pour autant penser que l'analyse de ce que c'est que *percevoir* doit être faite en fonction de ces cas ? Non. Selon la stratégie qu'on qualifie de « disjonctive » à l'argument de l'illusion :

Disjonctivisme des objets de perception: Les expériences perceptives (véridiques) n'ont pas les mêmes objets que les expériences illusoire et hallucinatoires. Lors même que dans ces dernières des *sense-data* seraient « perçus » ou saisis, de telles entités n'interviennent pas, ou n'ont pas à intervenir, dans les cas de perception (véridique). Avoir des expériences perceptives (véridiques), c'est une manière pour le sujet d'être en contact avec le monde (objets, propriétés, faits, *etc.*). Le monde est alors *l'objet* de ces expériences (*i.e.* ce qui est perçu par le sujet qui a ces expériences) contrairement à ce qui se passe dans les cas d'illusions ou d'hallucinations.

Autrement dit, la stratégie disjonctive à l'argument de l'illusion prend au sérieux la factivité des verbes de perception. L'argument dit de l'illusion part de l'idée qu'il existe des *sense-data* qui sont saisis dans les expériences non-véridiques pour *généraliser* cette thèse aux expériences perceptives véridiques. Mais, selon la réponse disjonctive, même si on accepte l'existence de telles entités dans les expériences non-véridiques, *il ne s'en suit pas* que ces entités interviennent dans les cas d'expériences perceptives véridiques. De ce point de vue, il faut distinguer deux choses : (i) le fait de chercher à prouver que percevoir le monde ce n'est pas être en contact direct avec celui-ci (ii) les arguments qui tentent de démontrer qu'il existe des entités différentes de celles qu'on est susceptible de trouver dans le monde mais dont on pourrait néanmoins avoir conscience. Dans un cas, il s'agit d'établir le caractère indirect de la perception, dans l'autre d'établir l'existence d'entités spéciales (les *sense-data*) ou, pour le dire comme Broad, que les apparences sont aussi réelles que les

objets physiques au sens où elles doivent faire partie de « l'inventaire du monde »⁷³. Or, à supposer même que nous ayons une conscience de *sense-data* dans les expériences illusoire et hallucinatoires, dire cela n'est certainement pas suffisant pour prouver qu'une telle conscience a lieu dans les cas où nous percevons le monde et que tout se passe bien (lorsque nous ne sommes pas en proie à une illusion ou à une hallucination). En effet, la conscience supposée de *sense-data* ne pourrait finalement qu'intervenir dans des expériences du genre de celles que nous avons quand nous fermons les yeux après avoir regarder une lumière aveuglante (images consécutives ou *after-images*) ou quand nous hallucinons certaines choses etc. Par conséquent, un argument en faveur de l'existence des *sense-data* ne compte pas forcément pour un argument en faveur du caractère indirect de la perception en général. Or, l'introduction de l'idée d'une saisie de *sense-data* dans les cas d'expériences véridiques ne semble expliquer quoi que ce soit. Après tout, lorsque les conditions d'observation d'un objet sont manifestement bonnes, ce qui constitue semble-t-il une explication correcte de la manière dont cet objet nous semble perceptivement, c'est tout simplement que cet objet possède certaines propriétés sensibles. De ce point de vue, le pouvoir explicatif de l'introduction des *sense-data* que préconise le défenseur de la théorie indirecte de la perception ne vaut au mieux que dans les cas d'expériences non-véridiques (illusions, hallucinations, rêves etc.). Mais, une analyse de la perception qui, comme la théorie indirecte de la perception, a tout de contre intuitive devrait au minimum avoir un fort pouvoir explicatif. Néanmoins, puisque la théorie indirecte de la perception est en réalité dépourvue d'un tel pouvoir dès lors qu'elle s'applique aux expériences sensorielles véridiques, on peut considérer qu'une réponse disjonctive à l'argument de l'illusion est tout à fait viable et ainsi que la conclusion de cet argument n'a pas à être acceptée.

1-2-5 QUELQUES QUESTIONS EMBARASSANTES POUR LE REALISTE INDIRECT ET QUELQUES (BONNES) RAISONS DE REJETER LE REALISME INDIRECT DE LA PERCEPTION

Les objections au réalisme indirect sont nombreuses. Une première est que si le réalisme indirect était correct, alors nous serions sujets à une constante tromperie. On peut comprendre cela de deux manières différentes soit qu'on considère que l'expérience

⁷³ Broad [1923, 92].

perceptive prise en elle-même est irrémédiablement trompeuse, soit qu'on soutienne que les jugements que l'expérience perceptive nous suggère ou nous incline à porter sur le monde sont systématiquement faux. De manière générale, si le réalisme indirect de la perception était correct, l'expérience perceptive ne serait vraiment pas ce qu'elle nous *paraît* être, à savoir un moyen d'être en contact direct avec les choses qui nous entourent. La théorie indirecte de la perception contrevient ainsi aux deux intuitions communes suivantes : (1) d'un point de vue phénoménologique, il nous semble que nous percevons des objets tels que des tables, des ordinateurs etc. et pas des entités tels que des *sense-data*⁷⁴ ; (2) nous *pensons* que nous percevons les objets du monde et que cela ne nécessite pas que nous ayons conscience de quelque chose de distinct des objets et de leurs propriétés. Si le réaliste indirect avait raison, la tromperie serait donc double. D'une part, la perception ne serait pas ce qu'elle nous semble être d'un point de vue phénoménologique⁷⁵. D'autre part, notre *croissance* que nous percevons directement le monde serait erronée ou, tout du moins, nous aurions de sérieuses raisons de douter qu'elle soit vraie⁷⁶.

Le réaliste indirect peut certes admettre (1) en affirmant par exemple que lorsque nous percevons un objet publiquement observable, nous ne parvenons pas ordinairement à distinguer cet objet du *sense-datum* (ou de la collection de *sense-data*) qu'il produit en nous⁷⁷. Autrement dit, selon la présente suggestion, nous n'aurions des *sense-data* qu'une conscience *implicite*, alors que nous aurions une conscience *explicite* des objets que nous pensons ordinairement percevoir. Le réaliste indirect pourrait encore répondre que même si l'existence des *sense-data* n'est pas évidente dans les cas apparents de perception, elle l'est néanmoins dans les « cas anormaux », d'illusions par exemple. En effet, dans ces derniers cas, on ne pourrait pas manquer de remarquer que les apparences se distinguent des objets physiques. A l'inverse, remarquer les *sense-data* dans les « cas normaux » (i.e. dans les cas putatifs de perception) demanderait qu'on fasse un « effort spécial d'attention »⁷⁸. Néanmoins, cette réponse du réaliste indirect est problématique. Supposons qu'un objet

⁷⁴ Comme le note Firth [1949, 223], dans la perception, nous sommes conscients des objets physiques et les qualités nous sont présentées comme appartenant à ces objets. Partant, nous ne pouvons pas être conscients des *sense-data*. Comme le dit Dewey, ce sont les *choses qui sont expérimentées et pas les expériences elles-mêmes* (cité par Firth [1949, 222]).

⁷⁵ Le point est notamment admis et souligné par Broad [1952, 48].

⁷⁶ Barnes [1944-5, 139].

⁷⁷ Voir notamment Price [1932, 141 et 145].

⁷⁸ Pour cette réponse, voir notamment Broad [1923, 96-7].

paraisse avoir une forme et une couleur qu'il n'a pas réellement, par exemple une pièce ronde et rouge qui paraît elliptique et orange si elle est vue de côté et sous un certain éclairage. Si le réalisme indirect était correct, nous serions supposés être « conscient », quoique dans deux sens différents, de deux objets dont l'un serait de forme ronde et rouge et l'autre elliptique et orange. Cependant, d'un point de vue phénoménologique, l'expérience que nous avons alors ne semble pas retranscrire cette « dualité »⁷⁹. Il ne nous semble pas qu'en plus de la pièce ronde et rouge, il y ait un autre objet elliptique et orange dont nous aurions conscience. Simplement, *la pièce* nous paraît elliptique et orange étant donné l'éclairage et l'endroit d'où nous la voyons. Néanmoins, le théoricien des *sense-data* pourrait ici répondre qu'en réalité nous n'avons pas alors véritablement conscience d'un objet rond et rouge (en un sens « phénoménologique » d'avoir conscience), ou plutôt que cette conscience d'un objet rond et rouge est alors similaire au fait de *juger* que c'est un objet rond et rouge même s'il nous paraît (phénoménologiquement) elliptique et orange, *i.e.* que nous avons une conscience (directe) d'un *sense-datum* elliptique et orange. Mais, cette réponse s'appuie malheureusement sur une conception inférentielle de la perception des choses qui ne rend pas compte de la phénoménologie de ce que c'est que *percevoir* quelque chose : *percevoir* que *X* est *F* n'est pas, ou pas toujours, une manière de *juger* que *X* est *F*⁸⁰.

D'autre part, on pourrait aussi tout simplement se demander s'il y a un sens à parler de l'*observation* ou de la *perception* de *sense-data*. Le problème n'est pas tant ici de savoir si nous sommes *capables* ou non d'observer l'existence des *sense-data* que celui de savoir si ces entités sont tout simplement des objets susceptibles d'être *observés*. Premièrement, contrairement à ce que semble suggérer le réaliste indirect, il ne semble pas correct de dire que nous « percevons » nos impressions perceptives, nous les avons⁸¹. Deuxièmement, les *sense-data* ne sont manifestement pas le genre de choses que nous serions susceptibles d'« observer » ou de « percevoir », au sens où nous disons ordinairement d'un objet qu'il est « observé » ou « perçu », ou encore qu'il attire notre attention, cela impliquant d'ouvrir les

⁷⁹ Firth [1949, 229].

⁸⁰ L'assimilation de la perception à une forme de croyance ou de jugement sera discutée et rejetée plus loin, supra. « Partie III : L'épistémologie de la perception. Justification, connaissance perceptive et scepticisme(s). Introduction ».

⁸¹ Searle [1983, 64] ; Armstrong [1961, 24], même si comme le souligne ce dernier, c'est là un argument purement linguistique contre le réalisme indirect qui ne résout peut-être pas le problème du caractère direct ou indirect de la perception.

yeux, de ne pas avoir les oreilles bouchées par exemple⁸². Dans le même sens, les *sense-data* ne semblent pas être des « objets » au sens où nous disons ordinairement de certaines entités qu'elles le sont. Contrairement aux objets ordinaires, une table par exemple, les *sense-data* ne peuvent pas brûler, être achetés ou vendus, ou encore être la cause de certains événements, etc.⁸³ Le réaliste indirect pourrait certes répondre qu'il y a néanmoins certaines propriétés des *sense-data* (par exemple *être jaune*, *être carré*) qui sont similaires à celles que des objets ordinaires possèdent hypothétiquement. Cependant, soutenir que certains prédicats comme « jaune » ou « carré » peuvent s'appliquer à l'expérience perceptive elle-même, c'est là faire une « erreur de catégorie »⁸⁴ : les expériences perceptives ne sont certainement pas le genre de choses susceptibles d'être coloré ou de posséder une forme au sens où les objets physiques, quant à eux, peuvent en avoir⁸⁵.

Une difficulté en effet est que le réalisme indirect mène semble-t-il au « mentalisme » de la signification des termes psychologiques. Il suppose que certains termes du langage puissent faire référence à quelque chose dont seul le locuteur aurait accès, à savoir l'impression perceptive que font les choses sur lui. Les *sense-data* sont supposés posséder les propriétés que les objets extérieurs semblent posséder que ces derniers les possèdent ou non réellement. Les termes tels que « rouge » ou « triangulaire » sont ainsi censés pouvoir désigner certains aspects des impressions sensibles conçues comme événements internes aux sujets qui les ont et auxquels eux seuls auraient accès. En ce sens, le réaliste indirect suppose la possibilité d'un langage privé. Le sujet pourrait identifier certains aspects de ses expériences en affirmant par exemple : « Je 'vois' ou j'ai une conscience directe d'un *sense-datum* rouge et triangulaire ici ». Les termes « rouge », « triangulaire » et « sense-datum » qualifieraient l'impression visuelle du sujet, celle-ci étant alors conçue comme quelque chose de « privé » au sujet qui l'a au sens où lui seul y aurait accès. Cependant, selon le célèbre

⁸² Pour cette objection, voir notamment Ryle [1949, 330, 340-341, 354] ; Dretske [1969, 74-5], Hamlyn [1961, 180].

⁸³ Comme le souligne Price [1932, 146], quoique les *sense-data* soient causés par les objets externes, ils sont néanmoins eux-mêmes dépourvus de caractéristiques causales, ce qui fait encore que la relation entre les *sense-data* et la conscience qu'on en a n'est pas causale.

⁸⁴ Searle [1983, 63].

⁸⁵ Le réaliste indirect pourrait ici chercher à tracer une distinction entre les *états d'esprit* dont il accorderait qu'ils ne sont pas par exemple littéralement colorés et les objets que ces états sont susceptibles de contenir et qui eux peuvent posséder une « couleur ». Voir par exemple Broad [1923, 106]. Néanmoins, on peut penser que cela ne change rien puisque pas plus que nos expériences peuvent n'être colorées, les supposés objets saisis directement dans ces expériences ne peuvent l'être.

argument avancé par Wittgenstein [1953, §244-271], l'idée d'un langage privé, *i.e.* d'un langage dont les termes référerait à quelque chose auquel chaque locuteur particulier serait le seul à avoir accès, n'a pas de sens. Dans ses grandes lignes, l'argument est le suivant. L'usage d'un langage suppose la possession et la maîtrise de règles. La maîtrise d'une règle requiert de pouvoir faire la distinction entre le fait de suivre la règle et ne pas la suivre. Or, un individu seul, *i.e.* isolé de la communauté linguistique, ne peut pas faire cette distinction car il ne saurait alors s'il suit ou non la règle, s'il applique ou non correctement la règle. Par conséquent, l'idée d'une règle privée est contradictoire, et partant l'idée d'un langage privé est absurde⁸⁶. Autrement dit, comme le souligne Bouveresse [1987, 411] dans son commentaire de l'argument de Wittgenstein, le problème n'est pas tant de savoir comment chaque individu peut communiquer à autrui ses expériences personnelles, mais plutôt celui de savoir comment chaque individu pourrait tout simplement se les *communiquer* à lui-même.

D'autre part, le réaliste indirect doit faire face à des difficultés d'ordre épistémologiques. Comment en effet s'effectue le passage de la conscience des *sense-data* au jugement de perception portant sur les objets externes ? Cette question pourra certes être jugée « fallacieuse » si on estime que les *sense-data* n'existent pas⁸⁷. Le réaliste indirect, quant à lui, pourrait répondre que ce passage est de nature inférentielle⁸⁸. Cependant, cette réponse n'est pas plausible. Ma croyance, voire ma connaissance, qu'il existe là une machine à écrire ayant telle couleur par exemple n'est certainement pas inférée de la connaissance que j'aurai de saisir certains *sense-data*⁸⁹. Le réaliste indirect pourrait certes admettre ce point en affirmant par exemple que les jugements de perception concernant des objets physiques reposent, ou sont fondés, sur la conscience directe de *sense-data*, mais que le passage de la saisie des *sense-data* au jugement de perception est automatique plutôt

⁸⁶ Comme le note Dokic [2004, 86-87], si l'argument de Wittgenstein est correct, cela montre aussi qu'il ne peut y avoir par exemple d'espace visuel *purement phénoménologique*. L'espace visuel a en effet une orientation (« haut », « bas », « à gauche », « à droite »). Mais, cette orientation ne peut être intrinsèque à l'espace visuel au sens où on pourrait la fixer indépendamment de la perception tactile, ou encore de l'action (par exemple la capacité de pointer la direction vers laquelle on dit qu'un objet se trouve). Il n'est pas possible qu'*être en haut* désigne *uniquement* la position qu'occupe un objet dans *mon* champs visuel car alors je ne dispose d'aucune règle (publique) me permettant de savoir si je me trompe ou pas lorsque j'affirme que l'objet se trouve en haut.

⁸⁷ Ryle [1949, 344].

⁸⁸ Voir notamment Locke [1610, I. VI, chap. XI] ; Price [1932, 67].

⁸⁹ Locke [1967, 212-3] ; Barnes [1944-5, 158].

qu'inférentielle⁹⁰. Dans le même ordre d'idées, si le réalisme indirect est correct, comment peut-on expliquer que nous en sommes venus à former la croyance qu'un monde extérieur existe ? Le réaliste indirect semble ici contraint de se retrancher derrière l'idée que cette croyance est « instinctive ». Nous aurions une « croyance instinctive en la *réalité* d'objets *correspondant* aux sense-data » : « le sense-datum lui-même [serait] pris instinctivement pour l'objet indépendant »⁹¹. Cependant, cette réponse ne résout pas toutes les difficultés épistémologiques auxquelles est confronté le réaliste indirect. Certes, il peut être tentant d'endosser le réalisme indirect afin de chercher à fonder la connaissance sur l'existence indubitable de *i* (*sense-data*)⁹². Néanmoins, si l'expérience perceptive ne nous met pas en contact direct avec le monde, on peut se demander si nous pouvons véritablement *savoir* qu'un monde indépendant de notre perception existe, ou alternativement, si la croyance en un tel monde est justifiée⁹³. Le problème en effet est que les *sense-data* semblent constituer un voile, ou une « barrière », entre nous et le monde, ce qui en dernière analyse semble menacer la connaissance que nous pouvons en avoir⁹⁴. De ce que certains *sense-data* sont saisis, il ne suit pas en effet logiquement que ceux-ci soient causés par une réalité extérieure⁹⁵. Comme le souligne Broad [1952, 37], il faudrait par conséquent accepter l'idée que l'expérience sensible (plus exactement son caractère phénoménal) puisse être radicalement trompeuse d'un point de vue épistémologique. Chercher à fonder la connaissance sur la saisie de *sense-data* ne rend pas ainsi cette connaissance plus sûre pour autant. Le réaliste indirect peut néanmoins ici répondre de plusieurs manières. Une première pourrait consister à affirmer que l'existence du monde est la meilleure explication, car la plus simple et la plus cohérente, du fait qu'il nous semble perceptivement exister un monde extérieur à nous et qu'il n'y a par ailleurs aucune raison vraiment valable de penser qu'il n'existe pas (l'hypothèse que nous soyons constamment en train de rêver par exemple

⁹⁰ Voir par exemple Broad [1923, 96 et 114-5], *Ibid.* [1925, 151-4].

⁹¹ Russell [1912, 45-6]. Voir aussi Russell [1914, 100-1] ; Broad [1923, 115], ces derniers qualifiant notre croyance en l'existence d'un monde extérieur de « primitive ». Russell [1948, 205] parle encore d'un « processus spontané d'interprétation des sensations » (qu'il nomme « inférence animale »).

⁹² Voir notamment Russell [1948, 204-5, 211]. Selon Russell [1912, 158], la connaissance acquise par la lecture d'un journal « est dérivée des sense-data qui constituent ce qu'on appelle voir des caractères d'imprimerie ».

⁹³ Pour cette objection, voir notamment Barnes [1944-45, 151 et 165]. Le problème est admis par Broad [1923, 115].

⁹⁴ Barnes [1944-5, 164].

⁹⁵ Le point est souligné et admis par Broad [1923, 115].

n'étant pas fondée)⁹⁶. Une autre réponse, pas incompatible avec celle qui vient d'être mentionnée, consisterait à souligner qu'il y a manifestement une différence entre percevoir le monde et le simple fait d'imaginer certaines choses, de se les remémorer, ou encore de les « percevoir » en rêve⁹⁷. Dans le même sens, on pourrait aussi mentionner qu'on ne peut pas s'empêcher d'avoir les « idées » que la perception produit en nous⁹⁸, ou encore que les « idées » acquises par la perception sensible s'accompagnent parfois de douleur, cette dernière étant alors très différente de la douleur remémorée (*se souvenir d'avoir eu mal*) ou de la douleur imaginée lors qu'un rêve⁹⁹. Ne peut-on pas penser qu'on a là autant de raisons de ne pas douter de l'existence du monde extérieur et de maintenir l'idée qu'on puisse le connaître par les sens ?¹⁰⁰ Le défenseur de la théorie indirecte de la perception pourrait encore souligner que notre confiance naturelle en nos facultés, notamment dans le fait que nos sens nous informent correctement sur l'existence des corps qui les affectent, ne peut être mal fondée « car nous ne pouvons rien faire sans nos facultés, ni parler de connaissance elle-même sans l'aide de ces facultés pour appréhender même ce qu'est la connaissance [la raison par exemple] »¹⁰¹. Autrement dit, la fiabilité de nos facultés ne peut être *complètement* remise en cause.

Cependant, toutes ces réponses proposées par le réaliste indirect afin de résoudre le problème sceptique ne suffiront peut-être pas à l'éradiquer. L'hypothèse de l'existence d'un monde extérieur par exemple est-elle vraiment plus « simple » que celle qui consisterait à dire que nous sommes victimes d'un malin génie qui ferait qu'il nous semble perceptivement y avoir une variété d'objets qui nous entourent alors que cela ne serait pas le cas en réalité et que nous ne saisissons en fait que différents *sense-data* ?¹⁰² Et, quant bien même l'hypothèse de l'existence d'un monde extérieur serait véritablement la manière la plus

⁹⁶ Voir Russell [1912, 44-5]. Dans ce sens, Russell [1912, 49] affirme qu'il est rationnel de croire que l'existence des *sense-data* est le signe de l'existence d'un monde indépendant de la perception que nous en avons.

⁹⁷ Voir notamment Locke [1610, IV, II, § 14].

⁹⁸ Voir Locke [1610, IV, XI, § 2, § 5].

⁹⁹ Voir Locke [1610, IV, XI, § 2 et § 6-8].

¹⁰⁰ Voir Locke [1610, IV, XI, § 1 et § 9].

¹⁰¹ Locke [1610, IV, XI, § 3]. Comme on le verra, cette réponse aux doutes sceptiques peut encore être faite par ceux qui défendent le réalisme direct de la perception. C'est notamment le cas chez Reid. Voir plus loin, *supra*. « Circularité épistémique et confiance ».

¹⁰² Alternativement, on pourrait souligner avec Berkeley [1710, Première partie, §19] que l'hypothèse de l'existence d'un monde extérieur, si elle permet d'expliquer la production de *sense-data* ou d'idées dans les sujets qui perçoivent, elle n'explique pas néanmoins *comment* quelque chose de *physique* comme le monde pourrait produire « dans l'esprit » quelque chose de *non physique* (une *idée*, un *sense-datum*). De ce point de vue, l'hypothèse d'un monde extérieur pourra sembler ne pas posséder un si grand pouvoir explicatif qu'on pourrait le penser et créer plus de problèmes qu'elle n'en résout.

simple afin expliquer les régularités ou irrégularités des impressions des sens, ce que nous aurions au mieux c'est une « confirmation indirecte » de cette hypothèse¹⁰³. Une fois admis que ce qui est « perçu » directement n'est pas le monde, mais d'autres entités, le réaliste indirect n'échappe pas à la possibilité que rien à l'extérieur du sujet ne corresponde à ces entités, et partant le scepticisme devient latent¹⁰⁴. Ainsi, Berkeley [1710, Part. I, § 42] affirme-t-il que de ce que les choses sont vues comme étant hors de nous (à distance), il ne suit pas qu'elles le soient réellement car, comme il le dit, dans le rêve nous avons la même impression quoique tous admettent que les choses rêvées n'existent que dans l'esprit¹⁰⁵. Certes, le réaliste indirect pourrait toujours rétorquer que le problème sceptique de la possibilité de la connaissance se pose même pour ceux qui soutiendraient que le monde est bien l'objet direct de la perception. Partant, on ne pourrait pas lui reprocher d'être en position d'infériorité face au problème sceptique. Mais, ce diagnostic est lui-même discutable ...¹⁰⁶

¹⁰³ Voir Armstrong [1961, 30] pour ce diagnostic.

¹⁰⁴ Comme le souligne Berkeley [1710, Première partie, §18-9, 74-6], « il est possible que nous soyons affectés de toutes les idées que nous avons maintenant, même s'il n'existait au-dehors aucun corps qui leur ressemblent » [...] Bref, s'il y avait des corps extérieurs, il est impossible que nous parvenions jamais à le savoir ; et s'il n'y en avait pas, nous pourrions avoir exactement les mêmes raisons que nous avons maintenant de penser qu'il y en a. Supposez, ce dont personne ne peut nier la possibilité, qu'une intelligence, sans l'aide de corps extérieurs, soit affectée de la même suite de sensations ou d'idées que vous, imprimée dans son esprit dans le même ordre et avec la même vivacité. Je demande si cette intelligence n'aurait pas toutes les mêmes raisons de croire à l'existence des substances corporelles représentées par ses idées et qui les provoquent dans son esprit, que celles que vous-même pouvez avoir de croire à la même chose. Cela est indiscutable, et cette seule considération suffit pour que toute personne raisonnable suspecte la solidité des arguments, quels qu'ils soient, qu'elle peut penser avoir en faveur de l'existence des corps hors de l'esprit ». Dans le même sens, Malebranche [1674, I. III, Part. II, Chap. V, 453] affirme que l'esprit ne perçoit pas par lui-même l'existence des choses car il se pourrait que des idées lui soient présentes lors même qu'elles ne correspondraient à aucune chose dans la nature. Voir également Russell [1948, 209] pour cette hypothèse.

¹⁰⁵ Selon Berkeley [1710, Part. I, § 44], les idées de la vue, même si elles font que nous saisissons les choses comme étant à distance de nous, ne désignent pas en réalité des choses véritablement à distance de nous. L'impression de distance et de choses existantes en dehors de nous que véhicule les idées de la vue est par ailleurs liée selon lui au toucher (aux idées produites par le toucher) : l'impression de choses à distance s'explique en effet selon Berkeley par le fait que les idées de la vue « nous avertissent [...] des idées du toucher qui seront imprimées dans notre esprit à tel intervalle de temps et à la suite de telles ou telles actions » (Berkeley [1710, Première partie, § 44, 89]).

¹⁰⁶ En effet, si comme on le soutiendra plus loin, *percevoir* est une manière d'être véritablement en contact avec le monde alors celui qui est dans un cas authentique de perception (et pas d'hallucination par exemple) se trouve dans une position épistémique supérieure (qu'il le sache ou non) à celui qui a seulement l'impression perceptive de percevoir ceci ou cela. Il est alors en position de savoir certaines choses au sujet de son environnement. De ce point de vue, on doit rejeter l'idée selon laquelle deux individus, dont l'un aurait une expérience (authentiquement) perceptive et l'autre pas (disons qu'il a une hallucination), pourraient avoir les mêmes données en faveur de leur croyance que ceci est le cas (si leurs expériences étaient indiscernables).

Par ailleurs, comme l'a aussi montré Pitcher [1971, 186-191], le réaliste indirect ne peut pas non plus rendre compte de certains aspects de l'expérience perceptive comme le fait que l'expérience perceptive soit « orientée ». En effet, les objets sont vus par exemple comme étant situés à tel endroit (« à droite », « à gauche », « en haut », « en bas » etc.). De même, nous entendons les sons comme provenant de telle direction, de la gauche par exemple. Or, ce phénomène de « directionnalité » ou d'« orientation » de l'expérience perceptive lui est manifestement inhérent. Partant, le défenseur du réalisme indirect n'a d'autre choix que d'affirmer que la capacité de dire d'où vient le son entendu par exemple est un aspect inhérent au *sense-datum* auditif. Le problème néanmoins est que cette capacité est alors réduite à un phénomène interne purement auditif, au sens où il serait indépendant de la capacité à pointer ou à regarder dans telle direction par exemple, ou n'y serait associé que de manière contingente. Mais, cela ne semble justement pas être le cas. Quelqu'un ne peut pas savoir d'où vient un son s'il est incapable de savoir par exemple dans quelle direction pointer¹⁰⁷. Partant, « l'orientation de la perception » est liée à l'action. Or, le réaliste indirect ne peut justement pas rendre compte de cela¹⁰⁸.

A supposer que des entités telles que des *sense-data* existent, la nature de ces entités serait aussi problématique. Un premier problème concerne leur individuation, et partant leur dénombrement. Face à une scène visuelle, on peut par exemple se demander *combien* de *sense-data* sont supposés être saisis par le sujet ? Comment les dénombrer ? Si par exemple nous voyons un objet à moitié rouge et à moitié bleu, percevons-nous un *sense-datum* ayant deux couleurs ou deux *sense-data* distincts, un rouge et un autre bleu ? Lors même qu'on pourrait ici défendre telle réponse plutôt que telle autre, le problème est que cette réponse, quelle qu'elle soit, serait semble-t-il purement arbitraire (à moins qu'on fasse référence aux objets externes pour dénombrer les *sense-data*)¹⁰⁹. Une seconde difficulté est liée aux propriétés que les *sense-data* sont susceptibles de posséder. Si je vois deux statues l'une à côté de l'autre, je peux affirmer (à tort ou à raison) que l'une est plus *large* ou plus *petite* que

¹⁰⁷ Pour cette objection, voir notamment Pitcher [1971, 191].

¹⁰⁸ Comme le dit Dokic [2004, 88], « la position visuelle d'un objet n'est pas tant phénoménale que pragmatique. Je sais où se trouve l'objet parce que je suis capable, le cas échéant, d'orienter mon action en fonction de sa position dans l'espace réel. En général, la perception d'une position dans l'espace est essentiellement liée à une capacité d'agir relativement à cette position ». Autrement dit, « l'espace de la perception (quelle que soit la modalité sensorielle concernée) fait partie de l'espace du comportement » (Dokic [2004, 93]).

¹⁰⁹ Voir notamment Barnes [1944-5, 151] pour cette objection.

l'autre, ou que l'une fait approximativement *telle taille*. Peut-on appliquer de telles propriétés aux *sense-data*? Disposons-nous d'un standard pour *comparer* les *sense-data* comme nous en avons un pour mesurer les statues (le mètre)?¹¹⁰ Un problème similaire est que les *sense-data* sont susceptibles semble-t-il de posséder certaines propriétés qui ne sont pas parfaitement *déterminées*. Supposons que Pierre voit une poule tachetée. Dans le cadre du réalisme indirect, il est plausible de penser qu'à *chaque tache* corresponde un *sense-datum* dont Pierre aurait une saisie directe. Cependant, Pierre pourrait voir que la poule a des taches sans voir pour autant le nombre déterminé de taches qu'elle possède (si elle en possédait un grand nombre, 49 par exemple). Dans un tel cas, le défenseur des *sense-data* est contraint de soutenir que lors même que la poule a un nombre déterminé de taches, il n'y a pas par contre un nombre déterminé de taches, et partant de *sense-data*, que Pierre voit¹¹¹. Certes, comme le souligne Barnes [1944-5, 164], on pourrait à l'inverse admettre que lors même qu'une chose qui existe doit être déterminée, cette nature déterminée pourrait très bien ne pas paraître immédiatement au sujet qui considère cette chose. Néanmoins, cette réponse n'est pas elle-même sans difficultés ...¹¹²

CONCLUSION

La théorie indirecte de la perception pose certainement bien d'autres problèmes qu'on passera ici sous silence, par exemple celui de la *relation* entre les *sense-data* et les objets physiques¹¹³ ou encore celui du « dualisme » que le défenseur de la théorie indirecte de la perception est semble-t-il contraint d'endosser. Une motivation pour le réalisme indirect est en effet qu'il est difficile de concevoir comment quelque chose comme *l'esprit*

¹¹⁰ A ce sujet, Moore [1942, 651 et 653] répond qu'il est possible de comparer deux *sense-data* sans qu'on dispose d'un standard de comparaison.

¹¹¹ Cette réponse soutenue notamment par Ayer est critiquée par Chisholm [1942].

¹¹² En effet, si un *sense-datum* possède certaines propriétés, celles-ci doivent être entièrement déterminées (être bleu de Prusse par exemple). Or, il ne semble pas impossible que par manque d'attention un *sense-datum* nous semble être coloré sans que nous sachions pour autant quelle nuance particulière il possède (s'il nous semble simplement bleu par exemple). Partant, l'absence d'attention au *sense-datum* ne peut pas être expliquée par la présence du *sense-datum* lui-même (celui-ci conservant en effet la même nuance de couleur qu'on y prête attention ou pas). Or, on ne voit pas ce qui dans le cadre de la théorie des *sense-data* pourrait venir expliquer le manque d'attention, ou encore comment ce dernier pourrait même être exprimé dans le langage des *sense-data*. Pour cette objection, voir notamment Vesey [1955-6, 81].

¹¹³ Le problème est souligné par Russell [1912, 34]; Broad [1923, 113 sq.]. Pour une discussion, voir notamment Russell [1914*]; Brain [1960]; Cory [1948]; Bermudez [2000].

pourrait percevoir quelque chose de non mental, de physique¹¹⁴. Il est dès lors tentant de penser que ce avec quoi l'esprit est en contact direct est une entité mentale. Néanmoins, si l'idée que c'est une entité distincte et indépendante du corps qui perçoit le monde (l'esprit) fut un temps largement acceptée par les philosophes (durant la période moderne), elle paraît désormais douteuse voire absurde aux yeux de beaucoup. Quant à la version matérialiste de la théorie des *sense-data* qui identifie les entités directement saisies dans la perception à des états du cerveau de celui qui perçoit, elle n'est malheureusement pas plus plausible et elle est même difficilement compréhensible, voire tout simplement absurde.

Sous couvert de vouloir expliquer le supposé mystère de notre contact perceptif avec le monde physique, le défenseur de la théorie des *sense-data* en vient finalement à une conclusion qui, si elle était correcte, serait encore plus mystérieuse que la relation qu'elle cherche à éclaircir, à savoir notre rapport perceptif au monde. A l'inverse, nous avons vu que les arguments traditionnellement invoqués contre l'idée que le monde est bien l'objet (direct) de l'expérience perceptive ne sont pas décisifs. En particulier, nous avons soutenu que quand bien même des entités telles que des *sense-data* interviendraient dans les cas d'illusions perceptives ou d'hallucinations, cela ne prouverait nullement et ne nous forcerait pas à penser que de telles entités doivent intervenir dans les cas d'expériences sensorielles véridiques (position disjonctiviste). De manière générale, nous considérons avoir montré que les arguments en faveur du réalisme indirect de la perception ne sont pas suffisamment forts pour que nous rejetions notre conception intuitive de l'expérience perceptive comme étant une manière d'être en contact direct avec le monde que nous percevons, cette conception n'ayant rien d'un préjugé dont on ferait mieux de se débarrasser. Tout à l'inverse, si le réalisme direct de la perception est la position que la plupart des personnes admettent intuitivement, cette position est parfaitement viable et, à défaut de bonnes raisons de la rejeter, celle-ci peut être conservée (position par défaut)¹¹⁵. La charge de la preuve est donc

¹¹⁴ C'est là l'opinion de Malebranche dans le passage cité plus haut (en corps de texte).

¹¹⁵ A ce sujet, une expérience intéressante consiste à tenter d'expliquer à ses proches non philosophes la conception indirecte de la perception, en leur montrant par exemple les chaussures sur l'étagère et en leur expliquant que, selon certains, ce n'est pas réellement les chaussures qu'ils voient (directement) lorsqu'ils les regardent pour décider lesquelles mettre. On constate alors généralement que ces personnes nous regardent avec des signes manifestes d'incompréhension totale. Ou bien, si elles comprennent ce que vous tentez de leur expliquer, elles se diront qu'elles avaient finalement raison de penser que les philosophes sont des gens aux idées étranges. Si vous avez de la chance, ces personnes concluront peut être la discussion avec humour en vous lançant : « Dépêchons-nous de choisir parmi tous ces *sense-data* de chaussures sur l'étagère et de décider lesquelles mettre, nous devons vite partir car nous sommes attendus et déjà très au retard ».

du côté des défenseurs du réalisme indirect quoique ces derniers soient aujourd'hui peu nombreux, du moins ils le sont face à l'écrasante majorité de philosophes qui endossent et/ou défendent une forme ou une autre de réalisme direct de la perception.

APPENDICE 1 : CAUSALITE ET OBJETS DE PERCEPTION : UN DILEMME INSOLUBLE ?

Le problème du rapport entre l'objet de la perception et la causalité peut être formulé sous la forme d'un dilemme :

(1) Soit les objets de perception sont ceux avec lesquels nous sommes en contact direct. Mais, puisque les objets extérieurs sont causes de nos expériences perceptives, ils ne peuvent pas alors être les objets que nous percevons.

(2) Soit les objets de perception sont ceux qui causent nos expériences perceptives. Néanmoins, puisqu'il semble préférable de dire que ce sont en fait les causes *proches* des expériences perceptives qui sont les objets de perception et que les objets externes ne sont pas de telles causes, les objets externes ne peuvent pas être les objets que nous percevons.

Dès lors, on peut imaginer l'argument causal suivant :

(1) Ce que nous percevons (l'objet de la perception) est ce qui cause l'expérience perceptive.

(2) Or, étant donné que la chaîne causale allant de l'objet externe à l'expérience perceptive enveloppe plusieurs éléments dont on peut dire qu'ils *causent* cette expérience, il nous faut un critère pour identifier l'objet de perception au sein de la chaîne causale. En effet, tout ce qui cause l'expérience perceptive ne peut être identifié à *ce que nous percevons* (avec l'objet de la perception).

(3) Le critère requis est que l'objet de perception soit la cause la plus proche de l'expérience perceptive dans la chaîne causale qui mène à cette expérience. Par conséquent, (1) doit être précisé par (1)* : Ce que nous percevons (l'objet de la perception) est la cause la plus proche de l'expérience perceptive du sujet.

(4) L'objet externe n'est pas la cause la plus proche de l'expérience perceptive du sujet.

(5) L'objet externe ne peut pas être ce que nous percevons.

Dans ce raisonnement, il ne s'agit pas de souligner les conditions physiques de la perception, mais de partir de l'idée que *les objets de perception doivent être définis de manière causale* pour en conclure que les objets externes ne peuvent pas être ce avec quoi les expériences perceptives nous mettent en contact direct. Le point important sur lequel

s'appuie l'argument est le suivant : l'objet de la perception doit être identifié à *ce qui cause (de manière proche) la perception*. Néanmoins, une telle identification est discutable. En effet, si le critère causal doit certainement être pris en compte dans une analyse philosophique de la perception, il convient ici de distinguer plusieurs sortes d'analyse causale de la perception :

Analyses causales de la perception

(A) L'analyse causale de la relation entre le monde et l'expérience perceptive : l'expérience perceptive est le résultat de l'action causale du monde sur nous.

(B) L'analyse causale de l'objet de la perception : les objets de l'expérience perceptive sont ceux qui la causent.

(C) L'analyse causale de la nature de la perception (matérialisme) : l'expérience perceptive est identique (C1) soit à un certain processus causal et physique allant du monde au sujet qui perçoit (Hirst [1959]) ; (C2) soit à un certain état physique (neuronal) du sujet.

Les thèses (A), (B), (C) ne s'excluent pas¹¹⁶, mais elles ne s'impliquent pas non plus mutuellement. L'argument mentionné plus haut pose le problème de l'identification de l'objet de la perception le long de la chaîne causale qui va de l'objet supposé perçu (disons un arbre) à l'occurrence de la perception. Cependant, ce problème ne se pose que si on accepte l'analyse causale de l'objet de la perception (B) que l'argument en question présuppose. Or, on peut parfaitement accepter (A) par exemple sans admettre (B), l'idée selon laquelle l'objet de l'expérience perceptive doit être analysé comme *ce qui cause cette expérience*. Ainsi, si on peut bien admettre que ce que nous percevons cause l'expérience perceptive, on n'a pas à définir *ce que nous percevons* comme *ce qui cause l'expérience perceptive*. Et partant, l'argument causal (tel qu'il est formulé ci-dessus) en faveur de la théorie indirecte peut être rejeté.

¹¹⁶ Certes, certaines combinaisons semblent impossibles. Par exemple, il ne semble pas possible de soutenir conjointement (A), (B) et (C1) car adopter (C1) semble impliquer de rejeter (A) et (B).

APPENDICE 2 : Y A-T-IL UN PROBLEME DE « L'INTENTIONNALITE DE LA PERCEPTION »? L'INTENTIONNALITE SELON E. ANSCOMBE

Le problème de l'intentionnalité des états mentaux est celui de savoir ce qui fait que certains états mentaux (*croire, penser, désirer, etc.*) sont *au sujet de* quelque chose. Appliqué à la perception, le problème devient celui de savoir ce qui fait que les états mentaux perceptifs peuvent être *à propos du monde*, qu'ils aient le monde et ses propriétés comme *objets*. L'intentionnalité est en effet considérée depuis Brentano comme une propriété essentielle de la perception¹¹⁷.

Chez les phénoménologues (du moins ceux qui suivent la tradition husserlienne), le problème de l'intentionnalité de la perception est résolu en introduisant l'idée que les états mentaux perceptifs *visent* le monde à travers « des objets intentionnels », ceux-ci étant censés à la fois être distincts des objets du monde et ne pas être à strictement parler des objets de perception, au sens où nous devrions les *percevoir* pour percevoir le monde. L'intentionnalité de la perception ainsi comprise ne mène donc pas à une théorie indirecte de la perception : nous percevons le monde lui-même et non pas les objets intentionnels (*i.e.* ce grâce à quoi notre perception disons d'une maison est bien une perception de maison)¹¹⁸.

Pour les défenseurs de la théorie des *sense-data* (celle-ci étant par contre une forme de théorie indirecte de la perception), l'intentionnalité des états mentaux perceptifs s'explique de manière causale et en faisant intervenir des entités d'un type spécial distinctes des objets du monde. Les entités ont généralement les propriétés suivantes : celle d'être de nature mentale, celle d'être privées au sens où seul celui qui les a peut les observer ou les saisir, celle d'être dépendant de la perception que nous en avons. Ce qui fait que ma perception de la table devant moi et bien une perception de cette table, et pas disons de la chaise qui se trouve à côté, est que la table réelle cause en moi un objet privé et de nature mentale dont j'ai conscience (que je « perçois ») quoique cet objet ne puisse pas exister indépendamment de la conscience que j'en ai (*sense-data* de table, ceux-ci ressemblant à la table réelle). Ainsi, l'intentionnalité de la perception s'expliquerait par le fait que la perception des choses externes envelopperait une autre forme de « perception » (ou de

¹¹⁷ Voir Brentano [1924-1928, 102]. Comme le dit Husserl [1913, §84, 283], « l'intentionnalité [est] cette propriété qu'ont les vécus d'être conscience de quelque chose (Betwusstsein von etwas zu sein). [...] une perception est perception de..., par exemple d'une chose (Ding) ». Pour une défense de cette thèse, voir notamment Crane [2001].

¹¹⁸ Remarquons néanmoins que selon Husserl, les objets intentionnels ont des propriétés (celle d'être en briques, d'avoir un toit d'ardoise *etc.*) quoique pas au sens physique : les objets intentionnelles ont en effet selon Husserl une in-existence, au sens où ils existent dans la conscience.

conscience perceptive), à savoir une perception de *sense-data* qui ressemblent ou représentent le monde et ses objets. Clairement, si on rejette le critère de ressemblance entre les *sense-data* et le monde soit on ne comprend plus l'intentionnalité de la perception, soit on doit renoncer au caractère intentionnel de la perception et soutenir que tout se passe comme si la perception était à propos d'objets externes quoique cette impression soit en fait illusoire.

Le problème de l'intentionnalité de la perception tel qu'il est traditionnellement conçu peut être illustré de la manière suivante. Soit deux énoncés dont l'un rapporte un cas de perception et l'autre un cas d'hallucination :

(A) Amy voit (ou a l'impression visuelle de) un rat rose. Il existe en effet un rat rose en face d'Amy. Cas de perception.

(B) Amy voit (ou a l'impression visuelle de) un rat rose. Il n'y a pas en réalité de rat rose en face d'elle : elle a tout simplement pris une puissante drogue hallucinogène. Cas d'hallucination.

Ce que voit Amy (un rat rose), appelons cela l'objet intentionnel de son expérience. Comment rendre compte des deux énoncés (A) et (B) ? Ce que voit Amy dans (A) et ce qu'elle voit dans (B) sont-ils le même objet ? Amy voit-elle tout simplement quelque chose dans (B) ? Le problème est semble-t-il ici celui du statut de l'objet intentionnel.

Une première solution qu'on peut qualifier de « conjonctive » consiste à affirmer qu'*il existe une description neutre de (A) et (B), à savoir (S) :*

(S) Amy voit un rat rose (ou a l'impression visuelle de rat rose).

Selon le phénoménologue, l'énoncé (S) signifie que dans le cas de perception (A) et le cas hallucinatoire (B), on est en présence d'un acte de conscience perceptive ayant pour objet intentionnel *un rat rose*. Cet objet intentionnel est une *entité* pourvue d'une *in-existence* (cette entité existe dans la seule conscience d'Amy) et fait que l'acte de conscience dans (A) et dans (B) est *au sujet d'un rat rose*, au sens où cet acte est une perception-de-rat-

rose et pas disons une-perception-de-requin. Selon le défenseur de la théorie des *sense-data*, l'énoncé (S) signifie aussi que dans le cas de perception (A) et le cas hallucinatoire (B), on est en présence d'un acte de conscience perceptive ayant pour objet intentionnel *un rat rose*. Cet objet intentionnel dans (A) et (B) est *l'objet direct* de l'acte perceptif d'Amy (contrairement à ce que soutient le phénoménologue). Ainsi, nous ne pourrions pas percevoir le monde sans saisir de tels intermédiaires.

Certains préféreront nier tout simplement qu'il existe une *description* neutre de (A) et (B) tel que l'énoncé (S). L'idée est alors que de mettre l'accent sur la factivité des verbes de perception en affirmant que l'énoncé (B) doit être transformé en :

(B*) Amy semble seulement voir (hallucine) un rat rose. Elle a seulement l'impression visuelle d'un rat rose.

Selon cette stratégie, Amy a une certaine expérience qu'on peut caractériser d'une certaine manière, mais il n'est pas possible dans ce cas de parler de *ce que voit* Amy. En ce sens, l'expérience d'Amy n'a pas alors d'objet (intentionnel) qu'on entende par là une entité ayant une in-existence intentionnelle (phénoménologie), ou bien un objet saisi directement par la conscience d'Amy (*sense-data*). L'idée, comme le note Anscombe [1981, 11-12], est que dans cette conception seuls les objets matériels peuvent être perçus ou, au minimum, il n'existe pas de description *neutre* de *ce qui est perçu* (*objet intentionnel*) tel que (S) : Amy voit un rat rose (ou a l'impression visuelle de rat rose) dans les contextes où on ne sait pas s'il existe ou pas un rat rose en réalité.

Cependant, l'erreur du défenseur de la théorie des *sense-data* ou du phénoménologue est-elle vraiment de postuler des entités d'un genre spécial dans (B) (et dans (A)) ? N'est-elle pas plutôt de considérer qu'il y ait un sens à se demander si l'expérience rapportée dans (B) à un objet ? C'est là l'avis d'Anscombe. Voyons cela.

Anscombe [1981,3] distingue deux conceptions de « l'objet intentionnel », la « moderne » et « l'ancienne » conception. Dans la moderne, l'objet est le *sujet*, c'est-à-dire la chose indépendamment de la conception qu'on en a. Dans l'ancienne conception, l'objet est conçu de manière *formelle*, i.e. comme *objet de*, de désir ou objet de pensée par exemple.

Pris dans ce dernier sens, l'*objet* n'a rien à voir avec les objets qu'on est susceptible de trouver dans la réalité (les sujets) et renvoie à ce que Descartes appelait la *réalité objective* d'une idée, ou son *contenu*. Afin d'éviter la confusion entre les deux conceptions, Anscombe [1981, 4] propose de réserver l'expression *objet intentionnel* pour désigner l'*objet* tel qu'il apparaît dans l'ancienne conception. Pour illustrer la distinction entre les deux conceptions de l'objet, on peut penser ici à la question de savoir de quoi une image peut-elle l'image. On peut répondre de deux manières soit en indiquant ce qui sert de *modèle* à l'image (en citant donc l'objet au sens de *sujet*, par exemple Gertrude) soit en fournissant une description de ce que représente l'image (par exemple, une femme ayant les cheveux longs, ce que représente l'image n'ayant pas nécessairement de modèle)¹¹⁹.

La critique faite par Anscombe [1981,11] au défenseur des *sense-data* et au phénoménologue est alors la suivante. Attribuer l'existence aux objets intentionnels et poser la question de savoir si les objets intentionnels existent n'a pas de sens. Dire par exemple que :

... « l'objet de perception, du désir ou de la pensée (objet intentionnel) n'a pas nécessairement à exister » ou « qu'il peut y avoir un objet de perception (*ce qui est perçu*), de désir ou de pensée sans qu'il existe un objet (un sujet) qu'on perçoit, qu'on désire ou auquel on pense »

... c'est utiliser confusément les deux sens de *objet*, et poser la question de l'existence des objets intentionnels. Or, cette question n'a justement aucun sens lorsqu'il est question de l'*objet* au sens de l'*objet intentionnel*.

L'analyse d'Anscombe permet donc d'éviter de postuler des entités intermédiaires dans les cas d'expériences illusoires et hallucinatoires, ou encore de postuler des entités qui auraient une in-existence intentionnelle. Et cela, non pas en contestant que l'objet intentionnel existe, mais en affirmant *que la question même de l'existence ou de la non existence de l'objet intentionnel ne se pose pas*¹²⁰. Reprenons l'énoncé (B) :

¹¹⁹ Pour cet exemple, Anscombe [1981, 3].

¹²⁰ Cette manière de concevoir l'intentionnalité est étroitement liée à la conception que se faisait Aristote [366 av. J-C], et après lui St Thomas [1266-1273], de l'intentionnalité en soutenant, qu'il y a dans la connaissance, une *identité du connaissant et du connu*. Selon cette conception de l'intentionnalité en effet,

(B) Amy voit (ou a l'impression visuelle) un rat rose.

Mais, il n'y a pas en réalité de rat rose en face d'elle : elle a tout simplement pris une puissante drogue hallucinogène. Cas d'hallucination.

Des énoncés comme (B) sont parfaitement légitimes selon Anscombe. Néanmoins, dans de tels énoncés, « un rat rose » ne désigne pas un *sense-datum*, ni une entité inexistante car, selon Anscombe, la question même de savoir s'il existe ou non un rat rose que Amy voit (objet intentionnel) ne se pose alors pas. Selon Anscombe, l'énoncé (B) est juste une description d'un certain type de l'expérience d'Amy, à savoir une description *intentionnelle*. Si Amy rapporte *ce qu'elle voit*, en disant « Je vois un rat rose », elle ne cherche certainement pas à nous informer qu'elle est en contact direct avec un rat rose mental ou que sa conscience vise un rat rose à travers un objet intentionnel qui existe dans sa conscience. Elle *décrit juste intentionnellement* ce qu'elle voit (ce qu'elle pourrait aussi faire si elle avait rêvé la nuit d'un gorille en chemise de nuit et qu'elle racontait ce qu'elle a vu dans ses rêves à son réveil).

De ce point de vue, on peut véritablement se demander s'il existe tout simplement un problème de l'intentionnalité de la perception. En effet, si Anscombe a raison, le fait qu'on puisse faire des énoncés comme (B) ou (S) (ce dernier fournissant une description neutre de l'hallucination et de la perception) ne signifie pas que l'expérience (perceptive ou hallucinatoire) aurait une intentionnalité particulière. Cela signale plutôt une possibilité grammaticale : « celle de l'emploi correct d'un verbe [de perception] qui n'a nullement à être suivi d'un nom de sujet (objet matériel), mais qui peut fort bien être le nom d'un objet intentionnel » (Pouivet [1997, 68]). Autrement dit, l'intentionnalité des verbes de perception

l'intentionnalité de certains états mentaux correspond simplement au fait que certains êtres sont susceptibles de recevoir intentionnellement « la forme » des choses sans leur matière (les choses ayant pour ainsi dire « une double existence », matérielle et intentionnelle). Voir notamment Thomas (Saint) [1266-1273, Ia, 84, 1] et le commentaire de Kenny [1993, chap. 7]. Dans une telle conception de l'intentionnalité, l'intentionnalité ne correspond pas à la saisie d'« objet intentionnels » par laquelle les états mentaux « viseraient » les choses, mais elle correspond à la simple possibilité pour une même chose de pouvoir exister matériellement (physiquement) ou intentionnellement. Autrement dit, l'intentionnalité ne correspond pas alors à un « objet intentionnel », mais à *la manière dont certaines choses peuvent être saisies*, à savoir de manière intentionnelle. Certes, certains pourront penser que cette conception de l'intentionnalité n'est pas beaucoup plus claire que celle qui la comprend en termes de « visée des choses à travers des objets intentionnels ». Après tout, qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire d'avoir en soi intentionnellement la forme des choses? Néanmoins, il est essentiel de distinguer ces deux conceptions radicalement différentes de l'intentionnalité. Sur cette distinction, voir en particulier Pouivet [1997, 48-72]. Il est par ailleurs intéressant de remarquer que Brentano [1924-1928] lui-même semblait, dans un premier temps, osciller entre ces deux conceptions de l'intentionnalité. Sur ce point, voir Føllesdal [1982].

implique tout au plus qu'il est possible de fournir de l'expérience sensorielle une description intentionnelle (*i.e.* qui n'implique pas l'existence réelle de ce qu'on dit percevoir).

Ainsi, à la suite d'Anscombe, on pourrait par exemple distinguer deux usages de «voir», un usage intentionnel et un usage matériel. Pris dans leur usage matériel, les verbes intentionnels classiques (tels que *désirer, croire, rendre à culte, chercher, etc.*) implique l'existence de ce qui suit le verbe (de ce sur quoi porte le verbe) : par exemple désirer cette glace, croire que Gertrude va arriver, chercher son porte-monnaie, *etc.* Cependant, il y a un usage de ces verbes, à savoir intentionnel, dans lequel une telle implication n'a pas cours : on peut désirer manger une glace, chercher la Fontaine de Jouvence, rendre un culte à Zeus, sans qu'il existe une glace particulière qu'on désire manger, une Fontaine que l'on cherche, un dieu à qui on rend un culte.

Dans l'usage intentionnel des verbes de perception, la possible non existence de l'objet perçu (S voit un rat rose) ou encore son indétermination (S goûte certains saveurs indéterminées lorsqu'il ne sait pas ce qu'il mange *etc.*¹²¹) ne remettent pas en cause la vérité des affirmations faites, pas plus que la non-existence des licornes ne remet en cause l'affirmation « S rend un culte aux licornes »¹²². Il existe donc un sens, à savoir intentionnel, dans lequel on peut parler *ce que nous percevons* sans que cela entraîne l'existence de ce que nous disons percevoir¹²³. A l'inverse, dans l'usage matériel des verbes de perception, la non-existence de ce qu'on dit percevoir fait que nous n'avons pas (réellement) *perçu* ce qu'on dit percevoir (« Vous n'avez pas vu de lion car il n'y en avait pas. Vous avez seulement eu une hallucination de lion »).

Reconnaître qu'il y a un usage intentionnel des verbes de perception revient seulement à reconnaître que ces verbes puissent prendre pour objet direct des choses qui n'existent pas et qui n'ont d'ailleurs à exister nulle part. Cela permet de comprendre que, dans certaines conditions, chez l'oculiste ou après avoir rêvé par exemple, il soit possible de dire que nous voyons l'oiseau dans la cage ou qu'on a vu en rêve un éléphant vert alors qu'il n'existe nulle part d'oiseau dans la cage ni d'éléphant vert. Demander dans ces cas, s'il y a *un oiseau dans la cage* que nous avons vu ou un *éléphant vert* auquel nous avons rêvé n'a tout

¹²¹ Ou comme le note Anscombe [1981, 3], s'il y a subjectivement (*i.e.* du point de vue du sujet, de la chose telle qu'elle est indépendamment de la conception qu'on en a) un nombre déterminé de feuilles sur la branche que je vois, il n'est pas nécessaire qu'il y en ait un objectivement, *i.e.* que je vois que la branche a un nombre déterminé de feuilles (disons que je vois qu'il en a 57). Voir aussi Anscombe [1981, 12].

¹²² Anscombe [1981, 13] pour l'exemple.

¹²³ Voir Anscombe [1981, 15].

simplement aucun sens !¹²⁴ Certains considèrent comme Austin que l'usage intentionnel de « percevoir », *i.e.* celui dans lequel le verbe de perception est suivi d'un objet intentionnel pour lequel la question de l'existence ne se pose pas, est un usage *déviant* de *percevoir* : à proprement parler, il ne pourrait être question de *ce que nous percevons* (objet intentionnel) que si ce qu'on entend par là est identique à l'objet externe. Parler de *ce que nous percevons* dans les cas hallucinatoires (ou encore de rêves pourrait-on ajouter) serait utiliser le langage de manière déviante et exceptionnelle par rapport aux cas dans lesquels nous disons par exemple que nous avons vu un chien lorsqu'il y en a réellement un. A l'inverse, on peut penser comme Anscombe [1981, 13] que l'usage intentionnel des verbes de perception (dans lequel la possible non-existence de l'objet et l'indétermination ne remet pas en cause la vérité des affirmations faites) n'a rien de *déviant*. Lorsque l'oculiste nous demande si nous voyons l'oiseau dans le nid (en rapprochant l'image d'oiseau de l'image représentant un nid vide), il n'utilise pas un nouveau sens de « voir » qui serait différent de celui dans lequel nous disons voir un oiseau (réel) dans son nid lorsque nous nous promenons en forêt. L'oculiste n'a donc pas non plus à apprendre ce nouveau sens pour nous poser cette question. Tout en sachant que l'oiseau n'est pas réellement dans le nid (qu'il n'y a pas en réalité d'image dans laquelle un oiseau serait représenté dans son nid), l'oculiste utilise « voir » de manière intentionnelle, *i.e.* en le faisant suivre d'un objet intentionnel plutôt que matériel. Et cet usage n'a rien d'une déviance de sa part, tout comme parler de l'éléphant vert que nous avons vu dans nos rêves n'a rien de *déviant*.

¹²⁴ Néanmoins, comme le reconnaît Anscombe [1981, 13-14], l'usage matériel des verbes de perception est premier par rapport à l'usage intentionnel. C'est une fois que nous pouvons dire que nous voyons ceci ou cela (en s'engageant matériellement) que nous pouvons décrire nos impressions en disant que nous voyons ceci ou cela quoique nous savons que de tels objets n'existent pas. De la même façon, c'est une fois que nous avons su parler de comment les choses *sont* que nous pouvons parler de comment elles nous *semblent* lors même que nous savons qu'elles ne sont pas telles qu'elles nous paraissent être (« Dans la pénombre, le pied de lampe me paraît noir même si je sais qu'il est en fait brun », « Le bâton droit me paraît dans l'eau courbé »).

INTRODUCTION

Nous avons précédemment examinés les arguments contre le réalisme direct de la perception et nous avons montré que ceux-ci ne sont pas décisifs. En particulier, nous avons rejeté l'idée selon laquelle les expériences perceptives véridiques et les expériences sensorielles non-véridiques *doivent* partager le même type d'objets quand bien même dans les cas d'expériences sensorielles non-véridiques des objets spéciaux tels que des *sense-data* seraient saisis (disjonctivisme des objets de la perception).

Lors même qu'on accepte le réalisme direct de la perception, plusieurs questions sont encore susceptibles de se poser. Celles-ci ne portent plus sur l'*objet* de la perception, mais sur la *nature* de l'expérience perceptuelle elle-même. Ces questions sont notamment les suivantes :

(1) L'adoption du réalisme direct de la perception n'exclut pas qu'on puisse admettre que les expériences véridiques et non véridiques partagent une certaine nature *commune*. L'hypothèse d'une nature commune ou d'un type commun (*Common Kind Assumption*) auquel ces expériences renverraient est-elle plausible voire correcte ? Il s'agit alors de déterminer si les expériences perceptives (véridiques) et les expériences non véridiques (illusions, hallucinations) diffèrent ou non *en nature*. Les analyses de la perception qu'on qualifiera de « conjonctives » répondent que non. Une analyse qu'on qualifiera cette fois encore de « disjonctive » soutient à l'inverse que les expériences perceptives/illusoires, hallucinatoires sont essentiellement de nature différente. Admettre l'hypothèse d'une nature commune que partageraient les expériences perceptives/illusoires/hallucinatoires implique comme on le verra de maintenir une forme d'*internalisme* de la perception qu'on ferait mieux d'abandonner.

(2) Dans le cadre du réalisme direct de la perception, comment est-il possible d'éclaircir la nature des expériences non véridiques (des expériences qu'on qualifie d'« illusoires », ou

encore des expériences hallucinatoires) ? Ce problème peut paraître s'accroître, voire insoluble, dès lors qu'on s'interdit, comme le réaliste direct, de recourir à des entités telles que des *sense-data*. Ces entités sont censées posséder les propriétés que les objets externes semblent posséder lorsqu'ils ne les possèdent pas réellement, ou encore jouer le rôle d'objet de l'expérience sensorielle lorsque celle-ci n'en a aucun dans la réalité (comme dans les cas d'hallucination). Mais, si on ne recourt pas à de telles entités, comment rendre compte des expériences dans lesquelles les choses paraissent sensoriellement autrement qu'elles ne sont ou encore des expériences hallucinatoires ?¹²⁵

(3) Il semble y avoir un fond de vérité dans la théorie indirecte de la perception, à savoir que l'expérience perceptive est le résultat de l'action causale du monde sur nous. Le recours à la causalité semble par ailleurs être un bon moyen de distinguer les expériences perceptives de celles qui n'en sont pas réellement (illusions, hallucinations). Relativement à la causalité, deux questions sont ici susceptibles de se poser : (i) le concept de perception enveloppe-t-il l'idée de causalité, *i.e.* est-il fondamentalement un concept causal ? (ii) à supposer qu'il le soit, est-il possible de fournir une analyse causale de la perception ? Une telle analyse doit-elle tout simplement être désirée ?

¹²⁵ La réponse à cette question dépend, au moins en partie, de la conception qu'en se fait des « apparences » (de comment les choses nous semblent sensoriellement). Selon l'adverbialiste, « l'apparence des choses » serait réductible à *une certaine manière de sentir* pour le sujet. Les théories intentionnelles l'expliquent au contraire en termes de manières de se représenter le monde, voire en termes d'acquisition de croyances fausses ou d'inclination à la croyance fausse.

2-1 ANALYSES CONJONCTIVES ET INTERNALISTES DE LA PERCEPTION

Selon les analyses « conjonctives » de la perception l'état dans lequel se trouve une personne lorsqu'elle voit quelque chose par exemple est d'un type qui pourrait se produire lors même que cette personne n'aurait qu'une expérience illusoire ou hallucinatoire. Les expériences perceptives d'une part et les expériences illusoires, hallucinatoires d'autre part, relèveraient d'un même type d'expérience qui peut être décrit dans des énoncés comme le suivant : « Il semble (perceptivement) à *S* (ou *S* a l'impression perceptive) qu'il y a un *X* qui est *F* », cet énoncé pouvant être vrai lors même il n'existe pas de *X* qui soit *F* dans la réalité. En faveur de l'existence d'un type commun entre les expériences perceptives et les expériences illusoires ou hallucinatoires, on invoque généralement la possibilité suivante :

* Possibilité d'expériences non véridiques subjectivement indiscriminables de la perception :

L'expérience perceptive pourrait être subjectivement indiscriminable d'une expérience illusoire ou hallucinatoire, au sens où le sujet ne pourrait pas être capable de savoir, en ne considérant que son expérience seule, que son expérience n'est pas illusoire ou hallucinatoire.

Puis, on fait intervenir le principe suivant :

* Si deux expériences sont subjectivement indiscriminables alors elles relèvent d'un même type fondamental d'expérience.

Deux conclusions sont alors possibles :

(A) Internalisme des objets de la perception : Les objets directs de la perception ne sont pas les objets qui se trouvent dans le monde. Dans la perception, tout comme dans les cas d'expériences sensorielles non-véridiques, le sujet saisit directement des objets qu'on nomme *sense-data*.

(B) Internalisme des expériences perceptives véridiques (ou Mentalisme de la perception) : Les expériences perceptives (véridiques) sont des états internes du sujet qui perçoit quoique ces états soient causés dans le sujet par le monde externe.

(A) et (B) sont compatibles quoique adopter (B) n'implique nécessairement d'adopter (A). (A) est une thèse plus forte que (B) et elle fut déjà largement critiquée dans le chapitre précédent. Quant est-il de l'internalisme de la perception au sens (B) ? Cette conception de la perception est-elle correcte ? Et quoique cette conception paraisse parfois aller de soi aux yeux de certains, qu'en est-il réellement ?

Dans le cadre du réalisme direct de la perception, au moins deux manières d'endosser l'idée d'une nature commune (ou d'un type commun) partagée par les expériences authentiquement perceptives et n'en sont pas réellement (illusions, hallucinations) sont envisageables : (i) soit qu'on endosse ce qu'on appelle généralement *l'adverbialisme de la perception* (ii) soit qu'on adopte une forme ou une autre d'intentionalisme de l'expérience perceptive. Dans les deux cas, une forme d'internalisme de la perception est endossée selon laquelle :

(B) Internalisme des expériences perceptives (véridiques): Les expériences perceptives (véridiques) sont des états internes du sujet qui perçoit quoique ces états soient causés dans le sujet par le monde externe.

Cependant, l'internalisme de la perception au sens (B) est-il irrésistible ? Dans les deux premières sections qui vont suivre, nous allons premièrement examiner deux conceptions internalistes (au sens (B)) de la perception qui acceptent l'existence d'un type commun entre l'expérience perceptive, l'illusion et l'hallucination. Ces deux conceptions sont l'adverbialisme et la théorie intentionnelle de la perception. Ces deux théories de la perception fournissent-elles une compréhension appropriée de l'expérience perceptive ? Nous soutiendrons que non. Dans la troisième section, nous exposerons et défendrons une conception disjonctive (métaphysique) de la perception, celle-ci rejetant l'idée d'un type commun entre l'expérience perceptive (véridique) et les expériences illusoire et hallucinatoires. Comme on le verra, cette conception rejette l'internalisme de la perception sous toutes ces formes (A et B) au profit d'une compréhension fortement externaliste de la perception. L'une des vertus de la conception disjonctive de la perception est de montrer clairement en quel sens une conception de la perception finalement assez « naïve » et

proche du sens commun est viable, en plus d'être désirable.

2-1-1 LA PERCEPTION SANS OBJET : L'ADVERBIALISME

L'adverbialisme de la perception est une forme particulière de ce qu'on pourrait appeler l'adverbialisme du mental. Selon cette dernière conception, les énoncés mentaux (ceux de sensation, de perception par exemple) rapportent des propriétés des *personnes*¹²⁶. De même qu'une personne peut avoir des propriétés physiques (avoir un certain poids, une certaine taille, *etc.*), de même elle peut posséder certaines propriétés mentales (voir un arbre, halluciner une truite, avoir mal, penser à une licorne ou l'imaginer, *etc.*). Selon l'adverbialiste du mental, les états mentaux dans lesquels peuvent être les individus n'ont pas à être analysés sur le modèle d'un *acte* (mental) ayant un certain *objet*. L'adverbialiste défend en effet une conception non relationnelle du mental¹²⁷. Par exemple, au sujet de la douleur, l'adverbialiste affirme que :

« S a une *douleur* dans le pied » = « S sent son pied *douloureusement* »

Selon le défenseur de l'adverbialisme du mental, « douleur » dans l'énoncé de gauche spécifie simplement *l'état* de S et pas un « objet », la douleur, que S saisirait. De la même manière, selon la conception adverbiale de la perception, le complément d'objet qui suit un verbe d'expérience (*avoir l'impression que etc.*), ou un verbe de perception (*voir, entendre, etc.*), a pour seule fonction de préciser l'expérience perceptive dont il s'agit, *i.e.* qu'il fonctionne comme un *accusatif interne* du verbe d'expérience ou du verbe de perception. Ainsi, l'énoncé (i) :

- (i) « Je vois *un carré vert* », mais le carré est en fait rouge ou il n'y a pas de carré dans la réalité. (« carré vert » ici désigne ce qu'on pourrait appeler « l'objet intentionnel »)

¹²⁶ Voir Nagel [1965].

¹²⁷ Comme le montre Jackson [1977, 58-61], cette conception pose de nombreux problèmes, notamment le suivant. Une personne peut par exemple avoir simultanément une sensation douloureuse et une sensation non douloureuse. Or, on ne voit pas comment une théorie non relationnelle des états mentaux peut rendre compte de cela étant donné qu'une personne ne peut pas être dans des états mentaux contradictoires (souffrir et ne pas souffrir) et qu'elle ne peut pas non plus être dans un état unique douloureux et non douloureux.

devrait être transformé en :

(ii) « Je vois *carrément, vertement* ».

Evidemment, personne ne s'exprime de cette manière. Mais, il s'agit ici pour l'adverbialiste de souligner que les expériences illusoires ou hallucinatoires n'ont pas à proprement parler d'objet. Dans les cas d'illusion ou d'hallucination, nous ne serions en présence que de certaines expériences et de leurs diverses modifications. La conclusion de l'argument de l'illusion en faveur du réalisme indirect est ainsi évitée en rejetant le principe phénoménal sur lequel cet argument s'appuie. Les entités qui selon le réaliste indirect sont saisies dans les expériences illusoires ou hallucinatoires (les « *sense-data* ») sont réduites par l'adverbialiste à de simples modifications de ces expériences. Selon ce dernier, lorsque nous sommes en proie aux illusions ou aux hallucinations, ce que cause le monde ce n'est pas des objets d'appréhension directe contrairement à ce que pense le défenseur des *sense-data*, mais plutôt certaines manières d'être affecté.

La théorie adverbiale est généralement comprise comme s'appliquant non seulement aux cas illusoires et hallucinatoires mais aussi aux expériences perceptives (véridiques) elles-mêmes¹²⁸. L'adverbialiste rejette en effet l'idée selon laquelle dans la perception véridique du monde il y aurait une saisie de *sense-data*. De ce point de vue, la position adverbiale peut être considérée comme une forme de théorie *directe* de la perception. Néanmoins, selon l'adverbialiste, les expériences perceptives (véridiques) elles-mêmes sont réductibles à de simples manières d'être affecté par le monde. L'adverbialiste de la perception rejette en effet le modèle acte/objet de la perception. Dans la perception, nous serions tout au plus en relation causale avec les objets du monde. L'adverbialiste admet certes que les objets du monde sont les causes de nos expériences perceptives : les expériences perceptives seraient des manières d'être affecté causalement par le monde qui nous entourent. Cependant, l'expérience perceptive (véridique) et une expérience hallucinatoire par exemple partagent selon l'adverbialiste une certaine nature fondamentale commune, à savoir celle d'être une certaine manière d'être affecté pour le sujet. L'adverbialiste soutient en effet que le fait que l'expérience perceptive (véridique) soit causée par le monde (objets, propriétés etc.) n'entre

¹²⁸ Les défenseurs de la théorie adverbiale de la perception sont par exemple : Chisholm [1957] ; Ducasse [1942] ; Tye [1975], [1984a], [1989] ; Clark [1987] ; Sellars [1975].

pas dans la caractérisation fondamentale de cette expérience. Partant, l'adverbialiste souscrit à une certaine forme d'internalisme de la perception selon laquelle les expériences perceptives (véridiques) sont des états internes du sujet causés par le monde externe.

La conception adverbiale n'est pas néanmoins sans difficultés. Une première est qu'on peut se demander si retranscrire en termes adverbialistes les énoncés dont les termes font en apparence référence à des objets de perception (« S a une hallucination de *chat* », « S a vu que sa *cravate bleu* était tâchée ») est suffisant pour se passer de ces objets. En effet, on peut douter que de pures retranscriptions *linguistiques* suffisent à « détruire » des *entités* (les *sense-data*, les couleurs etc.)¹²⁹. Une seconde difficulté concerne les retranscriptions adverbiales. Il ne semble pas possible d'exprimer en langage adverbialiste certaines différences entre plusieurs types d'expériences¹³⁰. Par exemple, comment l'adverbialiste peut-il faire la différence entre :

« S a une post-image carrée et une autre rouge » et « S a une post-image rouge et carrée »
Dans les deux cas : « S perçoit carrément et rougement »

« S voit un carré rouge et un triangle vert » et « S voit un carré vert et un triangle rouge »
Dans les deux cas : « S perçoit carrément, rougement, triangulairement, vertement »

Certes, l'adverbialiste peut chercher à faire la différence entre ces énoncés en mentionnant par exemple les lieux comme dans l'énoncé : « Près de la table, je vois rougement alors que je ne vois pas rougement près de la cafetière ». Mais, les lieux ne sont-ils pas eux-mêmes soumis à la retranscription adverbiale ? On devrait alors proposer l'analyse suivante : « Je vois tablement, rougement, non rougement, cafetièrement ». Le problème ici est qu'il nous faut des connecteurs (« et » par exemple) qui lient certaines modifications du sujet (« rougement ») avec certaines autres (« tablement »). A cette fin, certains adverbialistes ont proposé d'introduire des nouveaux opérateurs et connecteurs logiques permettant de rendre

¹²⁹ Comme le dit Jackson [1977, 86-87], la « paraphrase » en termes adverbialistes ne permet pas de détruire les entités dont le réaliste indirect suppose l'existence (quoiqu'elle puisse détruire les raisons de croire en l'existence de telles entités).

¹³⁰ Pour les difficultés liées aux retranscriptions adverbiales, voir Jackson [1977, 60-68 sq.], [1975, 129 sq.], [1976].

compte de la co-présence d'une forme et d'une couleur par exemple¹³¹. Une autre difficulté de la théorie adverbiale est que cette théorie semble impliquer l'attribution de propriétés qualitatives intrinsèques (« qualia ») aux expériences perceptives. Cependant, l'existence de telles qualités est discutable et on peut se demander si les expériences perceptives sont vraiment le type de choses auxquelles on peut attribuer de telles propriétés ?

Plus fondamentalement, la conception adverbiale de la perception contrevient à la phénoménologie de l'expérience perceptive. Nous avons en effet l'impression que la perception est une relation entre le sujet et le monde en un sens qui ne semble pas être purement causal : nos expériences perceptives semblent être des expériences de *quelque chose* pour utiliser le langage intentionnelle. Lorsque nous percevons le monde, nous n'avons pas uniquement l'impression d'être affecté d'une certaine manière¹³². De ce point de vue, l'erreur de l'adverbialiste consiste à dissoudre les objets de perception dans l'expérience perceptive que nous en avons, ce qui revient à confondre « l'expérience perceptive » et « ce dont nous faisons l'expérience ». Il est préférable à l'inverse de conserver une analyse acte/objet de la perception. Il ne semble pas en effet suffisant de dire que le monde cause les expériences perceptives si on entend par là de simples manières d'être affecté pour les sujets. Les objets de perception doivent être mentionnés. Pris à la lettre, l'adverbialisme de la perception implique le rejet de l'analyse acte/objet de la perception. Certes, l'idée d'une relation causale dans la perception entre nous et le monde est alors admise. Cependant, selon l'adverbialiste, cette relation ne pourrait être *que* causale. Or, à cela on peut objecter deux choses. Premièrement, nous pouvons répondre à la question « Qu'as-tu vu ? », c'est-à-dire fournir l'objet de la perception (dire ce que nous avons vu par exemple) sans avoir à réfléchir *au préalable* à la question de savoir quelle est la cause de notre expérience visuelle. Deuxièmement, lorsque nous doutons que ce que nous croyons percevons est réellement présent, la question de savoir s'il existe réellement un X qui est cause de notre expérience perceptive suppose *au préalable* l'attribution d'un objet à notre expérience (même si cette

¹³¹ Voir notamment Tye [1989, 113 sq.] pour l'introduction de ces opérateurs.

¹³² Une réponse de l'adverbialiste à cette objection consiste à affirmer que lorsque nous avons une expérience perceptive, voir un carré *rougement* par exemple, cette expérience nous représente en plus le monde *comme si* celui-ci contenait un carré rouge et que c'est là la raison pour laquelle nous serions enclins à *projeter* les couleurs dans le monde. Voir Baldwin [1992]. Néanmoins, cette réponse semble largement modifier la substance même la thèse adverbialiste, celle-ci visant initialement, comme le souligne Kim [1977], à *réduire* le caractère intentionnel de l'expérience perceptive aux différentes manières pour le sujet d'être affecté par le monde.

attribution peut évidemment être erronée). De manière générale, la caractérisation elle-même en termes adverbialistes de l'expérience sensorielle ne peut être entreprise qu'une fois mentionnée les objets (ou les propriétés) putatifs d'expérience. L'adverbialiste peut certes admettre ce dernier point en soutenant que les expériences sensorielles sont dépourvues de caractère sensible et qu'elles peuvent être explicitées de façon purement causale sur le modèle suivant : « sentir *F-ment* », c'est avoir une expérience qui est généralement produite dans les sujets normaux qui perçoivent *F* dans des conditions normales de perception¹³³. Néanmoins, le problème de cette suggestion est qu'il n'est pas sûr que la description du contenu de l'expérience sensorielle puisse toujours être remplacée par une description causale du type de celle qui vient d'être mentionnée, par exemple dans le cas où le sujet aurait une expérience de post-image qu'il n'aurait jamais eue et qui ne pourrait être causalement produite par un objet physique¹³⁴.

L'examen de l'adverbialisme de la perception nous a permis de discuter une première manière de défendre une conception internaliste de la perception qui permette un fort rapprochement entre les expériences perceptives et les expériences illusives et hallucinatoires. Cependant, comme nous venons de le souligner, la position adverbialiste est confrontée à des difficultés internes mais aussi à des difficultés qui sont relatives à ce qu'on est en droit d'attendre d'une théorie de la perception, à savoir qu'elle s'accorde et rende compte de la phénoménologie de l'expérience perceptive. Or, cela n'est malheureusement pas le cas de la position adverbiale.

N'est-il pas néanmoins possible d'envisager une autre manière de défendre le rapprochement des expériences perceptives avec les cas d'illusions ou d'hallucinations ? C'est ce que nous allons maintenant examiner en discutant ce que l'on pourrait appeler « l'intentionalisme de la perception ».

¹³³ Voir Tye [1992b, 165] et Tye [1989, 108 et 167].

¹³⁴ Voir Baldwon [1992, 182] pour cet exemple.

2-1-2 LA PERCEPTION COMME REPRESENTATION : LES THEORIES INTENTIONNELLES

Pris en un sens général, l'intentionnalisme est la position selon laquelle certains états des individus, notamment leurs états perceptifs, ont pour propriété fondamentale d'être à propos du monde. L'intentionnalité désigne la propriété qu'ont certains états de représenter les objets ou les états de choses, ce qui est représenté n'ayant pas nécessairement à exister (comme dans l'imagination, ou la croyance). La propriété d'être intentionnelle peut s'appliquer à divers états par exemple penser, vouloir, espérer, douter, croire, ou encore imaginer *etc*¹³⁵. Certains états à l'inverse ne semblent pas pouvoir être dits *intentionnels* ou *représentationnels*. Ce ne semble pas être le cas par exemple des sensations corporelles comme *avoir mal* (douleur) ou *avoir une démangeaison* quoiqu'il serait encore possible de soutenir qu'en réalité ces états sont eux aussi des états intentionnels¹³⁶.

Appliquée à la perception, la thèse intentionnaliste signifie que la caractérisation essentielle de l'expérience perceptive consisterait en ce que celle-ci a la propriété d'*être dirigée vers le monde, d'être à propos du monde*¹³⁷. Si cela est le cas, c'est que selon l'intentionnaliste, l'expérience perceptive est supposée avoir un *contenu*. Voir un chat par exemple ne serait donc pas une relation à deux termes, un sujet et ce qui est perçu (le chat sur le sofa), mais plutôt une relation à trois termes, un sujet, ce qui est perçu et la manière dont ce qui est perçu est représenté (*i.e.* le « contenu intentionnel ou propositionnel »)¹³⁸. La

¹³⁵ Pour une introduction brève, mais éclairante et historiquement informée, sur les différentes conceptions de l'intentionnalité (notamment celle des Médiévaux et celle de Brentano), voir Cayla [1991, 39-94]. Notons par ailleurs que l'ouvrage de Cayla [1991] contient la (vive) correspondance entre Chisholm et Sellars au sujet de l'origine de l'intentionnalité des pensées. Chisholm soutient que l'intentionnalité des pensées a un caractère primitif et *sui generis* qui ne vient pas de ce que nous possédons le langage, thèse que conteste vivement Sellars.

¹³⁶ Pour une défense d'une conception intentionnelle des sensations corporelles, voir Armstrong (1968, 313 sq.) ; Tye [1995b, 223 sq.] ; Pitcher [1970], ceux-ci soutenant que la douleur éprouvée par un sujet est une représentation d'un certain état physique de son propre corps. Certes, un des problèmes de cette thèse est qu'elle semble occulter l'aspect qualitatif des douleurs.

¹³⁷ Les défenseurs de la conception intentionnaliste de la perception sont : Harman [1990] ; Searle [1983] ; Tye [1995a] ; Dretske [1995, chap. 1 et 103-4], [1999] ; Crane [2001] ; Byrne [2001] ; Davies [1992] ; Peacocke [1993, 61-67] ; Husserl [1900-1], [1907, leçon 5, 93-5].

¹³⁸ Sur la notion de *contenu*, voir en particulier Dokic [2000]. L'idée de *contenu propositionnel* ne doit pas être confondue avec la notion de *mode de présentation* de Frege [1892], cette dernière faisant référence à la manière dont les choses nous sont présentées dans la perception. On peut en effet parfaitement accepter l'idée que la perception enveloppe des modes de présentation sans pour autant souscrire à l'idée qu'elle a un contenu intentionnel ou représentationnel. Pour cette distinction, voir Dokic [2004, 38-42].

théorie intentionnelle de la perception admet donc l'idée que c'est bien le monde qui est l'objet de l'expérience perceptive (et pas des *sense-data*). Afin d'éviter la conclusion de l'argument de l'illusion, l'intentionnaliste rejette le principe phénoménal. Dans l'expérience hallucinatoire par exemple, il n'y a pas de saisie par le sujet de *sense-data*. Simplement, le sujet a une expérience dotée d'un certain contenu par lequel cette expérience lui représente le monde d'une certaine manière quoique rien dans le monde ne corresponde alors à ce contenu. Comme l'expérience hallucinatoire, l'expérience perceptive (véridique) est aussi dotée d'un contenu intentionnel qui la caractérise de manière essentielle même si, dans ce cas, quelque chose correspond à la manière dont les choses sont représentées par cette expérience. Néanmoins, selon l'intentionnaliste, cela n'est tout au plus qu'un trait *accidentel* de l'expérience perceptive. En droit, une expérience perceptive véridique aurait très bien pu ne pas l'être, par exemple si aucun objet n'avait correspondu à la manière dont cette expérience nous représente le monde. La thèse intentionnaliste peut prendre diverses formes.

Selon une version extrême de cette thèse, il y a plus qu'une simple analogie entre la perception et la croyance, il y a une identité. L'expérience perceptive serait identique au fait de croire ou d'être incliné à croire certaines propositions vraies au sujet du monde¹³⁹. Inversement, avoir une expérience illusoire ou hallucinatoire consisterait à croire ou à être incliné à croire des propositions fausses au sujet du monde. Selon une version moins forte de la thèse intentionnaliste, l'expérience perceptive est une attitude propositionnelle dont le contenu (« Il y a un chat sur le tapis » par exemple) spécifie les conditions de satisfaction de cette expérience, *i.e.* les conditions sous lesquelles cette expérience est véridique. Une condition pour que l'expérience de chat sur le tapis soit véridique est qu'il y ait effectivement un chat sur le tapis. Quelle que soit la forme qu'elle puisse prendre, la thèse intentionnaliste n'implique pas l'idée que pour percevoir le monde on doit saisir des entités intermédiaires du type des *sense-data*. Selon l'intentionnaliste en effet, lorsque nous avons des expériences perceptives, nous percevons *ce que* nous représentent ces expériences qui sont dotées d'un certain contenu, mais nous ne sommes pas conscients du *véhicule* même de la représentation, *i.e.* du contenu de ces expériences¹⁴⁰.

L'intentionnalisme de la perception n'est pas sans problèmes et demanderait

¹³⁹ Pour une défense de cette thèse, voir notamment Armstrong [1961] ; Pitcher [1971].

¹⁴⁰ Voir Searle [1983, 71].

certainement des éclaircissements. Le critère de satisfaction du contenu de l'expérience sensorielle ne semble pas par exemple suffisant pour pouvoir dire qu'une expérience est une expérience perceptive. Un critère causal, à savoir qu'il existe un objet, une propriété ou un état de choses qui cause cette expérience est requis. En effet, le contenu de l'expérience pourrait très bien être satisfait, i.e. correspondre à quelque chose dans le monde, sans que le monde ne soit la cause de cette expérience. Dans ce cas, on ne dirait pas que cette expérience est un cas de *perception*¹⁴¹. Un autre point à éclaircir concerne la nature du contenu intentionnel de l'expérience perceptive. Ce contenu doit-il ou non être conçu de manière purement sémantique ? Selon la conception purement sémantique du contenu intentionnel, un état peut être à propos de quelque chose (*i.e.* être représentationnel) sans pour autant qu'il soit nécessaire que cet état représente le monde d'une certaine manière comme dans le cas du désir, ou encore de l'espoir. Cependant, si une conception purement sémantique du caractère intentionnel de l'expérience perceptive est adoptée, il devient impossible de rendre compte du fait que la perception s'accompagne d'une certaine conscience du monde. Si on veut soutenir que l'expérience perceptive est intentionnelle ou « représentationnelle », il ne semble pas ainsi plausible de dire qu'elle l'est dans un sens purement sémantique car, dans cette expérience, *c'est le monde lui-même* qui est représenté comme étant tel ou tel. De ce point de vue, à supposer qu'elle soit « intentionnelle », l'expérience perceptive semble se rapprocher d'avantage de la croyance que du désir par exemple. Une autre question pour les défenseurs de théorie intentionnelle concerne la possibilité de « naturaliser » le contenu intentionnel¹⁴². La manière dont l'expérience perceptive nous représente le monde peut-elle être comprise en termes naturalistes ? Afin de répondre à ce défi, certaines versions de la thèse intentionaliste prennent appui sur certains travaux réalisés en sciences cognitives au sujet de la perception. L'intentionnalité des expériences ou des états mentaux perceptifs, leur capacité à représenter certaines choses, sont alors comprises en termes de formation *d'images* par exemple, même si dans le cas de la perception ces images n'ont pas à être perçues pour que la perception puisse être dite intentionnelle¹⁴³. Une autre manière de « naturaliser » le contenu intentionnel consiste

¹⁴¹ Un défenseur de l'intentionalisme de la perception comme Searle [1983] parfaitement conscience de l'insuffisance du critère de satisfaction du contenu. Néanmoins, Searle [1983, 88] suggère à tort que la causalité doit être conçue comme un aspect intrinsèque de l'expérience perceptive, ce qui ne paraît pas plausible.

¹⁴² Pour une discussion élaborée de ce projet, voir Pacherie [1993].

¹⁴³ Tye [1992a, 437]. Notons néanmoins que tous dans les sciences cognitives n'admettent pas l'idée *d'images*. L'existence des images est justement un débat dans les sciences cognitives. Voir sur ce point Andler [2004, 35-36]. Sur l'épineuse question du statut et de la nature des « représentations » dans les sciences cognitives,

à comprendre la perception, notamment la vision, comme étant un véhicule d'informations au sujet du monde. On peut parler ici de « théories informationnelles » de la perception (Marr [1982], Dretske [1999]). Néanmoins, il est important de noter que ces théories ne sont pas certainement assimilables à une forme de théorie indirecte de la perception qui admet l'existence d'entités dont les sujets auraient une perception directe et grâce auxquelles le monde pourrait être perçu¹⁴⁴.

Quoi qu'il en soit des éclaircissements qu'on est en droit de demander aux défenseurs de la thèse intentionnaliste, un problème assez sérieux de cette thèse est qu'elle ne permet pas en apparence de rendre compte de l'aspect qualitatif de l'expérience perceptive. Tout le monde accorde (même les intentionnalistes) que l'expérience perceptive, ou encore l'expérience illusoire ou hallucinatoire, ont un certain aspect qualitatif contrairement à la croyance par exemple. Or, le problème consiste à savoir si cet aspect de l'expérience perceptive est réductible ou non à son caractère intentionnel¹⁴⁵. Ou, pour reprendre une expression de Peacocke [1983], les expériences perceptives ont-elles non seulement des propriétés intentionnelles, mais aussi des « propriétés sensationnelles » (qualitatives) ? L'intentionnaliste peut ici répondre de deux manières différentes :

- Intentionnalisme fort : les propriétés qualitatives des expériences perceptives sont réductibles à leurs propriétés intentionnelles¹⁴⁶.
- Intentionnalisme faible : les propriétés qualitatives des expériences perceptives ne sont pas réductibles à leurs propriétés intentionnelles¹⁴⁷.

Les défenseurs de l'intentionnalisme fort sont enclins à penser qu'il ne peut y avoir de différence qualitative entre deux expériences sensorielles qui n'impliquent une différence

voir (en langue française) Gallina [2006, 92-113], mais aussi: Tye [1984b], [1991] ; Kosslyn [1994] ; Pylyshyn [2002], [2003, chap. 1].

¹⁴⁴ Par exemple, la théorie computationnelle de Marr [1982] conçoit certes la perception comme le traitement d'information, mais la notion d'*information* chez Marr n'a rien à voir avec des *sense-data*. Nous ne sommes pas supposés pouvoir prendre conscience ou percevoir la présence ou non de l'information. Sur ce point, Bouveresse [1995-2004, t. 1, 208-9].

¹⁴⁵ Voir Block [1996, 20] pour cette précision.

¹⁴⁶ Voir notamment Harmann [1990] ; Tye [1995a, chap. 4 et 5] ; Dretske [1995, 73 sq.].

¹⁴⁷ Selon Block [1996, 28-9] par exemple, l'expérience peut avoir (i) un contenu intentionnel : voir une tomate rouge par exemple, c'est avoir une expérience qui nous représente la tomate comme rouge ; (ii) un caractère phénoménal non réductible au contenu intentionnel et accessible de manière introspective à celui qui a cette expérience. De plus, il existe selon Block des expériences pourvues d'un caractère phénoménal, mais qui ne représentent rien (l'orgasme pour reprendre son exemple).

intentionnelle¹⁴⁸. Par exemple, la différence qualitative entre voir un chat blanc et le voir rouge (s'il est éclairé par une lumière rouge), seraient réductibles au fait que ces deux expériences nous représentent le chat de deux manières différentes, à savoir comme étant blanc ou rouge. A l'inverse, les défenseurs de l'intentionnalisme faible peuvent souligner qu'il semble y avoir un fossé entre le contenu représentationnel et le caractère qualitatif de l'expérience perceptive. Il existe semble-t-il des cas d'expériences qui, lors même qu'elles sont pourvues du même contenu représentationnel, n'en diffèrent pas moins d'un point de vue qualitatif. Par exemple, la différence entre voir *X* nettement lorsqu'on porte des lunettes et le voir flou une fois les lunettes enlevées est semble-t-il une différence qualitative et pas représentationnelle. En effet, dans les deux cas, on se représente le monde comme contenant un *X*¹⁴⁹. Inversement, toute différence dans le contenu représentationnel de deux expériences ne semble pas impliquer nécessairement de différence dans le caractère qualitatif de ces expériences¹⁵⁰.

Une autre difficulté importante de la thèse intentionnelle lorsqu'elle porte sur la perception concerne la plausibilité même d'une compréhension intentionnelle de l'expérience perceptive. L'expérience perceptive peut-elle vraiment avoir un *contenu* au sens où les croyances et les jugements en ont un ? Est-il plausible de rapprocher à ce point l'expérience perceptive de la croyance en affirmant, comme certains intentionnalistes le font, qu'y a-t-il des conditions de satisfaction de l'expérience perceptive ? Lorsque nous percevons le monde, notre expérience ne semble tout simplement pas envelopper de conditions de satisfaction ou, pour le dire autrement, elle ne *nous semble* pas être structurée

¹⁴⁸ Voir Tye [1995a]. Une forme extrême de intentionalisme fort consiste non seulement à nier que l'expérience perceptive ait des propriétés intrinsèques non représentationnelles (*qualia*), mais aussi à réduire cette expérience elle-même à une forme de croyance ou d'état épistémique. Voir par exemple Dennett [1994], [1991, 448-456 et chap. 11] ; Armstrong [1961].

¹⁴⁹ Crane [1995]. Voir aussi Shoemaker [1982] ; [1990, 114 sq.] ; [1991, 516 sq.].

¹⁵⁰ C'est ce que semble montrer l'expérience de pensée suivante que j'emprunte à Block [1996, 23-24]. Notre expérience perceptive représente l'eau comme de l'eau-N, étant donné le concept d'eau que nous avons, l'eau étant pour nous H₂O. Néanmoins, il pourrait exister une planète sur laquelle habite Pierre où tout se qui ressemble à de l'eau n'en serait pas vraiment : ce liquide, nommons le l'eau-Tj, aurait toutes les propriétés sensibles de l'eau-N quoique sa structure chimique serait XZY et pas H₂O. En voyant de l'eau sur sa planète, Pierre se représenterait l'eau non pas comme de l'eau-N mais comme de l'eau-Tj. Le contenu représentationnel de l'expérience visuelle de celui qui voit de l'eau comme de l'eau-N sur la Terre serait ainsi différent du contenu de l'expérience de Pierre lorsque celui-ci voit de l'eau. Lorsque Pierre voit de l'eau sur sa planète, son expérience visuelle le la lui représente comme de l'eau-Tj. Or, on pourrait imaginer que Pierre immigrer sur notre planète. Il verrait alors notre eau-N comme étant de l'eau-Tj. Néanmoins, on pourrait lui apprendre notre concept d'eau-N, de sorte qu'une fois acquis Pierre ne voit plus l'eau de la Terre comme de l'eau-Tj, mais comme de l'eau-N. Si c'était le cas, le caractère représentationnel de l'expérience visuelle de Pierre changerait lors même que son expérience conserverait le même caractère phénoménal : l'eau aurait toujours pour Pierre le même aspect qualitatif lorsqu'il la regarde.

conceptuellement (cette structure étant censée correspondre à celle du monde)¹⁵¹. Bien loin de nous *représenter* quelque chose comme étant le cas, les sens semblent au contraire « muets », ne rien nous « dire » pour reprendre les formules d'Austin [1962]¹⁵². On peut, comme cela nous arrive parfois, se demander si notre expérience est un cas véritable de perception ou si elle n'est qu'une illusion ou une hallucination. Mais, qu'on puisse faire cela n'implique pas *ipso facto* qu'il y ait un sens à se demander si notre expérience nous *représente* le monde correctement ou pas¹⁵³. Selon une conception fortement externaliste de la perception que nous défendrons un peu plus loin (le « disjonctivisme métaphysique » de la perception), *percevoir* est *essentiellement* une manière d'être en relation avec le monde, ce qui revient à dire que l'expérience perceptive nous *présente* des aspects du monde (des objets, des faits, des propriétés, etc.) plutôt qu'elle ne nous les *représente*¹⁵⁴. Pour reprendre l'expression de McDowell ([1982, 393], [1994, 29]), on pourrait dire que l'expérience perceptive est « une ouverture » aux faits du monde. Or, le problème de la thèse intentionnaliste est qu'elle ne permet pas de saisir cette *spécificité* de la perception. Contrairement aux capacités représentationnelles que nous possédons (la pensée, la croyance par exemple), l'expérience perceptive *rend manifeste* des aspects du monde au sujet d'une manière dont les capacités représentationnelles ne le peuvent pas. Comme le dit Campbell [2002, 145], l'expérience perceptive est « un état plus primitif que la pensée à propos de l'objet » et partant elle ne peut pas consister en « la saisie de pensées à propos des objets sur le mode de la perception »¹⁵⁵. Certes, l'intentionnaliste considérera que rejeter la thèse intentionnelle revient tout simplement à passer à côté du problème essentiel que pose selon lui la perception, à savoir celui de l'intentionnalité : comment l'expérience perceptive peut-elle être à propos de quelque chose ? Néanmoins, on peut aussi penser qu'une telle question ne se pose pas dans le cas de l'expérience perceptive, ce qui revient à considérer que le supposé problème de l'intentionnalité de la perception n'en est en réalité pas un ou qu'il n'en est un qu'en apparence¹⁵⁶.

Enfin, l'intentionnaliste accepte la thèse internaliste discutée selon laquelle

¹⁵¹ Voir les analyses de Travis [2003, 229 sq.] sur ce point.

¹⁵² Voir Austin [1962, 88-99] et Travis [2004] pour un développement de cette objection.

¹⁵³ Campbell [2002, 156].

¹⁵⁴ Pour une présentation claire de la différence entre cette position et la position intentionnaliste, voir Crane [2006] quoique lui-même soit un fervent défenseur de la position intentionnaliste.

¹⁵⁵ Voir aussi Campbell [2002, 122].

¹⁵⁶ Voir *supra*. l'appendice « Y a-t-il un problème de « l'intentionnalité de la perception » ? L'intentionnalité selon E. Anscombe ».

l'expérience perceptive (véridique) est un état interne du sujet causé par le monde externe. L'intentionnaliste ajoute certes que cet état est doté d'un contenu par lequel il représente le monde d'une certaine manière. Mais, cela ne change rien au fait que selon lui une description essentielle de l'expérience perceptive pourrait être fournie (en termes d'une expérience dotée d'un certain contenu intentionnel) sans faire mention du monde avec lequel cette expérience nous met cependant en relation¹⁵⁷. Si lorsque nous entendons un train passer, nous sommes effectivement en contact perceptif avec le son fait par le train, reste que selon l'intentionnaliste cette expérience lorsqu'elle est véridique aurait très bien pu ne pas l'être. Mais, dans un tel cas, le son fait par le train peut-il vraiment être considéré comme un facteur *accidentel* du fait que nous entendons le bruit fait par ce train ? Rien de moins plausible.

2-2 UNE ANALYSE NON CONJONCTIVE DE LA PERCEPTION ?

INTRODUCTION

Comme nous venons de le voir, les positions internalistes de la perception ne sont pas sans difficultés. Selon ces conceptions :

Internalisme des expériences perceptives véridiques (ou Mentalisme de la perception) : Les expériences perceptives (véridiques) sont des états internes du sujet qui perçoit quoique ces états soient causés dans le sujet par le monde externe.

Comme on l'a déjà signalé, l'internalisme de la perception repose sur la possibilité d'expériences non-véridiques subjectivement indiscrminables de la perception : une expérience perceptive pourrait être subjectivement indiscrminable d'une expérience illusoire ou hallucinatoire, au sens où le sujet ne pourrait pas être capable de savoir, en ne considérant que son expérience seule, que son expérience n'est pas illusoire ou hallucinatoire. Or, selon l'internaliste de la perception, si deux expériences sont subjectivement indicrminables, alors elles relèvent d'un même type fondamental d'expérience. Partant, l'internaliste conclut que l'expérience perceptive peut être

¹⁵⁷ Voir Davies [1992].

caractérisée à un niveau fondamental sans faire intervenir des facteurs externes au sujet qui a cette expérience. Le problème de ce raisonnement est qu'il s'appuie sur le principe selon lequel deux expériences indiscriminables sont mentalement identiques. Cependant, l'indiscriminabilité de deux expériences, telle qu'elle est alors définie, ne peut pas permettre de définir l'identité mentale. En effet, l'indiscriminabilité possible de deux expériences, telle qu'elle est alors utilisée, est prise dans un sens épistémique, comme incapacité de *savoir* que *A* n'est pas *B*¹⁵⁸. Or, prise en ce sens, l'indiscriminabilité n'implique pas l'identité. L'indiscriminabilité épistémique est une relation non transitive, alors que la relation d'identité est, quant à elle, une relation transitive. *A* peut être épistémiquement indiscriminable de *B* et *B* l'être de *C*, sans que *A* soit indiscriminable de *C*. A l'inverse, si *A* est identique à *B*, et *B* est identique à *C*, alors *A* et *C* sont identiques. Par conséquent, l'indiscriminabilité épistémique de deux expériences ne peut pas entraîner leur identité¹⁵⁹.

Les conceptions que nous avons précédemment examinées tendent à d'internaliser la perception. C'est là certainement une tendance dont on ne se détachera que difficilement en philosophie de la perception. On peut en effet imaginer toutes sortes de cas, dont certains sont bien connus, afin de concevoir l'expérience perceptive comme une expérience *interne* au sujet. Après tout, nous sommes peut-être les victimes d'un malin génie ou de simples cerveaux dans des cuves qui sont stimulés cérébralement de telle sorte que nous avons certes des expériences « perceptives » mais que rien dans le monde ne correspond alors à nos expériences. Nous pourrions par exemple avoir la même expérience que celle que nous avons actuellement en voyant le livre qui est posé là devant nous lors même que, sans le savoir, l'existence du livre venait à être anéantie par intervention divine, Dieu décidant cependant de maintenir notre expérience de livre¹⁶⁰. Ce genre de cas milite en faveur de l'internalisme de la perception : contrairement aux apparences, l'expérience perceptive ne serait pas essentiellement une relation entre des êtres pourvus de capacités perceptives et le monde. Il est sûr que d'un point de vue épistémologique, la thèse internaliste rend le problème sceptique menaçant. Mais, la conception internaliste de la perception est-elle correcte et si évidente qu'elle ne le paraît être à bien des philosophes ? On peut penser que non, du moins c'est là la thèse que nous tenterons de défendre dans les sections qui vont

¹⁵⁸ Sur la notion d'indiscriminabilité épistémique, voir notamment Fish [2008, 146] ; Williamson [1990, 8].

¹⁵⁹ Voir Putnam [1999, 130], Martin [2004, 79], Fish [2008, 145-7]. Certains, comme Graff [2001], ont tenté de montrer que l'indiscriminabilité est transitive quoiqu'ils entendent alors la notion d'*indiscriminabilité* au sens phénoménal, et non pas au sens épistémique.

¹⁶⁰ Voir Valberg [1992] pour une discussion détaillée de cet exemple.

suivre. A cette fin, nous allons dans un premier temps développer une conception de la perception qui permet d'éviter l'internalisme de la perception, à savoir le « disjonctivisme métaphysique ». Nous présenterons ensuite quelques arguments en faveur de cette conception de la perception. Enfin, nous soulèverons et discuterons certaines des objections auxquelles celle-ci doit faire face.

2-2-1 REJET DE L'HYPOTHESE DU TYPE COMMUN ET LA PERCEPTION COMME RELATION ESSENTIELLE AU MONDE : LE DISJONCTIVISME METAPHYSIQUE

L'internalisation de la perception peut et doit être contesté : c'est là le cheval de bataille de ce qu'on pourrait appeler le « disjonctivisme métaphysique » de la perception¹⁶¹. De manière générale, cette position vise à rendre justice à l'intuition commune selon laquelle la perception est un moyen par lequel certains êtres peuvent être en relation avec le monde qui les entoure.

Le disjonctivisme métaphysique se distingue du disjonctivisme d'objet (ou disjonctivisme austinien) dont il a déjà été question plus haut. Le disjonctivisme d'objet consistait à soutenir que les expériences perceptives et les expériences qui semblent être des cas de perception de la réalité mais qui n'en sont pas (illusions, hallucinations) n'ont pas à partager le même type d'*objet*. Cette thèse permettait d'éviter la théorie des *sense-data*, même si comme nous l'avons vu d'autres stratégies (adverbialiste par exemple) sont envisageables. La réponse disjonctive à l'argument de l'illusion, lorsqu'elle porte sur les objets de l'expérience perceptive, n'implique pas néanmoins de thèse particulière concernant ce qu'on pourrait appeler la *nature* (métaphysique) de la perception. Contrairement au disjonctivisme d'objet, le « disjonctivisme métaphysique » propose justement une conception de la perception qui cherche à en clarifier la nature. Cependant, de manière générale, les diverses versions du « disjonctivisme » de la perception partagent le rejet d'une conception « cartésienne » de l'expérience. Selon cette conception, les expériences perceptives sont internes au sujet qui les a, et partant sont métaphysiquement indépendantes de ce qui se trouve à l'extérieur du sujet. A l'inverse, les disjonctivistes, quels qu'ils soient, soutiennent que la distinction entre ce qui est interne et ce qui est externe n'est

¹⁶¹ J'emprunte cette expression à Byrne and Logue [2008].

pas si radicale que l'internaliste le prétend. Selon eux au contraire, l'interne et l'externe s'interpénètrent¹⁶². Il convient certainement comme on l'a vu de rejeter l'idée que les objets saisis directement dans l'expérience perceptive devraient être identifiés à des « objets » internes à cette expérience plutôt qu'à des entités du monde physique (contre la théorie des *sense-data*). Mais, il convient aussi de cesser de concevoir l'expérience perceptive elle-même comme quelque chose qui serait radicalement interne au sujet qu'il l'a ou, tout du moins, c'est là le changement de perspective auquel les disjonctivistes métaphysiques nous encouragent¹⁶³.

Selon les analyses conjonctives de la perception, les expériences perceptives d'une part (les authentiques cas de perception), et les expériences illusoires et hallucinatoires d'autre part, sont des états du sujet qui relèveraient de la même sorte fondamentale. Toutes ces expériences renverraient à un type commun qu'on labélise généralement sous le terme d'*expérience*, ce type étant censé fournir une caractérisation fondamentale des expériences en question. Comme on l'a vu, il existe plusieurs manières de spécifier le type fondamental dont toutes ces expériences ne seraient que des espèces, à savoir de manière adverbiale, en termes intentionnalistes, ou encore en recourant à l'idée d'une saisie d'entités intermédiaires entre les sujets doués de perception et le monde qui n'est alors perçu par eux qu'indirectement. La perception ne se distinguerait de l'illusion, ou encore l'hallucination, que si est pris en considération certains facteurs externes : l'expérience *E* ressemble-t-elle à quelque chose dans la réalité ? A-t-elle une cause extérieure ? Quoi qu'il en soit des critères pour tracer la distinction perception/illusion, hallucination, les défenseurs des analyses conjonctives considèrent néanmoins que ces différentes sortes d'expériences sont identiques du point de vue de leur nature fondamentale.

Les disjonctivistes métaphysiques rejettent cette dernière thèse. L'idée directrice est

¹⁶² Pour ce diagnostic, voir Haddock and Macpherson [2008, *Introduction*, 21-22]. Le rejet d'une distinction tranchée entre ce qui est interne aux sujets et ce qui leur est externe est notamment défendu par McDowell [1986], ce dernier explorant en particulier les conséquences épistémologiques d'un tel rejet.

¹⁶³ Pour une défense de la conception non disjonctive et cartésienne de l'expérience, voir notamment Millar [1996], ce dernier rejetant en particulier l'objection selon laquelle la conception de l'expérience perceptive comme événement interne impliquerait que cette expérience ne pourrait que constituer un voile entre des êtres doués de perception et le monde perçu par eux. Si cette objection vaut certainement contre la théorie indirecte de l'expérience perceptive (théorie des *sense-data*), elle ne vaut pas selon Millar contre toute conception internaliste de l'expérience perceptive. La plainte de Millar contre l'idée que toute conception non disjonctive de la perception prendrait la forme d'une théorie indirecte de la perception est, selon nous, justifiée quoiqu'elle ne prouve évidemment pas qu'une conception internaliste et non disjonctive de la perception doive être maintenue.

alors que la nature même de l'expérience perceptive doit être disjointe de celle des expériences illusoires et hallucinatoires. Les expériences perceptives (ou, si on veut, les authentiques cas de perception) d'une part et les expériences illusoires et hallucinatoires d'autre part ne partagent pas selon les disjonctivistes métaphysiques une nature commune fondamentale. Ces expériences correspondent en réalité à différents types d'événements ou d'états du sujet. Elles ne renvoient pas au *même* type d'expérience « subjective » qui ne se distinguerait qu'en vertu de critères externes (notamment causal)¹⁶⁴. De manière générale, la plausibilité de la thèse disjonctiviste métaphysique réside dans le refus légitime de faire une « théorie des exceptions », *i.e.* d'analyser les cas de perception en fonction des cas où nos expériences ne nous révèlent pas la réalité telle qu'elle est¹⁶⁵. La thèse disjonctiviste a aussi l'avantage de sauver notre conception intuitive et externaliste de la perception selon laquelle percevoir est une manière d'être en relation avec le monde¹⁶⁶.

Les analyses conjonctives donnent la priorité aux énoncés neutres du type « Pierre a l'impression perceptive d'un chat » qui font intervenir des verbes d'*expériences*, ces verbes étant non factifs car ils n'impliquent pas l'existence du complément qui les suit (ici *un chat*). Autrement dit, ces énoncés n'impliquent pas l'existence de ce dont on rapporte faire l'expérience. A l'inverse, les disjonctivistes considèrent que les verbes de perception, ceux-ci étant factifs, sont premiers dans l'explication de la perception¹⁶⁷. L'idée que *l'expérience*

¹⁶⁴ J'emploie ici l'expression d'expérience « subjective » de manière équivalente à « expérience du sujet », et partant simplement pour mentionner que l'expérience est *celle* d'un sujet déterminé auquel elle appartient. En ce sens, on pourrait dire que l'expérience est logiquement « privée » : l'expérience d'un individu ne peut pas appartenir à un autre. Néanmoins, cela n'implique nullement que l'expérience d'un individu est nécessairement « privée » au sens où seul l'individu qui l'a pourrait y avoir accès. La même chose pourrait encore valoir pour ce qu'on appelle communément les « sensations corporelles » (la douleur par exemple) comme le soutient notamment Locke [1967, 86].

¹⁶⁵ Sur ce point, voir notamment Dancy [1995, 430].

¹⁶⁶ Comme le souligne Snowdon [2008, 39-40], il est clair que l'adoption du disjonctivisme d'objet n'implique pas nécessairement l'adoption du disjonctivisme métaphysique. Ces deux positions philosophiques répondent en fait à deux questions bien différentes. La première forme de disjonctivisme cherche à répondre à la question « Percevons-nous ou non directement le monde ? », la réponse à cette question permettant de distinguer les théories directes des théories indirectes de la perception (dont la forme la plus notable est la théorie des *sense-data*). La seconde forme de disjonctivisme vise, quant à elle, à fournir une réponse aux questions « Quelle est la nature de l'expérience perceptive ? », « Est-elle ou non essentiellement relationnelle ? ». Lors même qu'on accepte contre la théorie des *sense-data* l'idée selon laquelle les expériences perceptives et les expériences non-véridiques (illusions, hallucinations) ont des objets différents, cela n'implique pas *ipso facto* la thèse selon laquelle ces deux types d'expérience ne partageraient pas une certaine nature commune.

¹⁶⁷ Le point est souligné par Dokic [2004, 42-43]. On pourrait objecter que les verbes de perception n'impliquent pas toujours l'existence de ce qu'on dit percevoir. Par exemple, quelqu'un pourrait affirmer avoir vu dans son rêve un éléphant, ou encore qu'il voit des points de lumière après avoir été ébloui par une forte lumière. Dans ce sens non factif des verbes de perception (ou de *percevoir*), il serait juste de dire de *S* qu'il « voit » un *X* qui est *F* que ce soit le cas ou non que *S* voit réellement (*voit* au sens factif) un *X* ou un *X* qui est *F*. Néanmoins, les énoncés comprenant des verbes de perception qui n'impliqueraient pas l'existence

serait un concept primitif dont seraient dérivés celui de *perception*, d'*illusion* ou d'*hallucination*, est alors rejetée. Dans l'approche disjonctive, c'est au contraire le concept de *perception* (*voir, entendre etc.*) qui est considéré comme premier. Les concepts d'*illusion* et d'*hallucination* sont, quant à eux, abstraits et dérivés de celui de *perception*. L'*hallucination* par exemple peut être considérée comme un cas dans lequel le sujet *semble percevoir* quelque chose alors que ce n'est pas en réalité le cas. L'idée d'*expérience* susceptible de s'appliquer à la fois aux cas de perception (*voir un arbre, entendre un son grave etc.*) et aux cas d'*illusions* ou d'*hallucinations* est elle-même une *abstraction* philosophique à partir des notions plus primitives de *perception* (*vision, audition etc.*), d'*hallucination* et d'*illusion*¹⁶⁸.

Quoiqu'il donne une priorité au concept de *perception* sur celui d'*expérience*, le disjonctivisme métaphysique peut néanmoins être conçu, et est en fait est généralement conçu, comme une thèse portant sur l'analyse de *comment les choses nous semblent* lorsque nous les percevons ou que nous sommes sujet à des expériences illusoire ou hallucinatoires. Que penser en effet des énoncés faisant intervenir des verbes d'expérience du type « Pierre a l'impression perceptive que ... », « Il semble perceptivement à Pierre que »¹⁶⁹ ? Selon les défenseurs de la théorie disjonctive, les énoncés portant sur comment les choses paraissent au sujet dans les cas de perception ou lorsqu'il est en proie à une illusion ou à une hallucination doivent être analysés de manière disjonctive. Selon qu'on l'applique à l'expérience perceptive d'objets ou à l'expérience perceptive de faits (cette dernière pouvant être exprimée dans un énoncé doté d'une structure propositionnelle), l'idée est la suivante :

Disjonctivisme métaphysique appliqué à la perception des faits

Si un sujet a l'impression perceptive que p (que la rose est rouge par exemple), soit ce sujet perçoit que p , soit il a seulement l'impression de percevoir que p ¹⁷⁰.

de ce qu'on dit percevoir sont manifestement réductibles à des énoncés faisant intervenir des verbes de perception factifs. « Je vois (sens non factif) un arbre » est en effet réductible à « Il me semble voir (sens factif) un arbre ». Quoi qu'il en soit, ce sont les verbes de perception en tant qu'ils impliquent l'existence de ce qu'on dit percevoir qui priment dans l'analyse de la perception que défendent les disjonctivistes.

¹⁶⁸ Voir notamment Child [1992, 144 et 299-300] sur tous ces points. Notons à la suite de Broad [1952, 41] qu'il est néanmoins possible de reconnaître que l'existence de cas d'*hallucination* par exemple requiert (ou suppose) l'existence de cas de perception sans soutenir pour autant que les deux types d'expériences sont fondamentalement distincts.

¹⁶⁹ Le verbe « sembler » est alors à entendre en un sens phénoménal, celui-ci spécifiant comment les choses paraissent au sujet des expériences, et non pas dans un sens épistémique, ce dernier impliquant la croyance (comme dans « Il semble que Pierre va gagner les élections »). Pour ces distinctions, voir en particulier Chisholm [1957].

¹⁷⁰ Voir par exemple McDowell [1982, 386-7], Fish [2009, 53].

Disjonctivisme métaphysique appliqué à la perception d'objets

Si un sujet a l'impression perceptive d'un X (d'un chat par exemple), soit ce sujet perçoit un X , soit il a seulement l'impression perceptive d'un X ¹⁷¹.

Le disjonctiviste ne rejette pas l'idée qu'il existerait des énoncés neutres, ou qui fournissent, comme le dit Hinton [1967b, 12], des « descriptions internes des expériences », *i.e.* qui n'implique pas l'existence d'un objet (ou la réalisation d'un fait). Ces énoncés quoique neutres ne décrivent pas cependant selon les disjonctivistes une expérience (neutre) censée se produire que le sujet perçoive (réellement) un X qui est F (ou que p) ou qu'il n'en ait que l'illusion ou l'hallucination : ces énoncés décrivent ou rapportent des états mentaux distincts¹⁷². Pour reprendre l'exemple proposé par Hinton, s'il semble à une personne qu'elle voit un flash de lumière soit celle-ci voit réellement un flash de lumière, ou bien elle a seulement l'impression d'en voir un. Ce que combat la thèse disjonctive, c'est l'idée selon laquelle dans la perception d'un flash de lumière et l'hallucination correspondante une même expérience se produirait, à savoir une impression perceptive de flash de lumière¹⁷³. Selon Hinton ([1967a, 220], [1973, 62]), une telle expérience neutre et commune aux cas de perception, d'hallucination et d'illusion n'existe pas. La position disjonctive en ce sens ne se cantonne pas à rejeter l'idée que l'expérience perceptive aurait pour objet direct un objet interne au sujet (un *sense-data*), mais c'est l'idée même que cette expérience serait réductible à un état interne (« une impression ») du sujet qui est alors contestée¹⁷⁴. L'idée d'une description « internaliste » de l'expérience perceptive faisant intervenir des verbes d'expériences plutôt que des verbes de perception est certes acceptable pour un disjonctiviste, mais il ne faudrait pas croire selon lui qu'en faisant une telle description on saisisse alors une expérience neutre qui, lors même qu'elle est véridique, aurait très bien pu ne pas l'être¹⁷⁵.

¹⁷¹ Hinton [1967b, 12]. Dans la même veine, Snowdon [1980-1, 202] affirme que s'il semble à S qu'il y a un F : soit il y a quelque chose qui semble à S être F , ou bien c'est pour S comme s'il y avait un quelque chose qui lui semble F .

¹⁷² Voir par exemple Martin [2004, 37].

¹⁷³ On pourrait parler ici de la « doctrine de l'expérience » (*doctrine of experience*) pour reprendre l'expression de Hinton [1973, 71], ce dernier entendant justement critiquer une telle doctrine.

¹⁷⁴ Voir Hinton [1967b, 10] sur ce point.

¹⁷⁵ Notons cependant que tous les « disjonctivistes » de nom ne donnent pas à leur position une telle portée. C'est en particulier le cas de Snowdon [1980-1]. Ce dernier n'endosse en effet la position disjonctive qu'afin d'éviter une certaine analyse *conceptuelle* de la perception, à savoir une analyse causale. Selon l'analyse causale de la perception, un sujet perçoit un objet O si et seulement si ce sujet a une expérience dotée d'un contenu mentionnant O et que O est la cause de cette expérience. Ce genre d'analyse est généralement invoqué pour éviter les cas de perception par accident (ou coïncidence).

Une formulation plus précise du disjonctivisme métaphysique que celle proposée par Hinton consiste à dire qu'il n'y a pas entre les cas de perception d'une part, et les cas hallucinatoires et illusoire d'autre part, d'état mental commun de la même sorte *fondamentale*. Selon ce qu'on pourrait appeler à la suite de Martin « l'hypothèse du type commun » (*common kind assumption*), quelle que soit la sorte fondamentale d'événement mental se produisant quand un sujet perçoit un *F*, cet événement aurait pu se produire que ce soit le cas que ce sujet perçoive réellement un *F* ou pas¹⁷⁶. Les disjonctivistes rejettent cette hypothèse. Encore une fois, il ne s'agit pas ici de rejeter l'idée que l'expérience perceptive et l'expérience hallucinatoire par exemple peuvent tomber sous une même catégorie, celle-ci pouvant être décrite par des énoncés du type « C'est pour *S* comme s'il y avait un arbre », « Il semble (perceptivement) à *S* qu'il y a une rose rouge » etc., mais il est plutôt question d'exclure que cette catégorie désigne la sorte *fondamentale* d'état qu'est un cas de perception¹⁷⁷. Pour le dire autrement, les expériences perceptives (véridiques) et les expériences non-véridiques (illusions, hallucinations) ne partagent pas « leur caractère phénoménal le plus basique », *i.e.* que la caractérisation la plus basique de l'effet que cela fait d'avoir ces types d'expériences n'est pas la même puisque l'une fait intervenir le monde alors que l'autre pas¹⁷⁸. Ainsi, ces différents types d'expériences ne sont pas des *espèces* d'un même *genre*¹⁷⁹. De ce point de vue, pour un disjonctiviste, ce qui rend vrai les énoncés rapportant la manière dont les choses nous semblent diffère selon qu'on se trouve dans un (authentique) cas de perception ou pas. Dans les cas de perception, ces énoncés sont rendus vrais par l'occurrence de certaines relations perceptives entre des individus et le monde tel qu'il est réellement (*i.e.* qu'ils sont rendus vrais par l'occurrence d'états mentaux relationnels). Cela n'est pas le cas lorsque ces énoncés rapportent des expériences illusoire ou hallucinatoires. Une expérience authentiquement perceptive et une expérience hallucinatoire qui en serait subjectivement indiscernable par exemple peuvent tomber sous la même catégorie « C'est pour Pierre comme s'il y avait un chat »¹⁸⁰. Néanmoins, cela

¹⁷⁶ Voir Martin [2004, 40].

¹⁷⁷ De ce point de vue, affirmer comme Putnam [1999, 152] qu'endosser la théorie disjonctive revient à penser qu'il n'y a « littéralement » rien en commun entre les cas de perception et les cas illusoire ou hallucinatoires est en un sens faux. Il s'agit plutôt d'affirmer que le fait qu'il semble au sujet que *p* dans tous ces cas ne détermine pas la sorte d'état psychologique fondamentale se produisant dans les cas de perception.

¹⁷⁸ Voir Siegel [2008, 205], Fish [2009, 15-16].

¹⁷⁹ Neta [2008, 312].

¹⁸⁰ Voir McDowell [1986, 157] et Martin [2004, 79] pour l'utilisation de ce type d'expressions.

n'implique pas selon le disjonctiviste métaphysique que cette catégorie désigne un état mental commun fondamental qui rendrait vrai l'énoncé rapportant comment les choses semblent à Pierre lorsqu'il a ces différentes expériences. En fait, selon le disjonctiviste métaphysique, l'expérience perceptive d'un chat et l'expérience hallucinatoire correspondante indiscrutable de celle-ci n'ont d'autres propriétés en commun que celle d'être justement *subjectivement indiscrutable*. De la même manière, un tigre et un hologramme de tigre qui en serait visuellement indiscernable n'ont rien en commun si ce n'est le fait d'être indiscrutable si on ne s'appuie que sur les seules expériences visuelles pour les discriminer. Ces entités n'appartiennent pas en effet à la même sorte de choses¹⁸¹.

A la thèse négative de l'absence d'un élément commun fondamental entre les cas de perception et les cas d'illusions et d'hallucinations vient s'ajouter la thèse positive selon laquelle les expériences perceptives (véridiques) ont le monde comme constituants¹⁸². On pourrait parler ici d'une « conception relationnelle de la perception » (*relationnel view of perception*)¹⁸³. Plus précisément, il s'agit de soutenir que l'expérience perceptive est *essentiellement* relationnelle : la même sorte fondamentale d'expérience n'aurait pas pu se produire en l'absence de ce avec quoi l'expérience perceptive nous met en relation, ou si ce que nous percevons n'avait pas été tel que nous en faisons l'expérience¹⁸⁴. Une expérience de la même sorte fondamentale que la perception de ce chat sur ce tapis n'aurait pas pu se produire en l'absence de ce chat et du tapis sur lequel il se trouve, ou encore si l'animal n'avait pas été un chat mais disons un chat en papier mâché ayant toutes les apparences sensibles du chat actuellement perçu¹⁸⁵. Contrairement à ce que supposent les analyses conjonctives de la perception, l'expérience perceptive est *essentiellement* le type d'expérience qu'elle est, à savoir une expérience *perceptive* de la réalité telle qu'elle est en elle-même. Elle nous met en relation avec cette réalité d'une manière qui n'aurait pu se produire si cette réalité avait été différente. En d'autres termes, un disjonctiviste (métaphysique) considère que l'expérience perceptive est essentiellement véridique. La

¹⁸¹ L'exemple est emprunté à Neta [2008, 312].

¹⁸² Voir Martin [2004, 42] ; Martin [2006, 357] ; Campbell [2002, 116].

¹⁸³ Campbell [2002, 116].

¹⁸⁴ Voir Martin [2006, 357] ; Fish [2009, 15]. Cette manière de caractériser la thèse disjonctive est clairement exposée par Crane [2006].

¹⁸⁵ Il ne s'agit ici évidemment pas de contester que l'expérience visuelle d'un chat en papier mâché est, en un sens, une expérience perceptive, à savoir celle d'un chat en papier mâché. Cependant, en tant qu'on identifie à tort ce qu'on perçoit alors avec un animal communément appelé « chat », cette expérience peut être dite « illusoire ». C'est en ce sens que le disjonctiviste conteste que l'expérience visuelle d'un chat en papier mâché et celle d'un authentique chat sont deux expériences de la même sorte fondamentale.

possibilité qu'une expérience perceptive de la réalité aurait pu n'être qu'une simple expérience illusoire ou hallucinatoire tout en restant *la même* expérience (*i.e.* tout en conservant son identité) n'est tout simplement pas ouverte¹⁸⁶.

Pour résumer, le disjonctiviste métaphysique soutient les deux thèses suivantes¹⁸⁷ :

- (1) Les expériences perceptives ont le monde pour constituants (*Conception relationnelle de l'expérience perceptive*).
- (2) Aucune expérience de la même sorte *fondamentale* qu'une expérience perceptive particulière n'aurait pu se produire si la réalité n'avait pas été telle qu'elle est alors perçue (*Rejet de l'hypothèse du type commun*).

Certains opposants à la théorie disjonctive considèrent que la thèse (1) est relativement indiscutable, mais que (2) par contre ne l'est pas. La seconde thèse est en effet un énoncé essentialiste visant à spécifier la nature de la perception (ce qui n'est pas forcément le cas de (1)). Par ailleurs, comme le souligne Martin [2002b, 398], on pourrait douter que (2) soit un énoncé du sens commun¹⁸⁸. De ce point de vue, on pourrait être tenté de soutenir (1) tout en rejetant (2). Cependant, on peut aussi penser que les thèses (1) et (2) sont liées : si (1) alors (2). En effet, comment serait-il possible d'accepter (1) sans (2) ? Cela dépend de la lecture de (1) qui est faite. Si (1) porte sur la question de savoir si le contenu de l'expérience perceptive est interne ou externe au sujet, alors il est certainement possible d'accepter (1) sans accepter (2), (1) n'étant pas alors conçu comme un énoncé essentialiste portant sur la nature de la perception. Ainsi, l'expérience perceptive serait une relation entre des individus et le monde (ses objets et leurs propriétés) quoique dire cela ne fournirait pas la description

¹⁸⁶ Le point est notamment souligné par Fish [2009, 25].

¹⁸⁷ Ces deux affirmations se trouvent dans la formulation de ce que Martin [2006] appelle le *réalisme naïf* de la perception, position qu'il entend défendre.

¹⁸⁸ Voir aussi Lowe [2008, 107, note 22]. Lowe [2008, 107] souligne que le problème est de savoir ce qu'on doit entendre par « disjonctivisme métaphysique ». Ou bien on l'identifie à la simple affirmation que les objets externes sont des constituants des expériences perceptives, ou bien on l'associe à des thèses plus discutables comme celle qu'il n'y a pas d'« expériences » perceptives, ou celle selon laquelle la causalité ne serait pas essentiellement impliquée dans la perception, ou encore celle selon laquelle il n'y a pas de *qualia* de d'expériences perceptives ou hallucinatoires. A mon sens, et aux yeux de certains de ses défenseurs, la théorie disjonctive de la perception n'implique aucune de ces thèses qu'on peut à bon droit considérer comme douteuses.

la plus fondamentale de ce que c'est qu'avoir ce type d'expérience¹⁸⁹. Le caractère relationnel de l'expérience perceptive n'en constituerait pas ainsi sa nature fondamentale, cette nature étant alors considérée au contraire comme indépendante du monde avec lequel l'expérience perceptive nous met en relation (Internalisme de la perception). Une expérience perceptive de tasse par exemple et une expérience hallucinatoire qui en serait indiscrutable feraient ainsi partie de la même sorte fondamentale d'expérience lors même que la première expérience aurait pour objet un objet du monde alors que la seconde n'aurait tout simplement pas d'objet ou, si elle en avait un, celui-ci ne pourrait pas être identifié avec un objet du monde quel qu'il soit. Cependant, comment une expérience qui aurait pour constituant un objet du monde, une tasse posée sur la table par exemple, pourrait-elle s'être produite en l'absence de cet objet tout en restant néanmoins fondamentalement la même ? On peut à bon droit considérer que cette idée est douteuse et qu'il convient d'y résister.

L'adoption de la conception disjonctive (métaphysique) de la perception telle qu'elle vient d'être explicitée (thèses (1) et (2)) implique de rejeter tant la conception adverbialiste qu'intentionnaliste de la perception. Contrairement à ce que soutient l'adverbialiste, l'analyse acte/objet de l'expérience perceptive doit être conservée. L'expérience perceptive est une relation entre certains êtres et le monde : elle n'est pas réductible à une pure manière d'être affecté causalement par le monde. Quant à l'idée intentionnaliste selon laquelle le caractère *relationnel* de l'expérience perceptive n'en constituerait pas la marque *essentielle*, elle doit aussi être rejetée. En effet, dans la perspective défendue par le disjonctiviste métaphysique, ce qui caractérise à un niveau fondamental la perception ce n'est pas son intentionnalité, le fait qu'elle *vis* le monde que ce dernier soit tel qu'on se le représente perceptivement ou pas. C'est bien plutôt le fait que les expériences perceptives *présentent* aux sujets doués de capacités perceptives des aspects du monde, ces derniers « entrant » dans ces expériences elles-mêmes à titre de constituant essentiel. L'effet *que cela fait* de percevoir, ou le « caractère phénoménal » de l'expérience perceptive pour reprendre une expression courante en philosophie de l'esprit, n'est pas *intrinsèque* à l'expérience perceptive au sens où il serait ontologiquement indépendant du monde et n'en dépendrait que causalement¹⁹⁰. A l'inverse, on peut soutenir avec les tenants du disjonctivisme

¹⁸⁹ Etant donné cette lecture de la thèse (1), on pourrait soutenir comme Lowe [2008, 107] qu'une forme d'internalisme de la perception est compatible avec (1), à savoir celle qui identifie l'expérience perceptive à un état interne au sujet causé par l'action du monde sur lui.

¹⁹⁰ L'expression « l'effet que cela fait » (*what it is like*) est dû à Nagel [1974]. Nagel entend désigner par là le

métaphysique que les éléments du monde avec lesquels l'expérience perceptive nous met en relation caractérisent *l'effet que cela que cela fait (what it is like)* d'avoir cette expérience, *i.e.* son caractère phénoménal¹⁹¹. A supposer qu'elle soit correcte, cette conception de la perception n'exclut évidemment pas que certains facteurs, notamment les conditions neurophysiologiques des sujets des expériences, ou encore les conditions d'observation, puissent venir modifier l'effet que cela que cela fait de percevoir le monde comme c'est le cas par exemple si nous observons un objet à travers une vitre teintée¹⁹². Il n'est pas non plus exclu que certains éléments, lors même qu'ils entrent dans la composition des entités que nous percevons, ne soient pas néanmoins perçus de nous.

2-2-2 AVONS-NOUS DE BONNES RAISONS DE PENSER QUE LA CONCEPTION DISJONCTIVE DE LA PERCEPTION EST CORRECTE ?

2-2-2-(1) LA DISJONCTION PERCEPTION/ILLUSION ET L'AMBIGUÏTÉ DES COMPTES-RENDUS NEUTRES D'EXPERIENCES

Typiquement, adopter une attitude anti-disjonctiviste revient à considérer que les

point de vue subjectif (« la subjectivité ») qui, selon lui, est nécessairement attaché aux expériences d'un individu que cet individu appartienne à une espèce différente de la nôtre (les chauves-souris, les martiens) ou à l'espèce humaine. La « subjectivité » dont il est alors question vient du fait que les expériences sont vécues *en première personne*, ce qui fait selon Nagel que nous ne pouvons avoir qu'une conception (ou connaissance) approximative de l'effet que cela fait pour un être donné d'avoir tel ou tel type expérience. « Par exemple nous pouvons attribuer des types [...] généraux d'expériences sur la base de l'anatomie [d'un] animal et de son comportement. Par exemple, nous décrivons le sonar d'une chauve-souris comme une sorte de sonde perceptuelle tridimensionnelle ; nous croyons que les chauves-souris ressentent des variétés quelconques de douleur, de peur [etc.], et qu'elles ont d'autres types plus familiers de perceptions en dehors du sonar. Mais nous croyons que ces expériences ont aussi dans chaque cas un caractère subjectif spécifique, qui dépasse nos aptitudes à les concevoir » (Nagel [1974, 395]). Contrairement à Nagel, nous n'employons pas ici l'expression « l'effet ce que cela fait » afin de souligner que toute expérience est liée à la perspective subjective, à savoir celle de celui qui vit cette expérience en première personne (l'effet que cela fait d'expérimenter le monde comme l'expérimente une chauve-souris par exemple). Cette expression nous l'utilisons plutôt pour rendre compte de l'aspect subjectif ou qualitatif de telle expérience particulière, par exemple « l'effet que cela fait » de voir cette tasse qui est posée sur cette table. Contrairement à la « perspective subjective » dont parle Nagel, il est plausible de penser que cet aspect qualitatif est, quant à lui, généralement accessible à plusieurs personnes : pour connaître l'effet que cela fait de voir ma tasse à café de tel endroit, il suffit de se placer à cet endroit et de la regarder (à supposer bien sûr que les conditions d'observation et celles propres à l'observateur restent fixes).

¹⁹¹ Cette thèse est en particulier développée par Martin [1998] et Campbell [2002, 116 sq.]. De cela suit comme le souligne Campbell [2002, 116] que deux personnes regardant la même scène du même endroit (certes pas en même temps) ont une expérience dotée du même caractère phénoménal.

¹⁹² Comme le note Campbell [2002, 119], cette variation de l'aspect qualitatif de l'expérience relativement aux conditions d'observation ou au sujet lui-même ne constitue pas *en soi* un argument en faveur d'une conception représentationnelle (intentionnelle) de l'expérience perceptive.

expériences peuvent être rapportées dans des énoncés neutres du type « S a l'impression perceptive que », ceux-ci pouvant être vrais que le sujet perçoive réellement la réalité ou qu'il n'en ait seulement que l'impression¹⁹³. Néanmoins, on peut penser que ces énoncés sont en fait réductibles à une disjonction du type suivant :

(D) : Soit (A) Je vois un flash de lumière *ou bien* (B) J'ai une illusion de flash de lumière (« C'est pour moi comme si je voyais un flash de lumière », « Il me semble voir un flash de lumière »)¹⁹⁴.

Etant entendu que l'opérateur « ou » est entendu dans un sens exclusif, la disjonction (A V B) est vrai si et seulement si A et B ont des valeurs vérités différentes (si c'était un « ou » inclusif la disjonction serait toujours vraie sauf si les deux membres de celle-ci était faux en même temps). Comme le souligne Hinton [1967a, 217 et 222], on ne peut pas douter qu'on se trouve dans l'un ou l'autre des deux cas, même si on peut douter (ou ne pas savoir) dans lequel des deux cas on se trouve, *i.e.* qu'on peut douter si on voit une lumière ou si on a seulement l'illusion d'en voir une. En affirmant la disjonction (A V B), on ne donne pas néanmoins une réponse définitive à la question « Que se passe-t-il ? », contrairement par exemple au fait d'affirmer (A) ou d'affirmer (B).

A ceux qui acceptent la disjonction (A V B), Hinton oppose ceux qui prétendent pouvoir formuler des énoncés *neutres*, Q, qui seraient vrais soit que le sujet perçoive réellement un flash de lumière, soit qu'il n'ait que l'illusion d'en voir un :

(Q): « I psi » qu'on peut encore exprimer en disant « Je 'vois' un flash », ou « J'ai l'expérience visuelle de flash » (Hinton [1967a, 220]).

Le verbe « voir » dans l'énoncé « Je *vois* un flash » ne renvoie pas alors au sens factif de « voir », *i.e.* à celui qui implique l'existence de ce qu'on dit voir¹⁹⁵. Contrairement à (D), (Q) décrit quelque chose qui est censé se produire lorsque (A), « je vois un flash », est vrai, ou que (B), *i.e.* « J'ai seulement l'impression de voir un flash », l'est. Par suite, (Q) ne serait vrai

¹⁹³ Le point est souligné par Hinton [1973, 37].

¹⁹⁴ Hinton [1967a, 217], [1973, 38].

¹⁹⁵ Comme le Hinton [1973, 41], le verbe « voir » ne renvoie pas alors à « voir » dans son sens « plein », ce dernier indiquant que nous sommes reliés à la réalité.

que s'il existait effectivement un élément commun identifiable (« I psi ») entre le fait de voir X et d'avoir seulement l'impression illusoire d'en voir un¹⁹⁶. Par conséquent, et toujours contrairement à (D), (Q) prétend fournir une réponse définie à la question « Que se passe-t-il ? » quand le sujet a l'expérience qu'il a¹⁹⁷. On prétend alors dire ce qu'un cas de perception et d'illusion ont en commun, à savoir que dans les deux cas, le sujet a une certaine expérience, « Il 'voit' un flash » ou « Il a l'impression visuelle de flash » qu'un flash existe ou pas dans la réalité¹⁹⁸. Une telle analyse des énoncés neutres de perception est certainement caractéristique d'une certaine rhétorique en philosophie de la perception lorsqu'il est question par exemple de « l'expérience de percevoir (*voir, entendre, etc.*) ». Par ailleurs, si cette analyse est endossée par la théorie des *sense-data*, elle l'est encore par les théories internalistes et adverbialiste de la perception¹⁹⁹.

Contrairement à (Q), la disjonction (A v B) est compatible avec le fait qu'aucun événement commun ne se produit dans le cas de perception et le cas illusoire. En fait, il n'existe pas, selon Hinton [1967a, 220], un même événement ou état mental dans lequel se trouverait le sujet soit qu'il voit un flash de lumière ou qu'il n'en ait que l'impression illusoire et dont un énoncé de type (Q) fournirait la description. A supposer que les défenseurs des énoncés de type (Q) ne soutiennent pas que ces énoncés sont inanalysables (au sens où on ne pourrait pas en donner de définition), le problème est qu'on peut se demander en effet si une analyse de des énoncés (Q) peut être faite *sans ambiguïté*. S'il se trouvait que ce n'était pas le cas que je vois un flash (non (A)), je serai supposé pouvoir maintenir l'énoncé de type (Q), « Je 'vois' un flash de lumière », de même que je pourrai le maintenir s'il s'avérait faux au final que j'ai (seulement) une illusion de flash de lumière (i.e. non (B)) !²⁰⁰

¹⁹⁶ Hinton [1980, 37] qualifie encore cette position de « phenomenological specimenism », l'idée étant que les énoncés neutres rapportant les expériences décrivent un « événement-type » (*specimen event*) qui aurait pu se produire qu'il existe ou non quelque chose que le sujet perçoit, cet événement étant censé être de la même espèce dans le cas de perception et dans le cas illusoire. Pour reprendre la métaphore de Hinton [1980, 39], c'est comme si nous avions deux copies d'un même livre.

¹⁹⁷ Hinton [1967a, 218-9].

¹⁹⁸ Hinton [1967a, 223].

¹⁹⁹ Hinton [1980, 39] l'attribue en particulier Anscombe [1965] même si cela est discutable.

²⁰⁰ Hinton [1967a, 221]. En faveur de l'existence de l'expérience décrite par les énoncés de type (Q), on peut invoquer ici deux arguments. D'une part, on peut concevoir ce que pourrait être une telle expérience : c'est celle que pourrait avoir un esprit désincarné, la question de l'existence de la chose qu'on dit percevoir ne se posant alors pas. On pensera ici à la situation dans laquelle est censé se trouver celui qui, comme Descartes, a effectué le doute hyperbolique : celui-ci continuerait à avoir les expériences qu'il a (perceptions, pensées *etc.*) lors même que l'existence du monde extérieur et celle de son propre corps est niée. D'autre part, on pourrait être tenté d'ajouter que la disjonction « Soit je vois un flash de lumière, ou bien j'en ai l'illusion » doit être fondée : c'est de *telle* expérience qu'on peut dire qu'elle est soit un cas de perception, soit un cas

Evidemment, même s'il n'existe pas d'expérience que (Q) serait censé décrire, cela n'exclut pas qu'il se passe *quelque chose* lorsque je vois un flash de lumière, ou encore lorsque j'en ai l'illusion. Effectivement, j'ai alors une *expérience* ou, pour reprendre l'expression de Hinton, il y a une expérience dont quelqu'un, à savoir moi, est le sujet²⁰¹. Néanmoins, aucun événement mental *commun* aux deux cas ne se produit. Après tout, il n'y a rien d'impossible à ce qu'un cas de perception et un cas d'illusion qui en serait subjectivement indiscriminable *semblent* seulement posséder des propriétés communes sans que cela ne soit véritablement le cas²⁰². Si cela est correct, identifier (même partiellement) l'expérience de *voir un flash* et celle d'avoir l'illusion d'en voir un à une supposée expérience dont (Q) fournirait la description revient à l'identifier à une « chimère » (Hinton [1967a, 220]).

Le disjonctivisme tel qu'il est défendu par Hinton n'est certainement pas sans problèmes. Premièrement, notons que l'exemple pris par Hinton pour illustrer sa position, à savoir celui de la perception ou l'illusion d'un flash de lumière, semble mal choisi. Un flash de lumière ne peut pas en effet paraître autrement qu'il n'est. Par ailleurs, ne pas classer comme le fait Hinton les cas dits « illusoires » dans les cas de *perception* est discutable : contrairement à l'hallucination, l'illusion perceptive implique en effet qu'il existe un aspect du monde qui soit effectivement perçu par le sujet²⁰³.

La défense d'Hinton de la théorie disjonctive est néanmoins exposée à des objections plus sérieuses. En tant qu'ils prétendent répondre à la question « Que se passe-t-il ? » lorsque le sujet a une expérience, ceux qui rejettent la position disjonctive doivent montrer selon Hinton que les énoncés supposés neutres relativement à la disjonction perception/illusion ne sont pas équivalents à cette dernière. Or, selon Hinton, une telle chose

d'illusion. Les deux raisons qui viennent d'être invoquées en faveur de l'existence d'expériences décrites par un énoncé tel que (Q) sont mentionnées par Hinton [1967, 222-3] lui-même.

²⁰¹ Hinton [1967a, 220], [1967a, 226-7]. Hinton [1973, 30] refuse en effet de suivre la conclusion, souvent associée à Ryle [1949], qui consisterait à rejeter la notion même d'*expérience* perceptive.

²⁰² Hinton [1967a, 225-6].

²⁰³ Les illusions d'optique ne dérogent pas à la règle. Dans l'expérience de Müller-Lyer (cf. Table des illustrations, illustration n°1, fin de cet ouvrage), *quelque chose*, à savoir les lignes, sont réellement perçues par le sujet quoiqu'elles puissent lui paraître inégales. Certaines illusions dites d'optique reposent en effet sur la distinction entre *X tel qu'il est réellement* et *X tel qu'il paraît être perceptivement* (par exemple l'illusion de Zollner, des lignes Müller-Lyer, ou encore celle de la grille d'Hermann dans laquelle les zones intersectorielles des lignes blanches sur lesquelles nous ne concentrons pas notre regard paraissent grises car elles sont plus entourées de noir et que la zone fovéale est moins sollicitée). Certes, certaines autres illusions d'optique ne reposent pas sur une telle distinction (par exemple l'illusion de « figures impossibles », le triangle de Penrose, ou encore l'expérience de figures ambiguës).

ne peut être démontrée. Partant, jusqu'à preuve du contraire, il n'y aurait aucune raison d'admettre que de tels énoncés rapportent une expérience neutre. Cependant, n'avons-nous pas un concept neutre d'expérience susceptible de recouvrir à la fois les cas de perception et ceux qui n'en sont pas réellement ?²⁰⁴ Par ailleurs, on pourra se demander en quel sens les défenseurs de l'hypothèse du type commun sont censés démontrer que les énoncés qu'ils supposent être neutres ne sont pas *équivalents* à la disjonction perception/illusion. Comme le suggère Snowden [2008, 52], on peut penser que quelque chose (T) est *équivalent* à une autre (Z) si et seulement s'il est *a priori* vrai que nécessairement si T est vrai alors Z l'est aussi. Mais, le problème est que rien ne semble empêcher qu'un énoncé non disjonctif, tout en disant quel type de chose se produit, puisse être équivalent à un énoncé disjonctif (qui ne dit pas lui ce qui se produit)²⁰⁵. Partant, lors même qu'on parviendrait à montrer qu'un énoncé d'expérience est équivalent à la disjonction perception/illusion, cela ne prouverait nullement que cet énoncé ne décrit pas une expérience neutre, *i.e.* susceptible de se produire que le sujet soit ou non dans un authentique cas de perception. Dans ces conditions, la question de l'équivalence ou non des énoncés neutres (Q) avec la disjonction perception/illusion ne semble pas permettre en elle-même de trancher la question de savoir si l'expérience que ces énoncés sont censés décrire existe ou non réellement. Après tout, il serait possible de soutenir à la fois qu'il existe quelque chose en commun entre une expérience perceptive et l'expérience illusoire indiscrutable correspondante, mais que cet élément commun est inexprimable. Si la thèse de l'ineffabilité des expériences est endossée, construire un argument contre l'hypothèse du type commun qui se fonde sur la manière dont nous *rapportons* nos expériences ne semble dès lors tout simplement pas recevable. Dans le même sens, l'hypothèse du type commun étant fondamentalement une thèse *existentielle* (*i.e.* portant sur l'existence d'une expérience du même type fondamental dans les cas de perception et les « mauvais cas »), on peut s'interroger sur la force d'un argument de type linguistique visant à la réfuter²⁰⁶. Inversement, on peut penser qu'il est trompeur d'assimiler la théorie disjonctive de la perception à une théorie réductive des *énoncés de perception* aux énoncés disjonctifs perception/illusion comme les travaux d'Hinton semble le

²⁰⁴ Dans la même veine, on pourrait faire remarquer qu'en faisant les énoncés de type Q, nous n'avons pas l'impression d'hésiter entre une alternative (soit je vois un flash de lumière, soit j'en ai seulement l'illusion par exemple). Partant, il peut sembler étrange de soutenir que ces énoncés sont réductibles à une disjonction du type (A V B). Ce point est mentionné par Hinton [1967a, 221] lui-même.

²⁰⁵ Pour reprendre l'exemple mathématique de Snowden [2008, 52], « X écrit un nombre premier », tout en disant quel type de nombre X écrit, est équivalent à la disjonction « Soit X écrit le nombre 2 ou un nombre premier impair », le nombre 2 étant en effet le seul nombre premier pair.

²⁰⁶ Les deux dernières objections sont notamment envisagées par Snowden [2008, 50].

faire.

De manière plus générale, il est certainement vrai que les analyses conjonctives de la perception doivent spécifier de manière non ambiguë ce qu'ils entendent par « l'expérience » d'un sujet lorsque celui-ci voit un arbre par exemple ou qu'il en a seulement l'impression visuelle. Cependant, une telle spécification ne semble pas impossible. Les défenseurs d'une théorie indirecte de la perception la définissent par exemple comme une saisie directe de *sense-data* (que les objets extérieurs en soient ou non la cause). Les adverbialistes réduire quant à eux « l'expérience » à une pure modification du sujet alors que les intentionnalistes préfèrent la définir comme une manière de se représenter le monde. Le problème des défenseurs des analyses conjonctives ne semble donc pas être celui de l'ambiguïté des énoncés neutres d'expérience. En réalité, le problème est plutôt qu'on prétend alors être capable de détecter quelque chose de positif et de similaire qui se produit dans les cas de perception et les cas qui n'en sont pas réellement, à savoir une expérience d'un certain type qui fournit selon les « conjonctivistes » une caractérisation fondamentale de ce que sont les expériences perceptives, illusoire ou hallucinatoires.

2-2-2-(2) L'AUTORITE EPISTEMIQUE ET LA THEORIE DISJONCTIVE COMME POSITION PAR DEFAUT

Cela nous mène au second argument en faveur de la théorie disjonctive de la perception. Le point a trait à l'autorité épistémique que nous sommes supposés avoir sur nos expériences. Relativement à la perception, la connaissance que nous sommes susceptibles d'acquérir au sujet de nos propres expériences peut être de deux sortes :

- (i) Savoir comment les choses nous semblent perceptivement.
- (ii) Savoir de quel type fondamental relève les expériences que nous avons.

Le type de connaissance encapsulé dans (i) et (ii) peut être qualifié de « second ordre », ou de « réflexif », par opposition à la connaissance que nous pouvons (semble-il) acquérir au sujet de notre environnement en le percevant²⁰⁷. Cette connaissance de second ordre peut être considérée soit comme étant susceptible d'être fautive, *i.e.* faillible, soit comme n'étant

²⁰⁷ Pour une défense de la possibilité de la connaissance perceptive, voir *supra*. Partie III.

pas susceptible de l'être, auquel cas elle serait un type de connaissance infaillible. Il est plausible de penser que nous n'avons pas une connaissance infaillible de nos expériences au sens (ii). Après tout, nous pouvons nous tromper concernant le type d'expérience que nous avons. Cela ne nous empêche pas néanmoins d'accepter l'idée que nous avons une autorité (connaissance) infaillible de nos expériences au sens (i). Nous savons en effet comment les choses nous semblent lorsque nous les percevons ou lorsque nous avons une expérience illusoire. Une personne peut certes croire à tort percevoir une rose rouge (la fleur est en réalité blanche mais éclairée par une lumière rouge) et partant se tromper sur le type d'expérience qu'elle a. Par contre, on pourra difficilement la contester si elle soutenait que la rose lui semble rouge bien qu'elle reconnaisse (sur la base d'un témoignage en apparence fiable par exemple) que la fleur ne l'est pas réellement.

Un problème des analyses conjonctives de la perception est qu'elles impliquent que le sujet ait une connaissance infaillible de ce que sont ses expériences à un niveau fondamental, que celles-ci soient perceptives, illusoire ou hallucinatoires. Qu'il ait une expérience (authentiquement) perceptive de rose rouge ou qu'il n'en ait que l'illusion par exemple, le sujet est capable de dire que dans les deux cas la manière dont les choses lui semblent perceptivement est la même (autorité épistémique au sens (i)). Or, dans le cadre d'une analyse conjonctive de la perception, cela est censé être symptomatique du fait que ces deux expériences partagent une nature commune fondamentale. Partant, ce qu'est supposé saisir le sujet en affirmant que les choses lui semblent comme ceci ou comme cela, c'est un aspect fondamental de son expérience. Dans ces conditions, le sujet jouirait d'une connaissance infaillible de ce que *sont* ses propres expériences²⁰⁸. Dans une telle conception, le sujet aurait la capacité de déceler « de manière réflexive » (ou « introspective ») que les cas de perception et les cas illusoire ou hallucinatoires indiscernables de ceux-ci ont certaines propriétés communes fondamentales, et cela, sans que l'erreur soit possible : autrement dit, ses états mentaux lui seraient « transparents »²⁰⁹. Une telle conception de la connaissance de nos propres expériences peut à bon droit être qualifiée d'*immodeste*²¹⁰. De manière plus générale, les défenseurs des analyses conjonctives endossent une conception

²⁰⁸ On peut certes alors toujours admettre que le sujet puisse se tromper au sujet du type d'expérience qu'il a, au sens où il peut se tromper sur la question de savoir si son expérience est un cas de perception (véridique) ou pas. Mais, puisque dans le cadre des analyses conjonctives cela n'est pas censé être ce qui spécifie la nature fondamentale des expériences du sujet, cela ne remet pas en cause l'idée que le sujet a une connaissance infaillible de la nature de ses propres expériences.

²⁰⁹ Martin [2009, 105].

²¹⁰ La qualification de conception immodeste est ici empruntée à Martin [2004, 48].

immodeste de la manière dont nous en venons à saisir le concept même d'*expérience sensorielle*. Selon cette conception, (i) les expériences sensorielles ont certaines propriétés nécessaires et suffisantes qui font qu'elles sont ce qu'elles sont, à savoir des « expériences sensorielles » (ii) ces propriétés sont indépendantes du fait que ces expériences sont ou non des cas de perception (iii) le sujet a accès de « manière introspective » à ces propriétés, ce qui fait qu'il possède (ou peut acquérir) une connaissance positive de la nature même de ses propres expériences²¹¹. Précisons néanmoins que ceux qui supposent que le sujet a un accès privilégié à la nature de ses expériences n'ont pas forcément à soutenir que cet accès prenne la forme d'une *observation* par le sujet de ses propres expériences²¹².

La conception immodeste de la connaissance que nous avons de nos propres expériences n'est pas néanmoins sans problèmes. Notons premièrement qu'endosser une telle conception ne semble pas même permettre d'asseoir les analyses conjonctives de la perception. En effet, l'expérience perceptive nous semble réflexivement être une présentation d'une réalité indépendante de nous. Autrement dit, elle nous semble posséder des « propriétés naïves ». Elle ne nous semble pas posséder les propriétés postulées dans les analyses conjonctives de la perception, à savoir des propriétés représentationnelles, ou bien des propriétés intrinsèques non représentationnelles (*qualia*), ou encore celle d'avoir pour objet direct des *sense-data*²¹³. Ainsi, à supposer même que le sujet ait une connaissance de ses propres expériences, cet accès lui révélerait au mieux que son expérience (qu'elle soit perceptive, illusoire ou encore hallucinatoire) *semble posséder* ces propriétés²¹⁴. Par ailleurs, lors même que l'expérience perceptive posséderait les propriétés postulées dans les analyses conjonctives, rien ne semble empêcher que ces propriétés puissent être présentes sans qu'elles se manifestent pour autant au sujet qui a ces expériences. D'autre part, la conception immodeste semble trop restrictive concernant la question de savoir ce que c'est qu'avoir une « expérience sensorielle ». Dans la conception immodeste, une expérience indiscrutable d'une expérience perceptive compte comme *expérience sensorielle* car elle possède avec l'expérience perceptive certaines propriétés communes, ces dernières étant

²¹¹ Pour cette caractérisation de la conception immodeste de ce que c'est qu'une « expérience », voir Martin [2004, 47], ce dernier entendant néanmoins rejeter cette conception.

²¹² Pour une discussion et une défense du modèle « perceptif » de l'introspection, voir néanmoins Ten Elshof [2005].

²¹³ Pour une cartographie des différents types de propriétés qu'on peut ou non attribuer à l'expérience perceptive, voir Martin [1998].

²¹⁴ Ce point est défendu plus avant par Martin [1998].

censées justement expliquer que ces deux expériences puissent être indiscriminables. Cependant, rien ne semble en fait empêcher qu'il puisse exister une expérience qui, tout en étant indiscriminable d'un cas de perception, ne possède pas les propriétés postulées dans la conception immodeste. Cela ne l'empêcherait pas pour autant d'être une *expérience sensorielle*. Par conséquent, les propriétés qui permettent selon la conception immodeste à deux expériences d'être indiscriminables sont peut-être suffisantes pour expliquer leur indiscriminabilité, mais rien ne prouve que ces propriétés soient *nécessaires*. Et, à supposer même qu'elles le soient, le problème est qu'on est contraint de supposer que non seulement nous pouvons déceler la présence de ces propriétés lorsqu'elles sont présentes, mais encore que nous pouvons déceler leur absence²¹⁵. Comme le dit Martin [2004, 50-51], cela revient à attribuer au sujet des expériences une « position épistémique privilégiée » puisque celui-ci ne pourrait pas par exemple être trompé en jugeant présentes ces propriétés alors qu'elles ne le seraient pas. Cela augmente, pour ainsi dire, l'immodestie de la conception immodeste de la connaissance de soi à laquelle sont enclins les défenseurs de l'hypothèse du type commun : ceux-ci sont en effet contraints d'endosser une conception *infaillibiliste* de la connaissance que nous pouvons avoir de la nature fondamentale de nos propres expériences, une telle conception étant discutable²¹⁶.

A la conception immodeste, on peut préférer une conception plus « modeste » et « faillibiliste » de la connaissance que nous pouvons avoir de nos propres expériences. Contrairement aux analyses conjonctives, le disjonctiviste métaphysique endosse une telle conception. En affirmant que l'impression perceptive d'un individu est soit un cas (authentique) de perception soit n'en est pas un (quoiqu'elle puisse paraître en être un), le disjonctiviste ne prétend pas en effet dire ce qui se passe lorsque qu'il semble perceptivement à un individu que ceci ou cela est le cas. Celui-ci peut certes croire (de manière justifiée ou pas) que l'expérience qu'il a présentement tombe sous l'un des membres de la disjonction perception/illusion, hallucination. Néanmoins, la possibilité qu'il se trompe au sujet du type fondamental dont relève son expérience reste ouverte. On ne prétend pas ainsi que le sujet possède un moyen infaillible de détecter une propriété positive

²¹⁵ Voir Martin [2004, 50-1] pour ces objections à la conception immodeste.

²¹⁶ Ajoutons qu'un autre problème de la conception immodeste est que les bêtes ont manifestement des expériences lors même qu'elles sont incapables de *savoir* qu'elles les ont, d'avoir une position épistémique réflexive sur leurs propres expériences. De ce point de vue, la supposée connaissance qu'auraient certains êtres, notamment les êtres humains, de la nature même de leurs expériences peut difficilement constituer un critère de ce que c'est qu'avoir une *expérience* sensorielle.

de son expérience qui permettrait d'en fournir une caractérisation fondamentale. De ce point de vue, un sérieux avantage du disjonctivisme (métaphysique) en philosophie de la perception est que cette position est épistémiquement moins engageante pour ses défenseurs que ne le sont les analyses conjonctives puisqu'on n'attribue alors au sujet des expériences aucune capacité introspective spéciale qui lui permettrait d'avoir de celles-ci une connaissance infaillible.

On objectera peut-être qu'il n'est pas plausible de rejeter l'idée selon laquelle le sujet a une connaissance *infaillible* de ses propres expériences. Après tout, concernant la connaissance que chacun de nous avons de nos propres expériences sensorielles (que celles-ci soient ou non véridiques), il ne semble pas possible de distinguer radicalement la manière dont les choses nous paraissent perceptivement, *i.e.* ces expériences elles-mêmes, de la conscience (ou connaissance) que nous pouvons en avoir. Il ne semble pas possible en effet qu'en voyant une rose qui nous *paraîtrait* rouge par exemple, nous *pensions* néanmoins *qu'elle ne nous paraît pas telle qu'elle nous paraît*, à savoir rouge, quoique nous puissions évidemment douter que la rose nous paraisse telle qu'elle est réellement. Contrairement aux objets, nos expériences ne peuvent manifestement pas nous *sembler* autrement qu'elles ne sont d'un point de vue phénoménal, et partant il ne semble pas possible que nous nous trompions à leur sujet²¹⁷. Cependant, ce point prouve tout au plus que nous avons une connaissance infaillible de la manière dont le monde nous paraît lorsque nous l'expérimentons (*i.e.* au sens (i) mentionné plus haut). Par contre, cela ne prouve nullement que nous ayons une connaissance infaillible de la nature fondamentale de nos expériences. Tirer une telle conclusion de ce que nos expériences ne peuvent pas nous paraître autrement qu'elles ne sont, c'est tout simplement confondre les deux types de connaissance de nos propres expériences que nous avons distingués plus haut.

Une conséquence importante de la théorie disjonctive est en fait le rejet de la

²¹⁷ Ce point pourrait néanmoins être contesté. On pourrait souligner par exemple qu'il est concevable qu'un sujet croit avoir une expérience de chat sur le tapis alors qu'on pourrait montrer grâce à certains dispositifs scientifiques (l'enregistrement d'une certaine activité cérébrale par exemple) qu'il a en réalité une expérience d'un autre type, disons celle d'un cerisier en fleur. De la même manière, il ne semble pas absurde de penser qu'on puisse se tromper sur la présence effective ou non de telles ou telles *sensations corporelles*, ou encore sur leur intensité (cf. Locke [1967, 86-7]). Après tout, un enfant peut croire avoir mal en voyant son genou en apparence ensanglanté lors même qu'en réalité cet enfant ne se serait pas blessé, et partant, qu'il n'aurait pas vraiment mal au genou. L'idée qu'on pourrait montrer objectivement, « en troisième personne » par conséquent, que l'aspect qualitatif d'une expérience sensorielle n'est pas tel qu'on pense qu'il est suppose néanmoins la thèse discutée selon laquelle cet aspect serait d'une manière ou d'une autre réductible à un état physique du sujet qui a l'expérience en question.

conception infaillibiliste de la connaissance de soi. En effet, si la perception nous présente des aspects du monde (objets, propriétés, faits, etc.), alors tout ce qu'il y a à savoir concernant comment les choses nous semblent dans la perception ne dépend pas, ou pas uniquement, de ce que chacun de nous peut en dire en propre. L'adoption du disjonctivisme métaphysique de la perception est en fait incompatible avec une conception infaillibiliste de la connaissance de soi car la conjonction de ces deux conceptions mène à une absurdité comme le montre l'argument suivant :

(A1) Aucune vérité concernant ses expériences n'échappe au sujet. Ce dernier a une connaissance infaillible de celles-ci (qu'elles soient ou non réellement des cas de perception) (*Hypothèse infaillibiliste*)

(A2) Contrairement à l'expérience illusoire ou hallucinatoire, l'expérience perceptive rend manifeste des objets, propriétés ou faits du monde (*Disjonctivisme métaphysique*).

(C) Partant, en ne considérant que son expérience seule, le sujet sait infailliblement lorsque son expérience lui présente ou non des objets, propriétés ou faits du monde.

Le problème est que cette conclusion est absurde puisqu'il est parfaitement concevable, et c'est en fait le cas, qu'on puisse se tromper sur la question de savoir si l'expérience que nous avons présentement est un cas de perception ou pas. Il est en effet parfaitement concevable de croire que des aspects du monde nous sont (véritablement) présentés dans l'expérience (*i.e.* de croire percevoir) alors que ce n'est pas en réalité le cas. Une des deux prémisses du raisonnement ci-dessus doit donc être fautive. Or, si la position disjonctive est correcte, ou du moins plausible, alors c'est la conception infaillibiliste de la connaissance de nos propres expériences (prémisse A1) qui doit être rejetée. L'externalisme de la perception est en effet incompatible avec l'idée que le sujet aurait une position épistémique privilégiée au sens (ii) quoiqu'il n'exclut pas l'idée d'une autorité épistémique au sens (i).

D'autre part, il est important de souligner que l'autorité épistémique que nous avons pour dire comment les choses nous semblent perceptivement (connaissance « réflexive » au sens (i)) n'implique pas *ipso facto* l'admission de la thèse selon laquelle nous posséderions une faculté spéciale, l'introspection, grâce à laquelle nous pourrions connaître nos propres expériences. Pas plus que la formation de la croyance perceptive (qu'il y a un chat sur le tapis par exemple) ne requiert que nous « observions » au préalable nos propres expériences²¹⁸, la

²¹⁸ Ce point de défendu plus loin contre la conception dite déontologique de la justification des croyances,

connaissance de la manière dont les choses nous semblent lorsque nous les expérimentons (ou croyons les expérimenter) ne suppose que nous scrutons nos expériences. En effet, la connaissance (ou capacité) « introspective » que certains individus possèdent n'a pas forcément à être identifiée à une « vision interne » par le sujet de ses propres expériences²¹⁹. Mieux, le fait que *comment les choses nous semblent perceptivement être* ne puisse pas différer de la manière dont nous *pensons* (réflexivement) qu'elles nous semblent pourrait très bien être symptomatique de ce que l'introspection conçue comme « organe » n'existe pas²²⁰.

Un problème de la conception modeste de la connaissance de soi est néanmoins qu'à première vue celle-ci ne semble pas permettre d'expliquer que les expériences perceptives d'une part, et par les expériences illusoires et hallucinatoires d'autre part, tombent sous la même catégorie, à savoir celle d'*expérience sensorielle*. Dans la conception immodeste, si cela est le cas, c'est que ces expériences partagent certaines propriétés. Cependant, on peut envisager une autre manière de comprendre ce que c'est pour une expérience d'être une expérience sensorielle et donc de comprendre comment nous en venons à posséder le concept d'une telle expérience. En effet, les « expériences sensorielles » peuvent être définies relativement aux cas de perception en invoquant uniquement la condition épistémique suivante : une expérience (disons de chat sur le tapis) compte pour une expérience sensorielle dès lors qu'elle possède simplement la propriété *épistémique* d'être indiscriminable d'un cas de perception (de la perception d'un chat sur le tapis par exemple)²²¹. Cette conception épistémique et minimale de ce qui fait qu'une expérience est une expérience sensorielle peut être qualifiée de « modeste » car elle ne suppose pas que les expériences sensorielles ont certaines propriétés substantielles (non épistémiques) auxquelles le sujet aurait accès. Cette conception souligne à l'inverse « les limites de nos pouvoirs de discrimination et les limites de la conscience de soi »²²². Evidemment, comme le souligne Martin [1994, 48-49], considérée du point de vue de la conception immodeste, une conception épistémique et modeste de l'expérience sensorielle ne semblera pas permettre

cette dernière impliquant que la croyance serait sous notre contrôle volontaire (direct). Voir *supra*. « La conception déontologique de la justification ».

²¹⁹ McDowell [1986, 225].

²²⁰ Cette idée est notamment suggérée par Martin [2006, 390].

²²¹ Voir par exemple Martin [2006, 363]. Certes, cette conception est, au moins sous certains aspects, discutable.

²²² Voir Martin [2004, 48].

d'en capturer véritablement l'essence²²³.

Le dernier point qui vient d'être soulevé permet néanmoins d'affirmer que la position disjonctive est la conception de la perception par défaut (*default view*)²²⁴. L'idée n'est plus alors de pointer quelque chose dont on montrerait la fausseté, à savoir l'existence d'un élément commun et fondamental que partageraient les cas de perception et les cas non-véridiques. Il s'agit plutôt d'adopter ou plutôt de maintenir une attitude « naïve » concernant la nature de la perception (le disjonctivisme métaphysique) en l'absence de raisons suffisantes de ne pas le faire²²⁵.

Plusieurs raisons pourraient néanmoins nous incliner à penser que le disjonctivisme métaphysique ne peut pas être la position par défaut en philosophie de la perception. Premièrement, le disjonctiviste a le désavantage d'avoir à fournir deux conceptions distinctes de la perception et des « mauvais cas » (illusions, hallucinations) plutôt qu'une seule. Partant, on pourrait penser que le poids de la preuve incombe aux disjonctivistes de montrer que leur position est préférable à une analyse conjonctive de la perception, cette dernière ayant l'avantage de fournir une analyse uniforme, et donc économique, des cas de perception, d'illusion et d'hallucination²²⁶. Deuxièmement, il est vrai que la position disjonctive est métaphysiquement moins engageante que les positions qui admettent l'existence d'un type commun entre les authentiques cas de perception et ceux qui n'en sont pas. Cependant, d'un autre point de vue, la position disjonctive semble aussi coûteuse que les positions adverses : elle fait sienne en effet la thèse métaphysique selon laquelle la perception est essentiellement une relation entre des sujets et le monde. Or, endosser une telle thèse peut sembler aussi engageant d'un point de vue métaphysique que recourir à

²²³ On ne peut pas néanmoins reprocher à la conception modeste de l'expérience d'être trop étroite. En effet, cette conception peut s'appliquer à l'expérience hallucinatoire elle-même (Cf. Martin [2006, 369]). L'idée est alors que l'expérience hallucinatoire n'a d'autres propriétés que la propriété épistémique d'être logiquement indiscernable d'un cas de perception. Pour une défense de cette thèse, voir Martin [2004].

²²⁴ Pour le dire autrement, l'approche disjonctiviste serait le point de départ approprié pour toute discussion sur la nature de l'expérience perceptive quoique cette position pourrait se révéler au final être fautive. Voir sur ce point, Martin [2004, 37-38], [2004, 48], [2006, 363].

²²⁵ Hinton [1980, 38]. Chez Hinton, l'idée que la position disjonctive est la position par défaut s'appuie sur le fait que les énoncés supposés neutres, tel que « J'ai l'impression perceptive que », sont jusqu'à preuve du contraire équivalents à la disjonction perception/illusion, et donc qu'ils ne permettent pas (jusqu'à preuve du contraire) de saisir des propriétés communes fondamentales que partageraient les cas de perception avec les cas d'illusion ou d'hallucination.

²²⁶ Cette manière de concevoir les choses est suggérée par Martin [2004, 45-6], même si ce dernier entend précisément la rejeter.

l'hypothèse du type commun. De cela suit que le disjonctivisme ne serait en rien la « position par défaut » en philosophie de la perception, *i.e.* celle qu'on devrait adopter jusqu'à preuve du contraire, et partant le poids de la preuve ne serait nullement du côté des défenseurs de l'hypothèse du type commun²²⁷.

Ces objections sont malgré tout discutables. La théorie disjonctive n'est pas la « position par défaut » uniquement parce qu'elle se conforme à notre conception intuitive de l'expérience perceptive comme relation entre des sujets et le monde en ne postulant pas que les cas de perception, d'illusion et d'hallucination relèvent d'un genre commun. Elle l'est encore pour une autre raison. Comme on l'a vu, elle n'attribue pas au sujet une capacité introspective spéciale lui permettant de déceler certaines propriétés de son expérience, propriétés grâce auxquelles cette expérience pourrait justement avoir le statut d'*expérience*. Le point crucial en effet n'est pas tant que le disjonctiviste se propose d'analyser les énoncés d'expérience de manière disjonctive, mais plutôt qu'il ne prétend faire appel qu'à la condition d'*indiscriminabilité relativement à une expérience véridique* pour expliquer qu'une expérience, qu'elle soit perceptive ou pas (illusion, hallucination), puisse tomber sous la catégorie d'*expérience*²²⁸. Cette condition est minimale quoique nécessaire. Y recourir permet d'éviter la conception immodeste de notre connaissance de nos propres expériences. Or, puisque la position disjonctive s'appuie précisément sur une telle condition minimale de ce que c'est qu'avoir une expérience, c'est bien cette position qui constitue la position par défaut concernant l'expérience perceptive (ce qui en soi ne prouve certes pas que la position disjonctive est correcte)²²⁹. Inversement, toute conception prétendant aller au-delà de cette conception modeste de l'expérience sensible devra justifier cette prétention. Un des problèmes pour les défenseurs des analyses conjonctives de la perception est justement qu'ils sont contraints, contrairement aux disjonctivistes, d'endosser *une conception immodeste de la connaissance (ou de l'accès épistémique) que nous avons ou pouvons avoir de nos propres expériences*. Partant, c'est bien aux défenseurs de l'hypothèse de type commun qu'incombe le poids de la preuve car leur position a certaines conséquences épistémiques que n'a pas la position disjonctive²³⁰.

²²⁷ Cette objection est notamment soulevée par Soteriou [2009].

²²⁸ Martin [2004, 38].

²²⁹ En fait, on pourrait aussi considérer comme le dit Martin [2004, 38] que cette condition constitue « le point de départ » (*starting point*) pour toute discussion portant sur la nature des expériences perceptives.

²³⁰ Martin [2004, 51] pour ce diagnostic.

2-2-2-(3) DISJONCTIVISME ET SCEPTICISME : L'ARGUMENT DE LA CONNAISSANCE

Selon l'argument de la connaissance en faveur de la théorie disjonctive, si on veut sauvegarder l'idée que l'expérience perceptive est source de connaissance, il est nécessaire comme le souligne McDowell [1982, 390-1] de la concevoir comme nous mettant véritablement en contact avec des faits du monde. En effet, si on rejette la théorie disjonctive, on est contraint d'adopter une attitude sceptique concernant la possibilité de la connaissance perceptive. L'idée est que si on fait l'hypothèse qu'en exerçant nos capacités perceptives nous « n'atteignons pas véritablement les faits du monde », *i.e.* que nous ne sommes pas alors fondamentalement en relation avec le monde, alors l'expérience perceptive ne pourra pas, à elle seule, nous permettre d'acquérir véritablement des *connaissances* à propos du monde, et partant être conçue comme une source de connaissance. C'est ce que montre l'« argument de l'illusion » pris dans sa version épistémologique :

Argument de l'illusion (version épistémologique)

(A) Un individu qui a une expérience perceptive de rose rouge et un autre qui a seulement l'illusion d'en voir une (celle-ci étant en fait blanche) ont fondamentalement une expérience du même type : ils ont l'impression visuelle d'une rose rouge. (Internalisme de la perception).

(B) Ces individus disposent donc des mêmes « données » en faveur de leur croyance qu'il y a une rose rouge (à savoir, une impression visuelle interne de rose rouge). (Internalisme des raisons).

(C) Partant, les « données » dont disposent celui qui voit (réellement) une rose rouge en faveur de sa croyance qu'il y en a une ne sont pas valables d'un point de vue épistémique.

(D) Par conséquent, l'expérience perceptive d'une rose rouge ne peut pas être source de connaissance. (Scepticisme de la connaissance perceptive)

Conçues comme événements internes aux sujets (prémisse A), les expériences perceptives pourront difficilement *en elles-mêmes* constituer des raisons épistémiques valables pour nos jugements comme le soulignent les prémisses (B) et (C). L'expérience perceptive ne pourra en effet nous fournir véritablement des raisons de croire certaines choses au sujet de notre environnement *qu'étant donnés certains autres « principes théoriques »*, par exemple la fiabilité du système perceptif ou encore celle des conditions d'observation²³¹. Si celui qui voit réellement une rose rouge ne peut pas vraiment *savoir* qu'il y en a une, ce n'est pas, comme dans le cas illusoire, parce que le monde n'est pas tel qu'il lui semble (la connaissance excluant en effet la fausseté), mais parce qu'en *elle-même* son expérience de rose rouge ne serait pas suffisante pour garantir que les choses sont bien telles qu'elles lui semblent être. La conclusion sceptique s'ensuivra.

Si l'expérience perceptive ne nous fournit pas alors un privilège épistémique par rapport à l'expérience illusoire, c'est qu'on suppose que les faits du monde ne peuvent être qu'extérieurs à l'expérience du sujet que celle-ci soit illusoire ou un cas véritable de perception de la réalité²³². Partant, l'expérience perceptive elle-même ne nous permettrait pas « atteindre » les faits. La prémisse (A) de l'argument sceptique présuppose une telle conception de l'expérience perceptive comme détachée, distincte du monde qui la cause. De cette conception suit que celui qui perçoit réellement un F et celui qui n'en a que l'illusion auraient les *mêmes* raisons pour leur jugement « Ceci est F », à savoir que les choses leur semblent perceptivement être F, ces raisons étant défaisables (*i.e.* susceptibles de tomber si par exemple on a d'autres raisons de penser que les choses ne sont pas telles qu'elles nous semblent)²³³. Autrement dit, il y aurait entre les deux types de cas ce que McDowell [1982, 386] appelle un « facteur commun le plus élevé » (*highest common factor*). Or, cela vient jeter un doute sur la possibilité pour le sujet de savoir que ceci est F lorsqu'il en a l'impression et que c'est effectivement le cas qu'il y a quelque chose de F qu'il perçoit. Il ne serait pas en effet dans une position différente d'un point de vue épistémique de celui qui n'a que l'impression illusoire que ceci est F et, par conséquent, on pourra douter que ce qu'il croit savoir il le sache réellement.

²³¹ McDowell [1982, 373].

²³² Voir McDowell [1982, 374 et 386].

²³³ Voir McDowell [1982, 386]. Sur défaisabilité des raisons de croire, voir *supra*. « La défaisabilité interne de la justification des croyances perceptives ».

L'anti-disjonctivisme de la perception aboutit donc au scepticisme de la connaissance ou, au minimum rend le problème sceptique menaçant. Néanmoins, n'est-il pas plus plausible d'affirmer que l'expérience perceptive, contrairement à l'expérience illusoire, nous met en position de savoir certaines choses ? En effet, selon McDowell, on peut tenir comme prémisse préalable que la perception nous met dans une position épistémique supérieure à celle dans laquelle nous nous trouvons lorsque par exemple notre expérience est illusoire, ce qui revient à nier la conclusion sceptique (D). Or, on peut en tirer une raison de penser que la théorie disjonctive est correcte. L'expérience perceptive ne peut semble-t-il être source de connaissance que si les faits du monde avec lesquels elle nous met en contact ne lui sont pas extérieurs²³⁴. L'argument sceptique présuppose une conception internaliste de l'expérience perceptive, et partant comme « interface » entre le sujet et le monde, qui doit par conséquent être rejetée²³⁵. Celui qui voit (réellement) une rose rouge et celui qui n'en a que l'illusion ont deux expériences fondamentalement différentes. L'une rend manifeste un fait, alors que l'autre pas, le sujet saisissant alors selon McDowell [1982, 386] une « simple apparence ». De cela suit que voir une rose rouge (cas de perception) et en avoir seulement l'impression visuelle ne constitue pas les mêmes « données » en faveur de la croyance qu'il y a une rose rouge. Il n'y a donc pas de « facteur commun le plus élevé » (*highest common factor*) entre les deux situations. Concevoir comme le préconise McDowell [1982, 392] l'expérience perceptive comme une « ouverture non médiatisée » au monde nous donne donc les moyens d'expliquer que celle-ci puisse nous mettre en position de savoir que certaines choses sont le cas. Cela permet selon McDowell de calmer les doutes sceptiques en les minant à leur base puisqu'on rejette alors la conception internaliste de l'expérience perceptive sur laquelle ils se fondent²³⁶. La position épistémique privilégiée dans laquelle

²³⁴ Voir McDowell [1982, 388-389]. Pour une discussion de cet argument en faveur de la théorie disjonctive, voir notamment Neta [2008].

²³⁵ Voir par exemple McDowell [2008, 385].

²³⁶ Voir McDowell [1986] pour ce diagnostic. La réponse anti-sceptique de McDowell peut être qualifiée de « dogmatique » puisqu'il s'agit de partir de l'idée que la perception nous place dans une position épistémique supérieure, celle de savoir certaines choses au sujet du monde (Cf. plus loin, pour cette réponse néo-mooréenne au scepticisme). D'un autre point de vue, il s'agit aussi d'offrir une « thérapie anti-sceptique » : le but n'est pas tant selon McDowell [2008, 385] d'exclure les scénarios sceptiques que de justifier l'attitude du sens commun consistant à ne pas s'en soucier. Par ailleurs, chez McDowell, la stratégie anti-sceptique passe certes par le rejet de l'internalisme de la perception et l'adoption de la théorie disjonctive, mais pas seulement. La stratégie anti-sceptique de McDowell peut être qualifiée de « thérapeutique », en ce sens qu'elle ne vise pas tant à montrer que le sceptique a tort de croire que nous ne pouvons rien savoir (dogmatisme), mais plutôt à calmer les doutes sceptiques en montrant comment le jugement, le sujet et le monde interagissent. A cette fin, McDowell endosse non seulement une conception de la perception comme « ouverture aux faits du monde », mais encore la thèse dite conceptualiste de la perception. Selon cette dernière, la perception, tout comme le jugement, fait intervenir l'exercice (quoique passif selon McDowell) de capacités conceptuelles. Contrairement à ce que pense McDowell, une réponse

nous place l'expérience perceptive pourrait être formulée de la manière suivante :

Disjonctivisme épistémologique de la connaissance²³⁷

Dans les conditions favorables, nos expériences nous manifestent des faits (cas de perception) et partant nous sommes en position de *savoir* certaines propositions empiriques. A l'inverse, lorsque nos expériences ne nous manifestent pas véritablement des faits du monde (illusions, hallucinations), elles ne nous permettent pas, à ne considérer qu'elles, d'acquérir des connaissances perceptives²³⁸.

L'idée ici ne consiste pas seulement à dire que nous pouvons avoir une connaissance du monde, mais que l'expérience perceptive, en tant qu'elle est une ouverture aux faits, joue un rôle fondamental dans l'acquisition du savoir perceptif. Ce n'est qu'en se détachant d'une certaine conception (cartésienne) de l'esprit comme détaché du monde qu'on peut expliquer que l'exercice de nos capacités perceptives nous permet de connaître le monde qui nous entoure. L'expérience perceptive n'est pas un intermédiaire épistémique, « un émissaire », entre le monde et la connaissance que nous en avons. Lui conférer un tel statut pose en effet au moins deux difficultés. Premièrement, dès lors qu'on conçoit l'expérience perceptive comme un « émissaire », alors on doit admettre qu'elle est susceptible de « mentir », de dire le vrai mais aussi le faux, et partant rien n'assure alors que ce que nous croyons savoir sur la base de notre expérience perceptive (véridique) nous le sachions réellement. Un second problème, lié au précédent, est que la relation entre le monde et la connaissance que nous en avons (ou pouvons en avoir) devient au mieux « symptomatique ». A l'inverse, en concevant l'expérience perceptive comme une ouverture aux faits, cela permet selon

satisfaisante au scepticisme ne passe pas forcément par la thèse conceptualiste. Endosser une conception de l'expérience perceptive comme relation essentielle au monde peut, à mon avis, suffire.

²³⁷ Une position similaire est soutenue par Williamson [2000, 169 sq.], même si celui-ci soutient une version extrême de disjonctivisme épistémologique. Selon cette version, la perception est une forme de savoir (Williamson [2000, 37-38]). L'idée est alors de détacher la connaissance (savoir) perceptive de la croyance. Percevoir un oiseau dans l'arbre, c'est savoir qu'un oiseau est dans l'arbre et cela même si on ne le croit pas. A mon sens, cette version robuste de disjonctivisme épistémologique n'est pas acceptable, la perception n'étant pas réductible à une forme de savoir. Il est préférable de soutenir que la perception nous met en position de savoir certaines choses sans qu'elle y soit réductible.

²³⁸ La clause « à ne considérer qu'elles » vise à permettre l'acquisition de connaissances sur la base d'une expérience « illusoire » étant donné certaines autres croyances ou expériences perceptives que nous avons. Nous pouvons par exemple savoir qu'une voiture éclairée pour moitié d'une lumière rouge est blanche pour peu que nous voyons (ou que nous croyons sur la base d'un témoignage fiable) qu'elle est en partie éclairée par une lumière rouge et/ou que nous constatons que la partie non éclairée par la lumière rouge est blanche. Dans le même sens, nous pouvons savoir semble-t-il qu'une pièce dont nous savons qu'elle est légèrement inclinée qu'elle est ronde lors même qu'elle nous paraît d'où nous sommes elliptique, ou avec un aspect elliptique (même si nous ne dirions peut-être pas qu'elle nous paraît être elliptique).

McDowell de faire que l'expérience perceptive et partant le monde lui-même soient véritablement le « critère » de nos jugements de perception²³⁹.

La défense qu'entreprend McDowell de la théorie disjonctive de la perception n'est pas néanmoins sans problèmes. Un premier est que cette défense exclut qu'on puisse expliquer la possibilité de la connaissance perceptive autrement qu'en s'appuyant sur l'idée que percevoir est une manière d'être en relation avec des faits du monde. Pourquoi au juste la connaissance ne pourrait-elle pas par exemple découler d'expériences perceptives conçues comme états internes du sujet dès lors que le processus et les conditions par lequel et dans lesquelles les croyances perceptives sont acquises sont fiables (*i.e.* qu'ils produisent le plus souvent des croyances vraies) ?²⁴⁰ McDowell répondrait peut-être ici que cela revient à retomber dans la conception de la perception comme « interface », cette conception impliquant que l'expérience, prise en elle-même, ne pourrait pas nous assurer que les choses sont bien telles qu'elles nous semblent. Mais, pourquoi justement devrions-nous considérer que cette dernière conséquence doit être rejetée ? Après tout, l'idée que la perception nous place dans une position épistémique supérieure, lors même qu'elle semble plausible, pourrait être contestée. Par ailleurs, il n'est pas sûr qu'on puisse faire reposer comme McDowell la possibilité de la connaissance déictique sur le *seul* fait que l'expérience perceptive soit une manière d'être en relation avec des faits du monde : elle semble aussi requérir certaines dispositions pratiques (s'approcher de l'objet perçu, pouvoir le réidentifier

²³⁹ En effet, selon McDowell [1982, 380], la satisfaction d'un critère pour la connaissance perceptive consiste à fournir une réponse adéquate à la question « Comment sais-tu cela ? » (en rapportant son expérience perceptive) et cela, d'une manière telle que cette réponse n'est pas disponible à celui qui n'a pas la connaissance en question. Cette thèse de McDowell appelle quelques remarques. Comme le souligne McDowell [1982, 380-1], elle implique premièrement de rejeter la thèse selon laquelle une expérience quelle qu'elle soit (perceptive ou illusoire) pourrait fournir un « critère » pour le jugement de perception (« Il pleut » par exemple) lors même que les choses ne sont pas telles qu'on les juge (Il ne pleut pas). Autrement dit, il conviendrait de rejeter l'idée qu'un critère, pour être tel, devrait pouvoir être satisfait *ou pas*. Comme le souligne McDowell ([1982, 385], [2008, 384-385]), les expériences perceptives ne constituent pas une « base inférentielle défaisable » pour nos jugements. Evidemment, cela n'exclut pas comme le note McDowell [1982, 381] qu'on puisse distinguer des cas où le critère pour la connaissance est satisfait (à savoir lorsque nos expériences sont des authentiques cas de perception) des cas où il « semble (seulement) être satisfait » (comme dans les cas d'expériences illusoires).

²⁴⁰ Cette difficulté est notamment soulignée par Child [1994, 123]. L'idée est alors de s'appuyer sur des facteurs externes au sujet afin de rendre compte de la connaissance perceptive. C'est là une version possible de la thèse dite fiabiliste de la connaissance. Une autre consisterait à ne recourir qu'à la notion de processus et de conditions fiables de formation de la croyance pour expliquer la connaissance perceptive, la notion d'*expérience perceptive* pouvant alors être rejetée (quoique pas nécessairement). Au minimum, McDowell pourrait accorder que l'expérience perceptive nous met en position de savoir certaines choses au sujet de notre environnement car elle nous met en contact avec des faits du monde et ajouter que le fait qu'elle est fondamentalement une relation avec le monde requiert que notre système perceptif fonctionne correctement et que les conditions dans lesquelles l'expérience est produite sont appropriées. Sur la théorie fiabiliste (appliquée à la justification perceptive), voir *supra*. « Une conception externaliste de la justification des croyances perceptives : le fiabilisme ».

à travers le temps par exemple)²⁴¹. Une autre objection, sceptique cette fois, consisterait à tout simplement nier que l'expérience perceptive nous permette de connaître quoi que ce soit. Partant, rien ne nous obligerait à la concevoir de la manière proposée par les disjonctivistes afin d'expliquer la connaissance qu'on suppose, à tort, pouvoir acquérir sur sa base. Certes, on pourrait préférer rejeter de telles attitudes sceptiques. Néanmoins, et de manière générale, la difficulté suivante semble subsister : peut-on comme entend le faire McDowell lier la métaphysique et l'épistémologie de la perception ? La première porte sur la nature de la perception, la seconde, quant à elle, s'intéresse en particulier à la justification des croyances et à la connaissance perceptive. Or, on pourrait douter que des remarques épistémologiques puissent constituer un argument en faveur du disjonctivisme métaphysique de la perception. Inversement, il ne semble pas exclu qu'on puisse reconnaître la plausibilité de la conception de la perception comme relation fondamentale à des faits du monde tout en doutant que cela nous éclaire un tant soit peu sur le statut épistémique de nos croyances²⁴². En d'autres termes, on pourrait endosser la théorie disjonctive tout en rejetant le disjonctivisme épistémologique. De ce point de vue, on pourrait objecter à McDowell que dans le cadre même d'une conception disjonctive de la perception le problème sceptique demeure. *Être* dans un cas de perception (et pas d'hallucination par exemple) ne suffit pas semble-t-il pour savoir qu'il y a une rose rouge quand on en voit une. Ne faut-il encore *savoir* que c'est le cas que nous sommes effectivement dans un cas de perception ?²⁴³ Autrement dit, le sceptique ne rejetterait pas tant la conception disjonctiviste et externaliste de la perception qu'il n'endosserait une attitude agnostique concernant la question de savoir si, dans une situation donnée, nous savons ou non de quel côté de la disjonction perception/illusion, hallucination nous nous trouvons. On peut néanmoins ici répondre de la manière suivante. Si le fait que notre expérience nous mette véritablement en contact avec le monde est une condition au savoir perceptif, cette condition elle-même n'a pas à être *su* de nous pour que nous puissions avoir des connaissances perceptives²⁴⁴.

²⁴¹ Le point est soulevé est développé par Dokic [2001a, 190] ; *Ibid.* [2001a, chap. 5, §4]. Comme le dit Dokic [2001a, 324] : « la perception joue un rôle crucial pour déterminer l'objet de la pensée déictique. L'expérience perceptive est capable de manifester la présence d'un objet numériquement déterminé en vertu de relations préconceptuelles entre la perception et le comportement ». De manière générale, Dokic défend une conception dynamique de la perception. L'expérience perceptive « est [selon lui] liée de manière interne à des dispositions manifestables dans le comportement » (*Ibid.* [2001a, 255]). Elle aurait ainsi une dimension modale. La perception visuelle peut en effet selon Dokic être conçue comme une manière d'être sensible à un groupe de déplacement possible de l'objet.

²⁴² Voir par exemple Wright [2008, 397-8].

²⁴³ Wright [2000], [2002].

²⁴⁴ Cette idée qui revient à rejeter ce qu'on appelle généralement la thèse de « l'internalisme de l'accès »

2-2-2-(4) PENSEES DEICTIQUES ET DISJONCTIVISME

Comme nous l'avons vu, les raisons épistémologiques en faveur de la théorie disjonctive sont fragiles. Il convient néanmoins de remarquer que la connaissance perceptive prend le plus souvent la forme d'une connaissance déictique dont l'expression fait intervenir des termes tels que « ceci », « cet », « voici » etc. Les termes déictiques font parties de la famille des termes indexicaux (« ici », « là », « maintenant ») dont la référence est fixée par le contexte d'énonciation. Nous sommes manifestement capables de former des jugements déictiques au sujet de notre environnement du genre « Ceci est un arbre », « Cette nuance de bleu est du bleu de Prusse », « cette note est un la ». Or, on peut voir ici une raison de penser que la théorie disjonctive est correcte. Selon Campbell [2002, chap. VI], seule une conception de la perception comme relation essentielle au monde peut expliquer la connaissance perceptive car cette dernière requiert la capacité de penser au monde de manière démonstrative et que, par ailleurs, la possibilité d'avoir une pensée démonstrative comme « Ceci est une table » ne peut être correctement expliquée que si l'expérience perceptive nous met véritablement en contact (en relation) avec le monde qui nous entoure²⁴⁵. En effet, selon Campbell [2002, 121], la manière dont nous concevons l'expérience perceptive doit expliquer comment nous en venons à concevoir la référence de nos pensées démonstratives comme une entité (ontologiquement) indépendante de nous et qui ne saurait être réduite à une simple disposition à produire en nous certaines expériences (ou « sensations »). Pour reprendre l'expression de Campbell [2002, 137-8], une conception correcte de l'expérience perceptive doit expliquer notre saisie de l'objet comme « catégorique »²⁴⁶. Or, on peut penser comme Campbell [2002, 145 sq.] que seule une

(savoir, c'est savoir qu'on sait) implique qu'il y a certaines choses qu'on sait sans avoir à en fournir la preuve. Ce dernier point est développé : *supra*. « La stratégie néo-moréenne et le principe de sécurité ». Comme le note Brown [2004, 249], le sujet peut acquérir une connaissance dès lors qu'il se trouve dans un cas de perception et cela, lors même qu'il existe une autre alternative (sceptique) possible. En effet, le problème n'est pas tant de savoir si nous savons que nos expériences nous présentent des faits ou pas, mais plutôt celui de choisir d'endosser ou non une conception internaliste de l'expérience perceptive. Si on rejette cette conception, alors percevoir peut manifestement nous permettre d'acquérir des connaissances au sujet des choses qui nous entourent.

²⁴⁵ De ce point de vue, si on admet communément que nous pouvons saisir des sens généraux (« Son train est en retard » par exemple), on peut aussi admettre qu'il nous est possible de saisir des sens qui ne le sont pas. Certains sens ont en effet pour fonction de déterminer un individu singulier (« Cette tasse est blanche »). On pourrait parler ici de sens *de re*. Or, comme le souligne Engel [1989, 222], « un sens *de re* est tel que *le sujet qui le saisit doit être, vis-à-vis de l'objet que ce sens détermine, dans une certaine relation appropriée avec cet objet* ». Par ailleurs, la capacité de référer à des objets suppose aussi une discrimination comme le souligne Campbell [2002, 25]. La référence à des objets visuels par exemple suppose que nous discriminions le fond de la forme, et pas seulement que quelque chose se trouve dans notre champ visuel.

²⁴⁶ Comme le souligne Campbell [2002, 115-116], *percevoir* se distingue du fait de simplement *postuler* que

conception relationnelle de la perception permet d'expliquer cela : en tant que les objets et les propriétés existant indépendamment de la perception que nous en avons peuvent entrer dans nos expériences perceptives (en être des constituants), ces expériences expliquent que nous concevions la référence de nos pensées comme « catégorique » et, par suite, que nous puissions avoir au sujet de ces objets et propriétés des pensées démonstratives du type « Ceci est bleu »²⁴⁷. A l'inverse, affirmer que les objets que nous percevons nous *disposent* à avoir certaines expériences plutôt qu'ils n'entrent dans ces expériences à titre de constituants ne permet pas d'expliquer notre conception catégorique des objets auxquelles nos termes déictiques figurant dans nos jugements de perception réfèrent. Par suite, cela n'explique pas la connaissance (déictique) que nous pouvons avoir de ces objets²⁴⁸.

Que les analyses qui rejettent la théorie disjonctive de la perception ne puissent pas rendre compte de notre capacité à penser aux choses de manière démonstrative peut encore être montré de la manière suivante. La possibilité pour nous de former des jugements déictiques vrais au sujet du monde suppose que nous sommes en contact perceptif avec ce à quoi nous référons²⁴⁹. En effet, le principe suivant (appliqué à la vision) semble acceptable :

P1 : Si S voit *O* (où *O* désigne un objet du monde) et que *O* est un *F*, alors il y a un objet avec lequel S est dans une relation telle que s'il devait l'identifier démonstrativement comme un *F*, son jugement serait correct²⁵⁰.

Un autre principe plausible concernant les jugements déictiques perceptifs est le suivant :

certaines entités sont la cause de nos expériences. Voir aussi Fish [2009, 27-28] sur ce point.

²⁴⁷ Pour être exact, Campbell soutient non seulement que l'expérience perceptive a le monde pour constituant, mais qu'elle est encore essentiellement liée à un *point de vue (standpoint)*. L'expérience perceptive ferait ainsi intervenir trois facteurs plutôt que deux : le sujet, ce qui est perçu (l'objet, ses propriétés) et le point de vue sous lequel ce qui est perçu l'est.

²⁴⁸ Voir Campbell [2002, 145 sq.], [2002, 123 sq.]; Child [1994, 147]. L'idée que la perception nous mettrait en relation avec des dispositions plutôt qu'avec des objets « catégoriques » est évidemment d'origine lockéenne. Voir Campbell [2002, 153-6] pour une critique. Notons d'autre part que recourir à l'idée que l'expérience perceptive est « consciente », en ce sens qu'elle s'accompagne de la pensée (de second ordre) que nous avons une expérience, ne permet pas non plus selon Campbell [2002, 133-4] d'expliquer que nous ayons une connaissance de la référence des démonstratifs. La capacité de penser avoir une expérience de cet objet présuppose en effet que nous ayons *déjà* une connaissance de la référence.

²⁴⁹ Snowdon [1980-1, 204]. Comme le note aussi ce dernier, le lien entre la perception et la possibilité de faire des jugements déictiques corrects se manifeste encore dans le fait que si le sujet doute que son jugement déictique est correct, alors il doutera qu'il perçoit (réellement) ce qu'il juge être le cas.

²⁵⁰ Snowdon [1980-1, 204].

P2 : Etant donnée une scène perceptive, un sujet peut former des jugements déictiques vrais concernant certains aspects de cette scène. On peut imaginer la liste de *tous* les jugements déictiques *vrais* que le sujet est capable de former à propos des éléments de la scène perçue. Bien plus, si le sujet n'est pas sujet à une image consécutive, une expérience illusoire ou hallucinatoire et, de manière générale, à aucune expérience de cette sorte, il est plausible de penser que la liste en question contient *tous* les jugements déictiques vrais que ce sujet peut former en se fondant sur son expérience de la scène²⁵¹.

Le problème avec les analyses qui rejettent la théorie disjonctive de la perception est qu'elles impliquent semble-t-il de rejeter le principe pourtant plausible P2²⁵². On peut montrer cela de la manière suivante. Prenons le cas d'une scène visuelle. Selon les analyses non disjonctives, un cas de perception et un cas illusoire renvoient tous les deux à un état interne du sujet. Dans un tel cadre d'analyse, si le sujet a une expérience illusoire, il est susceptible de former des jugements déictiques vrais au sujet « d'éléments internes » de son expérience. Par exemple, s'il est sujet à une image consécutive, il peut former le jugement « Ceci est une image consécutive », « ceci » référant alors à un élément interne de son expérience. Dès lors, le dilemme pour les non disjonctivistes est le suivant. Soit ils admettent que de tels jugements (des jugements déictiques vrais au sujet d'éléments internes de l'expérience) peuvent non seulement être formés dans les cas illusoires, mais aussi dans les cas où le sujet perçoit (réellement) la réalité telle qu'elle est, le problème étant alors qu'ils sont contraints de rejeter le principe P2. Soit ils nient la possibilité de former de tels jugements dans les cas de perception, ce qui permet de préserver P2. Mais, étant donné que les authentiques cas de perception et les cas illusoires partagent selon les anti-disjonctivistes une certaine nature commune fondamentale, on peut se demander pourquoi dans un cas, à savoir le cas illusoire, le sujet pourrait former un jugement déictique à propos d'éléments internes de son expérience, alors qu'il ne le pourrait pas lorsqu'il se trouve dans un cas authentique de perception.

La même difficulté pour les anti-disjonctivistes se manifeste encore si on s'intéresse

²⁵¹ Voir Snowdon [1980-1, 205].

²⁵² En fait, si une certaine forme d'analyse conjonctive de la perception était endossée, à savoir la théorie des *sense-data*, le principe P1 lui-même ne vaudrait pas. Un jugement tel que « Ceci est une tasse » serait faux quand bien même il serait formulé lorsque c'est effectivement le cas qu'on en voit une. En effet, le terme « ceci » ne référerait pas alors à la tasse qu'on voit, mais plutôt à un *sense-data* (ou à une collection de *sense-data*) qui est supposé être l'objet direct de notre perception.

aux rapports entre les jugements déictiques et les croyances que le sujet peut avoir concernant le type d'expérience qu'il a. Soit les situations suivantes :

S1 : Pierre a l'impression illusoire d'une lueur et il le sait (comme dans le cas des images consécutives dont nous faisons l'expérience après avoir été ébloui)

S2 : Pierre voit (réellement) une lueur, mais il croit (à tort) que son expérience est illusoire.

S3 : Pierre voit toujours (réellement) une lueur, mais il croit cette fois que c'est effectivement le cas qu'il y en voit réellement une.

S4 : Pierre a l'impression illusoire d'une lueur, mais il croit à tort en percevoir réellement une.

Si, dans la situation S4, Pierre peut former le jugement « Ceci est une lueur », on peut néanmoins douter que le terme « ceci » renvoie alors à quoi que ce soit ou, au minimum, on peut penser que Pierre croit alors référer à quelque chose dans la réalité quoique cela ne soit pas le cas. D'autre part, on peut admettre que le jugement déictique « Ceci est une image consécutive » susceptible d'être formé par Pierre dans la situation S1 saisit un aspect interne de son expérience et que son jugement est alors vrai²⁵³. Le point intéressant est celui de savoir quelles lectures données de S2 et S3. Dans S2, Pierre peut former le jugement déictique « Ceci est une image consécutive ». Le terme « ceci » peut alors être interprété soit comme désignant (i) la lueur (réelle) (ii) ou bien un aspect interne de l'expérience de Pierre. Quelle que soit l'interprétation choisie, un tel jugement déictique formé dans la situation S2 est faux. Le défenseur de l'anti-disjonctiviste préférera certainement dire que dans la situation S2, tout comme dans S1, « ceci » désigne un aspect interne de l'expérience de Pierre. Par suite, il pourrait être tenté de soutenir que dans la situation S3, Pierre peut former deux jugements déictiques vrais : (i*) non seulement le jugement déictique vrai « Ceci est une lueur », « ceci » désignant alors ce que Pierre est en train de pointer du doigt, à savoir la lueur à sa gauche ; (ii*) mais encore le jugement déictique vrai « Ceci, à savoir un élément interne de mon expérience, est causé de manière appropriée par une faible

²⁵³ Pour reprendre les analyses d'Evans [1982, 360], on pourrait dire que lorsque Pierre a une illusion de faible lumière et qu'il le sait, il entre dans un jeu de *faire semblant*. Chez l'ophtalmologue par exemple, un patient peut s'exclamer « Ca y est ! L'oiseau est dans la cage » lors même qu'il sait parfaitement que l'ophtalmologue lui présente en fait deux images distinctes, celle d'un oiseau et celle d'une cage vide. Son jugement serait néanmoins « vrai » dans le jeu de faire semblant.

lumière »²⁵⁴. A nouveau, le problème de cette analyse est qu'elle contredit le principe P2²⁵⁵. En fait, lorsque Pierre voit une lueur et qu'il croit que c'est effectivement le cas qu'il en voit une (S3), ou qu'il ne le croit pas (S2), il semble préférable de penser que le terme déictique « Ceci » dans le jugement vrai « Ceci est une lueur » réfère alors à un aspect de la réalité (extérieure), à savoir la lueur, plutôt qu'à un aspect de son expérience. Dans ce sens, et afin d'éviter de rejeter le principe P2, les anti-disjonctivistes pourraient nier que dans la situation où Pierre voit véritablement une lueur, un jugement déictique vrai portant sur un aspect (interne) de son expérience puisse être formulé : dans les cas de perception (S2 et S3), le sujet n'aurait pas la possibilité de former un jugement de type (ii*). Néanmoins, le problème est encore une fois qu'on ne comprend pas pourquoi Pierre serait capable dans les cas illusoires d'identifier par un jugement déictique un aspect interne de son expérience, alors qu'il ne le pourrait pas dans les cas de perception puisque ses deux expériences sont, selon les non disjonctivistes, de la même sorte fondamentale.

En résumé, les analyses non disjonctives admettent l'existence d'aspects communs aux cas illusoires et aux cas de perception. Dès lors, de deux choses l'une : soit ces aspects sont identifiables de manière démonstrative dans des jugements déictiques vrais, soit ces aspects ne le sont pas. La première alternative ne semble pas plausible, sauf à rejeter le principe P2. La seconde, quant à elle, vient menacer l'uniformité de l'analyse que proposent les défenseurs des analyses conjonctives de la perception. Par ailleurs, la seconde alternative vient jeter un doute sur la plausibilité même des analyses conjonctives. En effet, il existerait alors des aspects (internes) de l'expérience perceptive qui, lors même qu'ils sont censés en fournir une caractérisation fondamentale, ne pourraient pas cependant être ce à quoi les termes déictiques figurant dans nos jugements de perception réfèrent²⁵⁶. Inversement, dans

²⁵⁴ Pour le dire autrement, Pierre pourrait dans la situation S3 former le jugement « Ceci est une lumière faible », ce dernier pouvant soit signifier « Ceci, à savoir un élément interne de mon expérience, est causé de manière appropriée par une faible lumière », ou bien « Ceci (que je pointe du doigt) est une faible lumière ». Certes, comme le note Snowdon [1980-1, 206], il pourrait encore signifier « Ceci, à savoir un aspect interne de mon expérience, est une lumière faible » quoique ce jugement serait alors faux.

²⁵⁵ Snowdon [1980-1, 206].

²⁵⁶ Comme le note Snowdon [1980-1, 207], lors même qu'on nierait que les éléments internes de nos expériences puissent être identifiés de manière démonstrative afin d'éviter les difficultés soulevées précédemment, cela ne résoudrait pas toutes les difficultés. En effet, les défenseurs des analyses conjonctives doivent au minimum accorder que dans les cas illusoires nous sommes capables d'avoir certaines attitudes psychologiques envers certains aspects internes de nos propres expériences nous permettant de les décrire (l'attention par exemple). Or, dans le cadre des analyses conjonctives, de telles attitudes doivent être semble-t-il aussi possible dans les cas de perception, ce dernier point étant discutable comme le souligne Snowdon [1980-1, 207]. Dans les cas (authentiques) de perception, on hésitera par exemple à dire qu'en plus de l'attention portée aux objets perçus, il est possible de faire attention à des

la perspective relationnelle de la perception qu'endosse la théorie disjonctive, on comprend parfaitement la possibilité d'avoir des pensées démonstratives au sujet de la réalité qui nous entoure : étant donné que le monde entre à titre de constituant dans nos expériences perceptives, il nous est possible d'y faire référence en utilisant des termes déictiques dans des jugements de perception. La possibilité de saisir dans la perception ce à quoi réfère les démonstratifs n'est pas par ailleurs sans importance. Cela nous permet en effet de faire *usage* des démonstratifs dans des raisonnements, de savoir comment agir sur la base de propositions contenant ces démonstratifs (« Prends cette tasse, pas celle-là), ou encore de *vérifier* par exemple que cet objet est bien notre livre et pas l'exemplaire que nous avons emprunté à la bibliothèque²⁵⁷.

2-2-2-(5) LA TRANSPARENCE DE LA PERCEPTION ET L'ARGUMENT PHENOMENOLOGIQUE

Une autre raison d'endosser la théorie disjonctive peut consister à recourir à ce qu'on pourrait appeler la « transparence de la perception ». L'idée que la perception est « *transparente* » concerne la phénoménologie de l'expérience perceptive. Quoiqu'elle soit généralement admise, cette idée est susceptible de renvoyer à des phénomènes très différents :

(T1) *Transparence triviale (caractère diaphane de la perception)* : Si nous adoptons une attitude réflexive sur l'expérience perceptive, la seule chose dont nous avons alors conscience est un monde qui, semble-t-il, existe indépendamment de la perception que nous en avons²⁵⁸.

aspects internes de nos expériences elles-mêmes.

²⁵⁷ Pour une mise en lumière de l'usage des démonstratifs, voir notamment Campbell [2002, chap.2].

²⁵⁸ Le caractère « diaphane » de la perception est notamment souligné par Strawson [1979, 99], Martin [2002b, 378], ou encore par Moore [1903, 82] : « au moment où nous tentons de fixer notre attention sur la conscience, et de voir distinctement *ce qu'elle* est, elle semble s'évanouir ; tout se passe comme si nous n'avions plus devant nous que du vide. Lorsque nous nous efforçons de soumettre à l'introspection la sensation de bleu, tout ce que nous pouvons voir c'est le bleu : l'autre élément est diaphane ». Moore ajoute néanmoins que cet autre élément, la conscience, « nous le distinguerons pourtant, si notre regard est suffisamment attentif, et si nous savons qu'il y a quelque chose à chercher » (Moore [1903, 82]). Strawson [1979, 96] invoque la transparence de l'expérience afin de rejeter l'idée selon laquelle notre conception réaliste du monde (*i.e.* comme existant indépendamment de la pensée qu'on en a) aurait le statut d'une *théorie*. Chez Moore, la thèse de transparence de la perception s'insère dans une entreprise plus globale de réfutation de l'idéalisme.

(T2) Transparence métaphysique (anti-qualia) : Si nous adoptons une attitude réflexive sur l'expérience perceptive, nous n'avons pas conscience de qualités intrinsèques que posséderait cette expérience (*i.e.* de « qualia »).

Les défenseurs de la théorie disjonctive peuvent invoquer la transparence triviale de la perception (T1) contre l'idée que la perception ne nous mettrait qu'en contact indirect avec le monde, *i.e.* contre le réalisme indirect de la perception²⁵⁹. Cependant, les tenants des théories intentionnelles (représentationnelles) de la perception le peuvent tout autant²⁶⁰. De ce point de vue, (T1) ne semble pas constituer une raison de penser que la théorie disjonctive est correcte²⁶¹. Quant à la transparence métaphysique (T2) de la perception, elle peut être invoquée contre l'idée selon laquelle l'expérience perceptive aurait certaines propriétés intrinsèques, celles-ci étant généralement désignées sous le terme de *qualia*²⁶². En plus de (T1) et (T2), on peut distinguer une autre forme de « transparence » de la perception :

(T3) Transparence forte (comme ouverture au monde) : D'un point de vue réflexif, il nous semble que l'expérience que nous avons présentement (celle d'une tasse posée sur la table

²⁵⁹ Voir Martin [2002b, 380-381].

²⁶⁰ Ainsi, Searle [1983, 57], un défenseur parmi d'autres de l'approche intentionnaliste, soutient-il que « dans l'expérience visuelle [d'une] voiture, je ne *vois* pas l'expérience visuelle ; ce que je vois, c'est la voiture ». Et, de ce point de vue, supposer que les prédicats comme « jaune », « break » s'applique à notre expérience visuelle elle-même lorsque nous voyons un break jaune, cela revient à faire une « erreur de catégorie » (Searle [1983, 63]. Comme le dit Searle [1983, 64], « L'expérience visuelle [par exemple] n'est pas l'objet de la perception visuelle et les traits qui spécifient le contenu intentionnel ne sont pas, en règle générale, les traits mêmes de l'expérience ».

²⁶¹ Le point est notamment admis par Martin [2002b, 398] ; Campbell [2002, 120] lors même que ceux-ci endossent la théorie disjonctive de la perception. Comme le souligne Martin [2002b, 379], les intentionalistes peuvent invoquer l'intentionnalité de l'expérience perceptive, le fait qu'elle nous représente le monde comme étant tel ou tel, afin d'expliquer que cette expérience nous semble d'un point réflexif avoir pour objet le monde, et pas d'autres entités dont l'existence dépendrait de la perception que nous en avons (*sense-data*).

²⁶² Voir par exemple Harman [1990, 668]. L'idée que l'introspection ne nous révèle pas des qualités que nos expériences possèderaient intrinsèquement peut en particulier être utilisée dans le cadre d'une théorie « intentionnaliste » (représentationaliste) la perception (voir par exemple Tye [1992b, 160-1]). Selon cette dernière, le caractère phénoménal de l'expérience perceptive survient sur son contenu représentationnel, ce qui implique qu'il ne peut y avoir de différence dans ce que nous représente l'expérience sans une différence phénoménale (Tye [2000, 45]). En s'appuyant sur (T2), le représentationnaliste peut endosser une forme robuste de représentationnalisme selon laquelle le caractère phénoménal de l'expérience perceptive n'est pas distinct, mais identique à son caractère intentionnel ou représentationnel (Intentionnalisme robuste). Pour une défense de cette forme robuste d'intentionnalisme, voir notamment : Harman [1990] ; Tye [1992b, 160], [1995a], [2000, 45 sq.]. Contre cette position, il est possible de mentionner la possibilité pour deux expériences d'avoir le même contenu représentationnel tout en différant d'un point de vue qualitatif. Par exemple, la différence entre voir X en portant ses lunettes et le voir flou une fois ses lunettes enlevées semble être une différence qualitative entre ces deux expériences plutôt qu'une différence dans ce que ces expériences nous représentent, à savoir un X. Le point est notamment souligné par Crane [1995].

par exemple) n'aurait pas pu se produire si le monde n'avait pas été tel qu'il nous paraît être. Comme (T1), (T3) est conforme à nos intuitions communes au sujet de nos expériences : il ne nous semble pas que nos expériences perceptives, lorsque nous les avons, auraient pu être des cas de simples illusions, voire des cas d'hallucinations. Les expériences non-véridiques elles-mêmes *semblent* ne pas avoir pu se produire si ce que croyons percevoir n'avait pas existé, et cela lors même qu'en réalité ces expériences ne nous mettent pas en contact avec la réalité telle qu'elle est. Par exemple, dans l'illusion de Müller-Lyer (Cf. Table des illustrations, illustration n°1), nous pouvons avoir l'impression visuelle de deux lignes inégales lors même qu'elles ne le sont pas réellement. D'un point de vue phénoménologique, cette expérience nous semble ne pas avoir pu se produire si les deux lignes n'étaient pas inégales (quoiqu'elles ne le soient pas en réalité), *i.e.* qu'il nous semble que nous sommes véritablement en contact avec une réalité indépendante de nous. Cela vaut lors même qu'on croirait avec raison que ces lignes ne sont pas inégales.

Le point important est qu'on peut penser que la conception disjonctive (ou, si on veut, le « réalisme naïf » de la perception) rend mieux compte de la phénoménologie de l'expérience perceptive. L'argument phénoménologique en faveur du disjonctivisme métaphysique peut être énoncé comme suit²⁶³ :

(P1) L'expérience perceptive nous semble d'un point de vue réflexif être une présentation d'une réalité indépendante de nous. En d'autres termes, lorsque nous avons une expérience perceptive, celle-ci nous *semble posséder des « propriétés naïves »*. La même chose vaut pour l'expérience illusoire ou hallucinatoire quoique ces expériences ne possèdent pas véritablement de telles propriétés, *i.e.* qu'elles ne *sont* pas véritablement des présentations de la réalité²⁶⁴.

(P2) A l'inverse, l'expérience perceptive, ou encore l'expérience illusoire par exemple, ne nous semblent pas être ce que les analyses conjonctives affirment qu'elles sont d'un point de vue fondamentale (une saisie de *sense-data*, une simple manière d'être affecté causalement par le monde, ou encore une manière de se le représenter).

²⁶³ Pour cet argument, voir en particulier Martin [2004, 49-50].

²⁶⁴ Pour l'idée de *propriétés naïves* de l'expérience, voir Martin [1998]. Comme le souligne Martin dans cet article, il semble plausible de penser que ce que partagent l'expérience perceptive avec les cas non-véridiques est au mieux que toutes ces expériences *semblent posséder des propriétés naïves* quoique seule l'expérience perceptive les possède réellement.

(C) Partant, (1) la théorie disjonctive semble vrai d'un point de vue phénoménologique (en vertu de (P1)) ; et (2) en affirmant que l'expérience perceptive *est* une présentation de la réalité (ou qu'elle *possède réellement* des « propriétés naïves »), le disjonctiviste rend mieux compte de la phénoménologie de l'expérience perceptive que ne le font les défenseurs des analyses conjonctives de la perception (en vertu de (P1) et (P2)).

Tout le monde accorde que les expériences non-véridiques (illusions et hallucinations) ne *sont* pas réellement ce qu'elles nous *paraissent* être d'un point de vue phénoménologique. Quoiqu'elles semblent être des présentations de la réalité, et donc des expériences qui n'auraient pas pu se produire en l'absence de cette réalité, ces expériences n'en sont pas. L'expérience perceptive (véridique), quant à elle, nous semble aussi être une présentation de la réalité, et non pas une simple manière d'être affecté causalement par le monde, ou une manière de nous le représenter, et encore moins une manière de saisir directement des entités d'un genre spécial (*sense-data*) nous permettant d'être en contact indirect avec le monde. Il nous semble en effet que nos expériences (putatives) de perception ont cette réalité pour constituant essentiel, contrairement par exemple au fait de simplement l'imaginer²⁶⁵. La réflexion sur nos propres expériences valide ainsi la conception relationnelle de l'expérience perceptive qu'endosse le disjonctiviste. Ce dernier soutient en effet que l'expérience perceptive *est* ce qu'elle nous *paraît être*, à savoir une relation essentielle avec le monde. Partant, le disjonctiviste rend mieux compte de comment les expériences perceptives nous paraissent être d'un point de vue introspective²⁶⁶. A l'inverse, les défenseurs des analyses conjonctives de la perception sont contraints d'endosser ce qu'on pourrait appeler une forme de « théorie de l'erreur » au sujet de l'expérience perceptive elle-même²⁶⁷. Tout comme l'expérience illusoire par exemple, l'expérience perceptive ne serait pas selon eux ce qu'elle nous *paraît être* d'un point de vue phénoménologique. Notre conception de la perception comme relation essentielle au monde devrait ainsi être révisée. Néanmoins, on peut résister à ce diagnostic et préférer rendre justice à la phénoménologie de l'expérience perceptive comme prétendent le faire les disjonctivistes.

Adopter une telle attitude n'est pas par ailleurs sans avantages. Une question

²⁶⁵ Voir Martin [2004, 49].

²⁶⁶ Martin [2004, 42].

²⁶⁷ Martin [2004, 43 et 51].

intéressante est en effet celle de savoir pourquoi l'expérience perceptive est transparente au sens de (T1). Or, dans la perspective disjonctive, le phénomène de la transparence triviale trouve une explication plausible : si le monde nous semble être l'objet de nos expériences perceptives, c'est tout simplement que nous sommes alors véritablement en contact avec la réalité indépendante de nous²⁶⁸. La conception relationnelle de la perception permet ainsi d'expliquer que, d'un point de vue phénoménologique, l'expérience perceptive nous semble être une « conscience » d'une réalité indépendante de la saisie que nous en avons. A l'inverse, on peut douter que les positions anti-disjonctivistes (au moins certaines) puissent expliquer la transparence triviale de la perception. C'est clairement une difficulté pour les défenseurs d'une théorie indirecte de la perception. L'expérience perceptive ne semble pas être une saisie directe de *sense-data* : il ne nous semble pas y avoir de « voile » entre nous et le monde lorsque nous le percevons. L'explication de la transparence triviale de la perception devient aussi problématique pour ceux qui, comme les adverbialistes, réduisent l'expérience perceptive à une manière pour le sujet d'être affecté causalement par le monde : les propriétés que nous percevons par exemple ne sont pas expérimentées comme des qualités de nos expériences elles-mêmes (*qualia*)²⁶⁹. Certes, il est vrai que les intentionnalistes semblent, quant à eux, moins embarrassés pour fournir une explication de (T1) puisqu'ils soutiennent que l'expérience perceptive, dont ils admettent qu'elle est une relation avec le monde, a justement pour trait essentiel d'être à *propos* de quelque chose (*i.e.* d'être intentionnelle)²⁷⁰. Cependant, soutenir comme dans la perspective disjonctive que les aspects du monde (objets, propriétés, ou faits) sont constitutifs de l'expérience perceptive permet tout aussi bien d'expliquer que celle-ci soit transparente de manière triviale²⁷¹.

²⁶⁸ Voir Martin [2002b, 393].

²⁶⁹ Voir Martin [2004, 49].

²⁷⁰ A la suite de Martin [2002b, 387-8], remarquons néanmoins que l'intentionnaliste ne peut rendre compte de la transparence (T1) de la perception que pour peu qu'il n'endosse pas une conception purement sémantique du caractère représentationnel de l'expérience perceptive. Selon cette dernière conception en effet, un état peut être à *propos* de quelque chose (*i.e.* être représentationnel) *sans pour autant* qu'il ne soit nécessaire que cet état représente *le monde* d'une certaine manière. Dès lors, si une conception purement sémantique du caractère intentionnel de l'expérience perceptive est endossée, on ne voit pas comment expliquer que cette expérience semble être d'un point de vue phénoménologique une « conscience » du monde, *i.e.* être *transparente* au sens trivial.

²⁷¹ D'autres avantages de la conception disjonctive de la perception sont envisageables. En particulier, on pourrait soutenir comme Martin [2002b] que cette conception rend mieux compte de la phénoménologie de l'imagination. Dans ces grandes lignes, l'argument est alors le suivant. Imaginer un *X*, c'est imaginer expérimenter perceptivement *X* (Martin [2002b, 404]). Imaginer expérimenter perceptivement *X*, c'est imaginer comment les choses nous seraient *immédiatement* présentées si elles étaient réellement perçues. Dans le fait d'imaginer un *X*, il y a ainsi un certain sentiment d'immédiateté (contrairement par exemple au fait de *penser à X*). Cette immédiateté de l'imagination doit être expliquée relativement à l'immédiateté de l'expérience perceptive (puisque imaginer un *X*, c'est imaginer expérimenter perceptivement *X*). Dans la

CONCLUSION

Une analyse conjonctive de la perception est au premier abord « non éclairante » puisque « l'expérience perceptive » est alors analysée comme un genre *général* sous lequel tombent les cas de perception véridique mais aussi les cas d'expériences illusoires et hallucinatoires. L'expérience perceptive véridique serait ainsi un type d'expérience dont les énoncés comme « Il semble à *S* que *p* » fournissent une description fondamentale quoique vienne *s'ajouter* par après quelque chose, une condition de factivité, pour que l'expérience perceptive soit véridique²⁷². Mais, cette neutralité dans l'analyse de la perception est-elle légitime ? Nous avons vu que non, du moins que cette manière neutre de caractériser l'expérience perceptive n'allait pas de soi.

Les théories conjonctives s'appuient sur l'idée qu'il pourrait sembler perceptivement à *S* que *p* alors que ce n'est pas le cas que *p*. Une analyse non essentiellement relationnelle de la perception serait ainsi requise. Cependant, admettre un tel raisonnement revient à faire une entorse à la phénoménologie de la perception. En effet, cela revient à nier l'intuition commune selon laquelle, lorsque c'est le cas que *p*, il *ne semble pas perceptivement* à *S* que *p* si on entend cela au sens où la possibilité que *non-p* resterait ouverte. A l'inverse, lorsque *S* perçoit que *p*, le monde lui semble être *présenté* d'une certaine manière plutôt que simplement *représenté* comme étant *F* et pouvant ne pas l'être. Et, contrairement à ce que soutiennent les défenseurs de la conception adverbialiste de la perception, l'expérience perceptive ne semble pas non plus être seulement une manière pour le sujet d'être modifié par le monde sans que rien, à proprement parler, ne soit présenté dans cette expérience. En d'autres termes, lorsque nous percevons le monde une analyse en termes acte/objet semble être requise. Les analyses conjonctives de la perception contreviennent donc à la phénoménologie de l'expérience perceptive : celle-ci ne semble pas être telle que le disent les analyses conjonctives, à savoir une manière de se *représenter* le

perspective disjonctive, l'immédiateté de l'expérience perceptive d'un *X* vient de ce que dans cette expérience *X* est alors véritablement présent au sujet qui le perçoit (plutôt que ce sujet ne s'en fait une représentation). De ce point de vue, l'immédiateté de l'imagination s'explique facilement puisqu'imaginer un *X* revient alors à imaginer une expérience qui nous met véritablement en contact avec *X*, *i.e.* qui nous le présente. Par contre, dans le cadre représentationaliste, l'immédiateté de l'expérience perceptive s'explique par le fait que cette expérience représente le monde comme étant tel ou tel. Or, imaginer un *X* est dès lors une attitude très différente de celle consistant à percevoir un *X* puisqu'imaginer un *X* ne consiste pas à se représenter le monde comme étant tel ou tel. Selon Martin [2002b, 413-6], l'intentionnaliste ne peut pas dans ces conditions expliquer correctement le caractère d'immédiateté de l'imagination d'un *X*.

²⁷² Voir Johnston [2004, 169-70] pour ce diagnostic.

monde, ou bien une simple affectation du sujet. Autrement dit, dans les cas de perception, « comment les choses nous *semblent* » n'est pas séparable de comment les choses *sont*. En effet, nous pensons communément que *percevoir* est une manière d'être essentiellement en relation avec les choses. Les analyses conjonctives de la perception ne nous semblent pas se conformer à cette intuition commune. On objectera évidemment que ce n'est pas parce que la perception nous semble être un moyen d'être essentiellement en relation avec le monde que c'est forcément le cas. Cependant, les expériences de pensées qui s'appuient sur l'idée qu'il est possible que les choses nous semblent telles sans l'être en réalité, fournissent-elles une raison valable pour rejeter ce que nous pensons intuitivement que l'expérience perceptive est ?

Les intentionnalistes, tout comme les défenseurs du disjonctivisme, s'accordent pour concevoir l'expérience (authentiquement) perceptive comme une présentation de la réalité indépendante de nous plutôt que comme la saisie d'entités intermédiaires entre nous et cette réalité (des *sense-data*). En ce sens, les intentionnalistes rendent donc compte de la « transparence » de l'expérience perceptive. Le réaliste naïf admet lui aussi que certains de nos états sensoriels sont des « présentations » d'une réalité indépendante ou, pour le dire autrement, que la réalité indépendante peut constituer « le sujet » (*subject matter*) de certaines expériences²⁷³. Néanmoins, contrairement aux intentionnalistes, les défenseurs du réalisme naïf, *i.e.* du disjonctivisme métaphysique vont plus loin : ils soutiennent que l'expérience perceptive est non représentationnelle (au moins en partie). Elle a pour *constituant* les objets eux-mêmes et leurs propriétés plutôt qu'elle ne les représente, cela impliquant qu'aucune expérience de la même sorte fondamentale n'aurait pu se produire en l'absence de la réalité indépendante dont nous faisons alors l'expérience (si par exemple les causes neuropsychologiques de notre expérience perceptive étaient reproduites mécaniquement)²⁷⁴. En ce sens, la différence entre une expérience perceptive et une expérience illusoire ou hallucinatoire n'est pas uniquement d'ordre causal selon les disjonctivistes. La différence entre une expérience perceptive d'une rose rouge et une expérience hallucinatoire de rose rouge indiscrutable de celle-ci est certes d'ordre causal puisque dans le premier cas, contrairement au second, la présence d'une rose rouge (celle qui est perçue) a un rôle causal dans l'occurrence de l'expérience de rose rouge. Néanmoins,

²⁷³ Martin [2004, 38-39].

²⁷⁴ Martin [2004, 39].

ce n'est pas là, selon les disjonctivistes, la seule et unique différence : dans l'expérience (authentiquement) perceptive de rose rouge, un objet (propriétés, faits) nous est manifesté ou « présenté », alors que ce n'est pas le cas dans l'expérience hallucinatoire. Cela permet encore aux disjonctivistes d'expliquer la différence entre l'expérience perceptive et la pensée ou encore l'imagination. La première, contrairement aux deux dernières, ne peut pas exister sans qu'un objet soit saisi²⁷⁵. Si c'est là un point sur lequel les disjonctivistes et les défenseurs de la théorie indirecte de la perception s'accordent, les disjonctivistes en tirent néanmoins des conclusions radicalement différentes : ils n'y voient pas en effet une raison d'en conclure que dans l'expérience perceptive ou dans les cas d'expériences non véridiques il doit y avoir une saisie de *sense-data*. Les disjonctivistes y voient plutôt une raison de distinguer fermement entre les deux types d'expérience : étant fondamentalement liée aux objets, aux propriétés, voire aux faits du monde qu'elle présente, l'expérience perceptive se distingue à un niveau fondamental de l'expérience illusoire et de l'expérience hallucinatoire.

2-3 QUELQUES OBJECTIONS ET PROBLEMES DU DISJONCTIVISME METAPHYSIQUE

INTRODUCTION

La position disjonctive pourra paraître « contre-intuitive » si on pense qu'il existe une spécification fondamentale et substantielle sous laquelle tombent les cas véridiques et les cas non-véridiques²⁷⁶. Le disjonctivisme métaphysique n'est pas par ailleurs sans problèmes. Une première difficulté est qu'on peut se demander si cette position ne revient pas tout simplement à enlever à la notion d'*expérience* toute substantialité. En réalité, il n'en est rien. Simplement, selon le disjonctiviste, cette notion ne peut pas être spécifiée indépendamment de la question de savoir si c'est le cas ou non que le monde est tel qu'on en fait l'expérience. Si on peut bien dans la perspective disjonctive continuer à parler de « l'expérience *de voir* » un arbre par exemple, cela est néanmoins réductible au simple fait de *voir* un arbre. On peut en effet penser que le terme « de » dans « l'expérience de voir » a un rôle purement descriptif ou classificatoire. De la même façon que l'île de Mull n'est pas quelque chose de distinct de Mull qui y serait relié d'une certaine façon (à l'inverse d'une

²⁷⁵ Martin [2004, 39].

²⁷⁶ Le point est souligné par Martin [2004, 81] même si ce dernier entend justement contester un tel diagnostic.

carte de Mull par exemple), de même *l'expérience de voir* un arbre n'est pas quelque chose de distinct de *voir un arbre*²⁷⁷. Parler de « l'expérience de voir » revient simplement à caractériser la vision d'une certaine manière, à savoir *comme une expérience*²⁷⁸. Par conséquent, on n'a pas à supposer que « voir un arbre » serait une espèce particulière, à savoir véridique, de ce qu'il conviendrait d'appeler *l'expérience de voir*.

D'autre part, la théorie disjonctive semble postuler que la vérité de la thèse selon laquelle le monde est constitué d'objets ayant certaines propriétés, voire qu'il existe des faits que nous pouvons percevoir²⁷⁹. Autrement dit, elle suppose une forme de réalisme ontologique concernant la structure du monde. Or, la science semble avoir montré que certaines des propriétés que le monde semble posséder (la couleur par exemple), celui-ci ne les possède pas réellement²⁸⁰. Si c'était effectivement le cas, la position disjonctive serait une position difficilement tenable. Sans entrer plus avant dans les détails, on peut néanmoins soutenir que le réalisme comme position ontologique n'est pas intenable, et partant que le disjonctivisme métaphysique reste de ce point de vue une position parfaitement viable²⁸¹. Quoiqu'il en soit, cette position est aussi confrontée à autres d'objections plus sérieuses vers lesquelles nous nous tournons désormais.

2-3-1 DISJONCTIVISME ET ANALYSE CAUSALE DE LA PERCEPTION

Un problème de la théorie disjonctive est qu'elle implique semble-t-il de rejeter une certaine image causale de la perception. Selon les disjonctives, ce que nous percevons est *constitutif* de l'expérience perceptive que nous en avons. Or, la relation causale requiert l'existence distincte des *relata*. Par conséquent, il ne semble pas en apparence possible

²⁷⁷ Voir Hinton [1973, 6] pour cette analyse de l'expression « expérience de », l'exemple de l'île de Mull étant aussi emprunté à cet auteur.

²⁷⁸ Hinton [1967b, 3]. La question des réquisits pour que quelque chose compte comme « expérience » quoiqu'intéressante ne sera pas ici traitée. Hinton [1967b, 1-2] soutient, quant à lui, que la notion d'*expérience* implique en particulier deux choses, à savoir (i) un sujet de l'expérience (celui-ci étant le sujet grammatical de l'énoncé rapportant cette expérience) ; (ii) et une certaine conscience quoique selon Hinton [1967b, 7] cet aspect ne prenne pas forcément la forme d'une conscience réflexive. Comme le souligne Hinton [1967b, 9-10], la perception, la vision du mont Cook par exemple, n'est pas toujours accompagnée de cette conscience de second ordre soit que la vision du mont Cook n'implique pas nécessairement le fait de savoir qu'on voit le mont Cook, soit qu'on ne sache pas toujours de manière infaillible qu'on a telle expérience (savoir qu'on a l'impression perceptive d'une montagne).

²⁷⁹ Le point est souligné par Fish [2009, 18].

²⁸⁰ Foster [2000, 65] pour une défense de cet argument.

²⁸¹ Voir *supra*. Partie III.

d'affirmer que les objets, propriétés ou faits du monde causent les expériences perceptives que les individus doués de perception en ont²⁸². La théorie disjonctive est ainsi traditionnellement associée au rejet d'un certain type d'analyse de la perception, à savoir l'analyse causale de la perception²⁸³. Selon cette analyse, un sujet perçoit *O* si et seulement si *S* a une expérience et que *O* est la cause de cette expérience²⁸⁴. Un lien causal entre l'expérience et l'objet perçu semble en effet nécessaire pour qu'il soit correct de dire d'un individu qu'il perçoit cet objet. Pour reprendre un des exemples proposés par Grice [1961, 69], il se pourrait qu'il semble visuellement à Pierre qu'il y ait une horloge en face de lui et que ce soit effectivement le cas qu'il y en ait une. Cependant, l'impression visuelle de Pierre pourrait très bien ne pas résulter causalement de la présence de l'horloge, mais plutôt disons de ce que Pierre est stimulé cérébralement par une machine de telle manière qu'il lui semble qu'il y ait une horloge en face de lui. Dans un tel cas, nous ne dirions pas néanmoins de lui qu'il « voit » l'horloge en face de lui. Et, la raison pour laquelle nous ne le dirions pas est semble-t-il qu'il n'y aurait pas alors de connexion causale entre l'horloge et l'expérience visuelle qu'a Pierre. Dans cette situation, la présence de l'horloge n'aurait en effet aucun rôle causal dans le fait qu'il semble visuellement à Pierre qu'il y a une horloge²⁸⁵. L'analyse causale ne prend pas nécessairement la forme d'une théorie indirecte de la perception quoiqu'elle le puisse encore comme c'est le cas notamment chez Price [1932]²⁸⁶. Cette analyse peut être développée tout en restant neutre concernant la question de savoir si les objets du monde sont directement perçus ou pas²⁸⁷. Elle prétend en effet simplement

²⁸² Cette apparente incompatibilité de la théorie disjonctive avec une conception causale de la perception est souligné par Child [1992, 304] qui la rejette néanmoins.

²⁸³ Voir notamment Snowdon [1980-1], Putnam [1999, 16 et 22] ; McDowell [1982, 387]. L'idée est alors de rejeter en particulier la dite « théorie causale de la perception » (ou théorie des *sense-data*), *i.e.* une conception de « l'apparence » comme interface entre les sujets des expériences et le monde.

²⁸⁴ Pour les analyses causales, voir par exemple : Price [1932, Chap. IV], Grice [1961]. Pour une discussion, voir par exemple Kim [1977], Alston [1990], Tye [1982].

²⁸⁵ Un autre exemple, toujours dû à Grice [1961, 69-70], mais moins fantaisiste, est le suivant. Il se pourrait qu'il y ait un pilier en face de Pierre et que ce dernier ait l'impression perceptive qu'il y en a un. Néanmoins, sans qu'il le sache, il se pourrait qu'il y ait entre ce pilier et Pierre un miroir reflétant un second pilier qui, tout en étant numériquement distinct du premier, lui est parfaitement similaire. Dans un tel cas, il serait certainement correct de dire de Pierre qu'il voit le second pilier (ou, au minimum, le reflet de ce pilier). Par contre, il serait incorrect de dire que Pierre voit le premier pilier car ce dernier ne serait aucunement cause de l'expérience de Pierre. Pour un autre exemple du même genre, voir aussi Pears [1976].

²⁸⁶ Certaines versions de l'analyse causale de la perception visent en effet précisément à éviter la postulation d'entités intermédiaires entre le monde et la perception que nous en avons. Voir notamment Strawson [1979].

²⁸⁷ Lors même qu'il défend l'analyse causale de la perception, Grice [1961, 68-69] par exemple émet néanmoins des réserves concernant la théorie indirecte de la perception et le statut des entités qui, selon cette théorie, sont l'objet d'une saisie directe lorsqu'un individu perçoit le monde (à savoir les *sense-data*). Voir aussi Lowe [2008, 105].

imposer une condition causale pour que nous puissions dire d'un individu qu'il a (véritablement) *perçu* un objet donné (une propriété, ou un fait). L'analyse causale se situe ainsi à un niveau *conceptuel* plutôt qu'elle ne cherche à éclaircir la nature (métaphysique) de la perception, l'idée étant que la factivité des énoncés comportant des verbes de perception est garantie par la relation de causalité entre les individus et les entités perçues.

Du point de vue disjonctiviste, le problème de l'analyse causale est néanmoins qu'elle véhicule une image internaliste de la perception²⁸⁸. Certes, l'analyse causale ne vise qu'à appliquer une contrainte causale au concept de *perception*. Cependant, elle n'en propose pas moins une analyse des énoncés de perception comme « Pierre voit un arbre » en termes de « Il semble à Pierre qu'il y a un arbre » et l'arbre est la cause (appropriée) du fait que les choses lui semblent ainsi. Or, endosser une telle analyse mène inévitablement semble-t-il à concevoir les expériences perceptives comme des événements internes aux individus qui les ont. En effet, on ne voit manifestement pas comment ces expériences pourraient envelopper les entités (objets, propriétés, faits) qui les causent, ces expériences étant alors radicalement distinguées de leurs causes²⁸⁹. Dans ce sens, bien qu'on admette dans l'analyse causale que la perception dépende *causalement* de l'état du monde, reste qu'on considère que l'expérience perceptive en est ontologiquement (ou métaphysiquement) indépendante. L'idée est que cette expérience aurait pu se produire en conservant le même caractère phénoménal lors même que l'objet qui la cause aurait été absent ou différent. En d'autres termes, le caractère phénoménal de l'expérience perceptive (*i.e.* l'effet que cela fait d'avoir cette expérience) est alors conçu comme lui étant intrinsèque²⁹⁰. Comme nous l'avons soutenu précédemment, une analyse disjonctive des énoncés rapportant la manière dont les choses nous est préférable²⁹¹. Pour un disjonctiviste, « *S* perçoit *X* » est une relation primitive qui n'a pas à être analysée de la manière suivante : *O* cause en *S* une expérience avec un

²⁸⁸ Pour cette critique, voir notamment Snowdon [1980-1, 203] ; Hyman [1992, 281-4] ; Putnam [1994].

²⁸⁹ Cette image internaliste de l'expérience perceptive que véhiculent les analyses causales de la perception est notamment visible chez Grice [1961, 71] lorsque celui-ci parle de « la génération [causale] de l'impression sensible ». Voir aussi Strawson [1974b, 71], ce dernier admettant qu'il existe une expérience neutre caractérisée par des énoncés du genre « Il semble sensoriellement à *S* qu'il perçoit un objet matériel » (que Strawson [1974b, 66] nomme « *M*-expérience ») quoique Strawson admette que cette expérience ne soit un cas de *perception* que si elle dépend causalement de faits incluant des objets matériels.

²⁹⁰ Pour cette caractérisation de l'analyse causale de la perception, voir notamment Lowe [2008, 97 et 102] qui entend justement montrer qu'une conception internaliste de l'expérience perceptive est préférable à la position disjonctive, cette dernière défendant, comme on l'a vu, une conception relationnelle (ou externaliste) de la perception (plus exactement de son caractère phénoménal).

²⁹¹ Voir *supra* section « La disjonction perception/illusion et l'ambiguïté des comptes-rendus neutres d'expériences », même si la théorie disjonctive ne saurait se réduire à une simple analyse disjonctive de ces énoncés.

certain contenu, à savoir que quelque chose est F^{292} . Si *percevoir* est une relation essentielle au monde comme le soutiennent les disjonctivistes, alors l'idée que l'expérience perceptive serait un événement interne se produisant *à la fin* d'un certain processus causal dont elle serait « l'effet » doit être rejetée²⁹³. La conception disjonctive semble ainsi incompatible avec une analyse causale de la perception. Notons néanmoins que lors même qu'on rejeterait cette analyse, cela n'empêche évidemment pas de reconnaître que l'expérience perceptive (ou encore l'illusion et l'hallucination) requiert que certains processus de nature physique et neurophysiologique se produisent²⁹⁴. Que l'expérience perceptive dépende en partie de telles conditions n'implique pas en effet que l'analyse causale de la perception doive être endossée²⁹⁵.

Par ailleurs, l'analyse causale de la perception n'est pas elle-même sans difficultés. On pourra par exemple se demander si cette analyse n'est pas circulaire puisqu'elle semble devoir prendre la forme suivante : « Pour qu'un objet soit *perçu* par *S*, cet objet doit être causalement responsable de l'impression sensible qu'a *S* lorsque celui-ci perçoit *O* », le problème étant que le seul moyen de spécifier l'impression sensible dont *O* est dit être la cause c'est de dire que c'est celle que *S* a lorsqu'il perçoit *O*²⁹⁶. Une autre objection est que le réquisit causal, lors même qu'il serait une condition nécessaire à la perception, n'en est pas moins une condition *insuffisante* : il ne suffit pas qu'il y ait entre l'expérience perceptive et l'objet perçu une relation causale, cette relation doit être *appropriée* afin d'éviter les cas de « causalité déviante »²⁹⁷. Un autre problème pour les défenseurs de l'analyse causale est que

²⁹² Campbell [2002, 117].

²⁹³ Snowdon [1980-1, 201].

²⁹⁴ Voir Campbell [2002, 119].

²⁹⁵ Voir Snowdon [1980-1, 208].

²⁹⁶ Le problème est mentionné par Strawson [1974b, 72-3].

²⁹⁷ L'analyse causale de la perception doit en effet éviter les cas de causalité déviante. C'est ce que mettent en lumière les cas d'hallucination véridique envisagés par Lewis [1980, 82-5]. L'expérience visuelle d'horloge qu'à Paul pourrait avoir pour cause l'horloge qui se trouve en face de lui, mais cela « de manière détournée ». Son expérience pourrait résulter par exemple de ce que la présence de l'horloge déclenche un appareil ayant pour fonction de le stimuler cérébralement de telle sorte qu'il ait une expérience visuelle d'horloge (l'appareil pouvant être déclenché et produire cette même expérience que ce soit l'horloge ou une autre chose qui se trouve devant Paul). Quoique l'horloge soit alors une cause de l'expérience de Paul, nous ne dirions pas qu'il voit l'horloge. Le défenseur de l'analyse causale pourrait répondre que cela est dû au fait que la relation causale entre le monde et les expériences de Paul n'est pas alors *standard*. Néanmoins, comme le souligne Lewis [1980, 84], on pourrait ici objecter que cette relation *pourrait* être « standard » si on entend cela dans un sens statistique (comme la relation causale la plus fréquente). Une autre réponse aux cas de causalité déviante consisterait à recourir à l'idée de *dépendance contrefactuelle* (cf. Lewis [1980, 87-8]). L'expérience du sujet doit covarier avec l'état du monde : différentes scènes perceptives doivent produire différentes expériences. Or, dans l'exemple mentionné, l'expérience de Paul ne covarie justement pas avec l'état du monde : si ce n'était pas une horloge, mais une citrouille qui se

la question épistémologique de savoir s'il nous est possible de connaître quoi que ce soit sur la base de nos expériences conçues comme événements internes surgit (quoiqu'une réponse en termes de fiabilité puisse encore être ici disponible)²⁹⁸.

Néanmoins, une difficulté plus importante de l'analyse causale est celle des *causes concomitantes*. *O* doit être causalement responsable de l'occurrence d'une expérience pour que cette expérience compte pour un cas de perception de *O*. Or, lorsque Pierre voit un arbre par exemple, il y a plusieurs événements physiques qui, d'une manière ou d'une autre, sont causalement responsables de son expérience visuelle, la transmission de la lumière ou encore certains événements neuronaux par exemple. Pourtant, on répugnerait à dire de ces choses que Pierre les voit. Le problème d'une analyse causale de la perception est donc semble-t-il de parvenir à identifier l'objet de la perception au sein de la chaîne causale menant de l'expérience perceptive. Quel critère peut nous permettre de faire une telle identification ? Plusieurs réponses à ce problème sont certes envisageables, les suivantes par exemple :

Une réponse par les conditions différentielles :

On peut distinguer les conditions « standards » et les conditions « différentielles » de la perception²⁹⁹. Une condition standard de la perception est une condition qui, si elle est altérée, modifie *toutes* les expériences perceptives du sujet qui appartiennent à un même mode, qui modifie *toutes* ses expériences *visuelles* par exemple. En ce sens, l'état des yeux est une condition standard de la perception visuelle. L'altération des conditions « différentielles » par contre ne modifie seulement que quelques-unes des expériences du sujet. Les objets de perception seraient justement ceux qui jouent le rôle de conditions différentielles de la perception. Néanmoins, le problème de cette réponse est que le critère des conditions différentielles de la perception ne semble pas suffisant pour identifier les

trouvait en face de lui, Paul aurait toujours une expérience visuelle d'horloge. Certes, comme le souligne Lewis [1980, 87], on pourrait encore imaginer que les expériences de Paul induites artificiellement covarient avec l'état du monde, si par exemple l'appareil dont il est muni enregistrait des informations au sujet de ce qui l'entoure et faisait correspondre systématiquement les expériences de Paul avec se trouve en face de lui.

²⁹⁸ Voir McDowell [1982] et *supra* section « Disjonctivisme et scepticisme : l'argument de la connaissance ». Le défenseur de l'analyse causale peut néanmoins répondre que si sa position n'exclut certes pas la possibilité que *toutes* nos expériences ne soient au final qu'illusoires ou hallucinatoires, elle ne l'implique pas non plus. Voir Lowe [2008, 105-6] sur ce point.

²⁹⁹ Voir Price [1932, 70] pour cette distinction.

objets de l'expérience perceptive. Il existe en effet des choses qui, lors même qu'elles font partie des causes et des conditions « différentielles » d'une expérience perceptive donnée, n'en sont pas pour autant des choses que nous dirions percevoir. Par exemple, l'explosion d'une bombe peut à la fois être une cause et une condition différentielle de l'expérience visuelle de Pierre lorsque celui-ci voit sa maison détruite quand bien même il n'a pas vu sa maison exploser³⁰⁰.

Une réponse purement causale (non représentationnelle) :

L'objet de perception (ce qui est perçu) est ce avec quoi le sujet interagit sensoriellement. Selon Chisholm [1957, 148-9], « *S* perçoit *X* » signifie que le sujet sens ou est affecté sensoriellement d'une certaine manière (« F-ment ») par *X*, ce dernier ayant le statut de « stimulus propre » (*proper stimulus*) de cette expérience³⁰¹. Le projet général est alors celui d'une réduction du caractère intentionnel de la perception à la causalité³⁰² : l'expérience perceptive serait réductible à une certaine manière pour le sujet d'être affecté sensoriellement par un état de choses réalisé dans le monde. L'idée de « stimulus propre » vise à éviter de dire de certaines causes de l'expérience perceptive qu'elles sont perçues par le sujet qui a cette expérience. *X* est le stimulus propre de l'expérience visuelle de *S* par exemple si et seulement si la lumière transmise de *X* stimule les récepteurs visuels de *S*, et cela, *de manière directe*, sans être reflétée par exemple avant d'affecter ses récepteurs visuels³⁰³. Lorsque nous regardons la lune, nos yeux sont certes stimulés par la lumière provenant du soleil, mais ni cette lumière ni le soleil lui-même ne sont le stimulus propre de l'expérience de *S*. Seule la lune l'est et c'est pourquoi nous pouvons dire que c'est la lune que nous voyons et non pas le soleil ou la lumière que celui-ci reflète sur la lune par exemple³⁰⁴. Une difficulté importante de cette réponse est malgré tout qu'elle s'appuie sur une analyse peu plausible du concept de *perception*. Une analyse de ce que nous voulons dire quand nous disons d'une personne qu'elle a vu quelque chose par exemple peut-elle inclure des conditions telles que la stimulation de ses récepteurs visuels ? On serait plutôt tenté de

³⁰⁰ Pour un autre exemple, voir notamment Grice [1961, 70].

³⁰¹ Comme on l'a vu, l'idée de manière de sentir (*ways of sensing*) est introduite par Chisholm afin d'éviter de postuler l'existence d'entités intermédiaires (*sense-data*) entre le monde et la perception qu'on en a.

³⁰² Voir notamment Kim [1977, 606] pour ce diagnostic de l'approche défendue par Chisholm.

³⁰³ Cette dernière clause semble en effet requise car sinon le simple fait par exemple de voir une plante qui a grandi au soleil pourrait compter comme un cas de vision du soleil. L'exemple est de Russell [1944, 703].

³⁰⁴ Voir Chisholm [1957, 144] qui applique par ailleurs le même genre d'analyse à la perception du son (ou des objets « vibrants »), des odeurs, des goûts, ou encore à la perception tactile.

penser que la caractérisation ordinaire du concept de *perception* ne doit pas faire intervenir des éléments que la personne qui perçoit ignore ou dont elle peut ne pas avoir connaissance. En effet, un individu peut parfaitement être capable par exemple d'appliquer correctement le concept de *voir* à lui-même et aux autres sans rien connaître aux récepteurs visuels³⁰⁵. De ce point de vue, si on veut fournir une analyse causale de la perception, il semble préférable de ne faire intervenir *dans cette analyse* que les « objets ordinaires » tels que les tables, les clarinettes etc., et cela, qu'elle que soit la manière dont ces objets sont causalement responsables de nos expériences perceptives³⁰⁶.

Une réponse représentationnaliste ou informationnelle :

Les objets de perception sont à la fois conçus comme ce avec quoi nous interagissons et ce au sujet de quoi les états mentaux fournissent de l'information. Selon Dretske [1999], il est impossible de spécifier les objets de perception en ne faisant uniquement appel qu'à des concepts causaux (celui de *stimulation* par exemple). La réponse correcte à la question « Pourquoi les expériences perceptuelles ont-elles les objets qu'elles ont ? » s'appuie selon lui sur l'idée d'*information* : les expériences perceptives représentent ou encodent de l'information à propos du monde³⁰⁷. Si une personne entend le son d'une cloche, comment expliquer que cette personne entende le son de la cloche et pas par exemple les vibrations

³⁰⁵ Sur ce point, voir notamment Alston [1990, 77] ; Dretske [1969, 52]. Chisholm [1957, 150] a en réalité conscience de cette difficulté car, comme lui-même le souligne, son analyse de la perception implique (i) qu'il est possible de dire que certaines personnes perçoivent certaines choses lors même qu'elles ne le savent pas (ii) et que cette possibilité vient de ce qu'il y a des personnes qui perçoivent certaines choses tout en ignorant les processus physiques impliqués dans la perception. On pourrait certes accorder à Chisholm que l'on peut percevoir certaines choses sans savoir qu'on les voit. Néanmoins, il semble douteux de dire que cela soit dû à notre méconnaissance de la physique ou de la physiologie ! Comme le note Dretske [1969, 52], Chisholm ne fournit pas une analyse de ce que nous voulons *ordinairement* dire en utilisant le verbe *voir*, mais plutôt une analyse de ce que c'est que *voir pris dans un sens technique* et tout à fait spécial.

³⁰⁶ Sur ce point, voir Strawson [1974b, 72] ; Grice [1961, 71]. Cela n'implique évidemment pas de rejeter l'idée que l'expérience perceptive requiert que certains processus causaux sophistiqués se produisent. Simplement ces causes n'ont pas à entrer dans l'analyse causale de la perception. Selon Strawson [1974b, 72], l'analyse causale vise à caractériser le « concept naïf de perception ». Partant, ce sont les causes que nous assignons ordinairement à la perception que cette analyse devrait chercher à redonner, et pas les mécanismes particuliers qui cause l'expérience perceptive, mécanismes que la science est susceptible de nous faire connaître.

³⁰⁷ Quoiqu'elle implique de concevoir les expériences perceptives comme des états qui représentent le monde comme étant tel ou tel, cette thèse n'implique pas par contre que le sujet ait accès de manière réflexive à ses propres expériences. Être susceptible d'être dans certains états représentationnels, en particulier de type perceptif, est une chose, avoir conscience de ces états en est une autre. La thèse « représentationnaliste » de Dretske est ainsi une forme de réalisme direct de la perception, ce qui montre par ailleurs qu'il est possible de maintenir la thèse du réalisme direct sans pour autant parfaitement rejeter l'idée de *représentation*.

de la membrane de son oreille ? La réponse est alors que l'expérience perceptive véhicule de l'information à propos du son de la cloche, et en ce sens, la représente alors qu'elle ne véhicule contre aucune information à propos de certaines causes proches telle que la vibration de la membrane de l'oreille interne³⁰⁸.

L'analyse causale de la perception est donc confrontée au problème de l'identification de l'objet de la perception. Ce problème se pose certainement une fois qu'on suppose que l'expérience a la propriété (intentionnelle) d'être à *propos de* quelque chose, de *viser* le monde. Comment l'expérience perceptive peut-elle en effet être à propos d'un objet déterminé si celui-ci est une cause *parmi d'autres* de cette expérience ? Certes, face à cette difficulté, un défenseur de l'analyse causale pourrait encore répondre que cette analyse vise seulement à imposer une contrainte causale au concept de *perception* plutôt qu'elle ne cherche à déterminer l'objet de la perception de long de la chaîne causale menant à l'expérience perceptive³⁰⁹.

Quoi qu'il en soit, dans le cadre de la théorie disjonctive, un tel problème ne se pose tout simplement pas. Ce n'est pas par exemple parce qu'elles auraient un certain statut au sein de chaîne causale qui mène à l'expérience perceptive (celui de conditions différentielles, ou encore celui de « stimuli propre ») que les choses qu'on dit ordinairement percevoir (les arbres, les clarinettes etc.) sont effectivement *ce que nous percevons*. *Ce qui est perçu* nous est rendu manifeste ou présent dans l'expérience perceptive, et partant il n'a pas à être identifié de manière causale. Nul besoin de chercher à déterminer l'objet de la perception parmi les causes diverses qu'une expérience perceptive peut avoir. En effet, certaines questions intentionalistes, par exemple « Qu'est-ce qui détermine l'objet de l'expérience perceptive, ce dont l'expérience perceptive est une expérience ? »³¹⁰, ne semblent tout simplement pas intuitivement se poser. De ce point de vue, on n'a nullement à chercher à *justifier* la thèse du sens commun selon laquelle nous percevons les arbres, les chats, etc. plutôt que les événements neurophysiologiques même si ces événements sont pourtant

³⁰⁸ Voir Dretske [1999, 164]. Notons par ailleurs que l'approche proposée par Dretske est naturaliste et téléologique en ce sens que les états perceptuels sont alors identifiés à des états neuronaux qui naturellement possèdent la fonction de véhiculer de l'information à propos du monde. Voir à ce sujet Dretske [1971b].

³⁰⁹ Cela reviendrait à suggérer que le composant intentionnel (le fait qu'elle soit à propos de quelque chose) de l'expérience perceptive est parfaitement détachable de son aspect causal. Pour cette suggestion, voir notamment Kim [1977, 620].

³¹⁰ Dretske [1999, 155].

impliqués dans la génération de l'expérience perceptive³¹¹.

Qu'elle soit ou non compatible avec une analyse causale de la perception, il est essentiel dans la perspective disjonctive que l'expérience perceptive soit conçue comme « relation cognitive » au monde. Nous sommes *cognitivement reliés* aux entités que nous percevons plutôt que ces entités ne sont des causes d'expériences perceptives internes³¹². L'idée que l'expérience perceptive nous met en relation cognitive avec le monde n'est pas malgré tout sans problèmes. Un premier est que si cela permet d'éviter l'analyse causale de la perception cela n'éclaircit pas pour autant ce qu'est supposée être cette relation. Dire que percevoir le monde, c'est être en relation « cognitive » (et non pas causale) n'a rien en soi d'éclairant³¹³. Une manière d'éclaircir un peu la relation en question consiste à souligner que dans la perception les choses nous sont *directement présentes* ou *manifestées*, et cela d'une manière telle qu'elles ne le sont pas si nous ne faisons par exemple que les imaginer ou y penser³¹⁴. C'est par ailleurs *la présence même des choses* qui explique qu'elles nous *semblent présentes* lorsque nous les percevons³¹⁵. Certes, si on adhère à une conception internaliste de la perception, l'idée même que la perception soit une manière d'être cognitivement relié au monde pourra paraître absurde. Les objets extérieurs ne sont certainement pas « dans nos têtes » que ce soit dans notre corps (dans nos cerveaux) ou dans notre esprit si on conçoit ce dernier comme le lieu d'activités « mentales ». Il est dès lors tentant de se mettre en quête d'autres « objets » avec lesquels les expériences perceptives peuvent véritablement nous mettre en relation. Remarquons que le disjonctiviste s'accorde avec le défenseur de la théorie des *sense-data* pour affirmer que les objets que nous percevons sont ceux avec lesquels nous sommes en relation cognitive. Du point de vue disjonctiviste, l'erreur du défenseur de la théorie indirecte de la perception est néanmoins de penser que les objets en question ne pourraient pas être ceux du monde qui nous entoure.

Concevoir la perception comme une relation cognitive au monde permet par ailleurs

³¹¹ A l'inverse, Dretske [1999, 165] soutient que la théorie informationnelle de la perception qu'il défend fournit justement une raison supplémentaire de penser que cette thèse du sens commun est correcte.

³¹² Putnam [1999, 16]. On pourrait dans le même sens dire que la perception est *une relation primitive d'acquaintance* avec les objets dans le monde (Fish [1999, 27]).

³¹³ Voir Lowe [2008] pour cette objection.

³¹⁴ McDowell [1982, 386-7]. Certains disjonctivistes comme Putnam [1999, 22] recourt à la théorie aristotélicienne de l'identité du connaissant et du connu afin d'éviter la conception internaliste de l'expérience perceptive comme événement interne causé par le monde.

³¹⁵ Le « sentiment de présence » propre à la perception qui manque à l'imagination est encore mise en lumière par Matthen [2005, 304-306].

d'envisager une réponse autre que causale, et en termes disjonctivistes, au problème posé par les cas d'expériences sensorielles véridiques mais dont on ne dirait pas qu'ils sont des cas de *perception* (cas de Grice mentionnés plus haut). Dans de tels cas, ce qui explique notre réticence à dire du sujet qu'il *perçoit* l'objet qui se trouve en face de lui par exemple, c'est qu'il n'est pas alors cognitivement relié avec cet objet. Certes, il lui semble que tel objet (une horloge, un pilier) est présent et c'est effectivement le cas qu'un objet de cette sorte se trouve en face de lui. Néanmoins, dans les cas envisagés par Grice, il aurait pu se faire au final qu'il semble perceptivement au sujet qu'un certain objet se trouve en face de lui *lors même* qu'aucun objet ne s'y trouverait. Pierre aurait toujours eu l'impression perceptive d'horloge même si l'horloge qui se trouve en face de lui n'avait pas été là. Son impression d'horloge aurait pu par exemple être produite par stimulation cérébrale en l'absence de cette horloge. Par conséquent, on peut considérer que dans une telle situation perceptive, ce n'est pas *cette* horloge que l'expérience visuelle de Pierre lui rend manifeste (ou lui « présente »), pas plus que ce n'est *cette* horloge qui lui semble être rouge par exemple. Pour qu'un individu *perçoive* véritablement un objet particulier, ou qu'on puisse le dire de lui, il est nécessaire que ce soit *cet* objet particulier qui lui semble perceptivement être présent, ou encore que ce soit bien *cet* objet qui lui semble perceptivement être *F*. Ce qui n'est justement pas le cas dans les situations envisagées par Grice³¹⁶.

Lors même qu'on accepte l'idée que la perception nous relie cognitivement au monde, reste qu'abandonner l'idée que le monde *cause* nos expériences perceptives peut sembler être une position beaucoup trop extrême³¹⁷. Que percevoir suppose que certains processus causaux aient lieu, personne n'en doutera. Mais, n'existe-t-il pas aussi de bonnes raisons de penser que notre concept même de *perception* est un concept causal ? Il semblerait que oui. Strawson [1985b, 72-74] soutient que le concept de *perception*, tel que nous l'employons ordinairement, enveloppe l'idée de dépendance causale et que, si ce n'était pas le cas, il serait impossible de comprendre comment nos jugements de perception pourraient être vrais autrement que de manière fortuite³¹⁸. Comme le souligne Hyman

³¹⁶ Pour cette réponse, voir notamment Snowdon [1980-1, 202] ; Child [1992, 304].

³¹⁷ Comme le suggère Bouveresse [1995-2004, t. 1, 176-7], l'idée même d'abandonner toute image causale de la perception sous prétexte de vouloir éviter de postuler des entités intermédiaires (*sense-data*) entre le monde et la perception que nous en avons pourrait encore nous faire préférer endosser le réalisme indirect de la perception.

³¹⁸ Voir notamment Strawson [1985b, 72-4], [1974b, 71]. L'argument de Strawson ne vise pas tant à démontrer que la perception sensorielle est causalement dépendante de l'état du monde objectif, mais plutôt que la notion de *perception sensible* elle-même enveloppe celle de *dépendance causale* par rapport à l'état du

[1992, 281], l'argument est alors que l'idée d'une connexion causale entre l'environnement et l'expérience que nous en avons est implicite dans notre concept de *perception* car nous considérons les sens comme des facultés *cognitives*. Remarquons que si le concept de *perception* enveloppe celui de *causalité*, cela discrédite toute approche de la perception qui aurait recours à la méthode solipsiste, en particulier à la méthode de réduction phénoménologique transcendantale, pour en dévoiler la nature³¹⁹. Certes, l'argument de Strawson n'est peut-être pas décisif. Il serait par exemple possible d'objecter qu'après tout nos expériences perceptives pourraient produire le plus souvent des croyances vraies (être fiables) sans pour autant être causées par le monde (occasionalisme malebranchien)³²⁰. Sans même envisager une telle possibilité, on pourrait souligner qu'à supposer que la perspective disjonctive de la perception soit correcte, ce pourrait très bien être le fait que le monde lui-même nous soit rendu présent par nos expériences perceptives qui explique que nos jugements de perception puissent être vrais. Ces jugements ne feraient alors qu'endosser le contenu des expériences perceptives, ce contenu étant identique avec un fragment du monde (objet, propriété, fait). Ce qui rendrait alors vrai nos jugements de perception, et cela de manière non fortuite, ce ne serait pas tant que le monde cause en nous certaines expériences, mais plutôt le fait que le monde entre dans ces expériences à titre de

monde objectif. Il consiste à affirmer que la notion ordinaire de *perception* enveloppe celle de *dépendance* car : (i) l'expérience perceptive nous permet de porter des jugements corrects sur le monde objectif (ce qui n'exclut pas que nous puissions quelquefois nous tromper) ; (ii) et que, par ailleurs, la vérité des jugements perceptifs serait inexplicable sans le recours à la notion de *dépendance* entre nos expériences perceptuelles et l'état du monde tel qu'il est en lui-même. Strawson ajoute que « cette notion de la dépendance, c'est, dans le sens le plus large, la notion de la dépendance causale [et que] cette dépendance causale du monde environnant par rapport à notre expérience sensible, c'est une chose inhérente, *ab initio*, à la notion même de l'expérience sensible, étant donné que celle-ci est une source de jugements normalement vrais à propos du monde. Ce n'est pas là une chose que nous découvrons grâce à la science physique ni même grâce à une observation raffinée ordinaire. Et elle ne demande pas non plus d'argument philosophique compliqué. Elle est, d'une façon grossière et évidente, inhérente à l'idée même que la perception au moyen des sens nous permet de former des jugements corrects au sujet d'un monde objectif dans l'espace et dans le temps. Donc, toute théorie philosophique qui se voudrait fidèle à notre système général de pensée doit faire face à cette notion générale de dépendance causale » (Strawson [1985b, 73-4]). Sur ce point, voir aussi Strawson [1979].

³¹⁹ En effet, si la notion de dépendance causale est inhérente *ab initio* à celle de perception sensorielle, alors « il n'est certainement pas possible [comme le note J. Bouveresse] de la considérer comme une caractéristique secondaire ou facultative, que nous pourrions même provisoirement laisser de côté dans une analyse du concept de perception » (Bouveresse [1995-2004, t. 1, 218]). De ce point de vue, l'entreprise d'une description phénoménologique de la perception, telle qu'elle fut défendue par Husserl, se trouve être condamnée. Elle suppose en effet (i) qu'une description de « l'essence » de la perception passe par la « mise entre parenthèse » de la thèse de l'existence du monde et diverses « réductions phénoménologiques » (C. Husserl [1913, § 56]), (ii) et que ce à quoi on s'intéresse, ce n'est pas à la perception comme « phénomène psychologique », mais au « phénomène pur » de la perception. Husserl n'a eu en effet de cesse de distinguer son entreprise phénoménologique de la psychologie descriptive. Sur ce dernier point, voir notamment : Husserl [1907, Leçon 3, 67-9], [1913, §53-4], [1929, 52-5].

³²⁰ Voir Dummett [1979, 35-6] pour cette suggestion.

constituant³²¹. Par ailleurs, la thèse défendue par Strawson selon laquelle notre concept de *perception* enveloppe l'idée de *causalité* pourrait être contestée. Certes, on pourrait admettre que le concept de *perception* enveloppe au minimum l'idée que *si la chose n'avait pas été là, il ne nous semblerait pas même que nous la percevons*. Néanmoins, contrairement à ce que pense Strawson [1979, 103], cela ne prouve pas directement que le concept de *perception* est d'ordre causal ou qu'il y a une dépendance causale entre l'objet et l'expérience qu'on en a, mais seulement qu'il y a une dépendance logique entre les deux³²². D'autre part, on pourrait faire remarquer que, d'un point de vue phénoménologique, nous ne percevons pas les choses comme des causes d'impressions perceptives en nous. Nous avons plutôt l'impression d'être en contact non médiatisé avec le monde lorsque nous le percevons. Enfin, notre concept de ce que c'est que *percevoir* ne semble pas impliquer analytiquement le concept de causalité. Ne peut-il pas par exemple exister des cas de « vision » qui ne requièrent pas qu'il y ait entre l'expérience visuelle et l'objet perçu une connexion causale ? L'idée de « vision » à travers les murs ne semble pas tout à fait absurde ou logiquement impossible (même si elle l'est certainement empiriquement)³²³. Un sujet doué d'une telle capacité visuelle serait uniquement en contact « cognitif » avec ce dont il fait l'expérience.

Néanmoins, les remarques qui viennent d'être faites n'ont rien de décisives. En effet, concernant l'idée de perception sans lien causal entre le sujet et ce qu'il « perçoit », on pourrait rétorquer que si un cas comme celui de « vision » à travers les murs existait empiriquement, cela modifierait de manière assez fondamentale notre conception de *ce que c'est que voir* quelque chose ou, au minimum, cela serait considéré comme un cas limite de vision. Par ailleurs, notre concept de *perception* fait manifestement référence à des facteurs causaux comme diriger son regard dans la bonne direction, ne pas avoir les oreilles obstruées, ou encore ne pas avoir d'*obstacle* nous empêchant de voir : la saisie du concept de *perception* (*vision, d'audition, etc.*) semble ainsi impliquer la saisie de certaines conditions

³²¹ Ou, pour reprendre l'expression de McDowell ([1982, 393], [1994, 29]), on pourrait dire que l'expérience perceptive est une « ouverture au monde » (plus exactement, aux faits du monde selon lui).

³²² Le point est souligné par Snowdon [1980-1, 196-7]. Strawson [1974b, 69] pense néanmoins que les deux dépendances en question en découlent.

³²³ Voir Dretske [1969, 53-4] ; Johnston [2004, 172]. Dans le même sens, comme le note Dretske [1969, 51], les explications causales de la perception, en termes physiques, physiologiques, ou encore en termes neurologiques par exemple, ne semblent pas faire parties de ce que nous voulons dire quand nous disons de quelqu'un qu'il perçoit quelque chose, voire ces explications ne sont pas même impliquées par le fait que nous lui attribuons une expérience perceptive.

causales³²⁴. Cependant, ce diagnostic pourrait encore être contesté. On pourrait en effet considérer que ces facteurs nous *guident* pour décider si quelqu'un a perçu ou non quelque chose plutôt qu'ils ne constituent un critère logique du concept de *perception*³²⁵.

Comme on peut le constater, la question de savoir si on peut épurer notre concept de perception de l'idée de causalité est controversée. Les défenseurs du disjonctivisme métaphysique sont-ils nécessairement contraints de suivre une telle voie ? Tout en reconnaissant que la perception requiert que des processus causaux se produisent, sont-ils néanmoins obligés de réduire l'expérience perceptive à une « relation cognitive » entre le sujet et le monde ? En réalité, il se pourrait que la conception disjonctive de la perception ne soit pas réellement incompatible avec l'idée que le monde est cause des expériences perceptives. En effet, pourquoi ne pourrait-on pas soutenir à la fois que le monde est un constituant essentiel de l'expérience perceptive tout en maintenant l'idée qu'il soit cause de cette expérience ? Le problème est certainement alors de comprendre comment quelque chose, *X*, pourrait être un constituant de *E* tout en étant causalement responsable de l'occurrence de *E*. Mais, cela ne semble pas parfaitement impossible. Un objet par exemple pourrait très bien être causalement responsable d'une expérience dont il fait partie tout comme l'attaque de Pearl Harbor est la cause de la guerre du Pacifique dont elle fait par ailleurs partie³²⁶. La conception fortement externaliste de la perception défendue par la position disjonctive (comprise comme position « métaphysique ») ne serait donc pas incompatible avec l'idée que *percevoir* est aussi une manière d'être causalement relié au monde. Mieux cette position pourrait encore être compatible avec l'idée d'une analyse causale de la perception pourvu que cette analyse n'identifie pas l'expérience perceptive à un état purement interne au sujet.

³²⁴ Voir Child [1992, 311]. La notion d'absence d'*obstacle* par exemple est en effet un concept causal (Cf. Byrne and Hilbert [1995] ; Child [1994*, 362]), même si certains, comme Hyman [1993], contestent ce point. Par ailleurs, on pourrait aussi mentionner le fait que, dans certains cas, nous tenons à dire de Pierre qu'il a vu l'avion passé lors même qu'il prétend ne pas l'avoir vu. Nous supposons alors que le passage de l'avion a forcément produit causalement en Pierre l'occurrence d'une certaine expérience visuelle qu'il en ait conscience ou pas. Certes, on pourrait préférer admettre qu'une condition nécessaire pour appliquer correctement le concept de perception, ici de vision, est que le sujet fasse attention à ce qu'on dit qu'il perçoit. Regarder dans la bonne direction n'est peut-être pas en effet suffisant pour voir qu'un avion est en train de nous survoler.

³²⁵ Voir Dretske [1969, 53].

³²⁶ Voir Child [1992, 309-310] dont l'exemple est emprunté. Cet auteur défend l'idée que la théorie disjonctive est compatible avec l'analyse causale de la perception. Voir aussi Child [1994, 153 sq.]. Par analogie, une raison peut fournir, comme le note Kenny [1989, 144-5], l'explication d'une action tout en en faisant partie.

2-3-2 INDISCRIMINABILITE ET QUALIA

Le disjonctiviste admet qu'une expérience perceptive et une expérience non véridique peuvent tomber sous la même description, par exemple « Il semble à Pierre qu'il y a un chat sur le sofa », quoique cela ne fasse pas référence selon lui à un état commun à ces deux expériences. Dans ces conditions, un sérieux problème pour le disjonctiviste est celui d'expliquer que ces expériences puissent tomber sous la même catégorie (« Il semble à Pierre *etc.* »). On pourrait recourir ici à la notion d'*indiscriminabilité* en affirmant qu'il suffit qu'une expérience soit indiscrutable subjectivement d'une expérience perceptive (véridique) pour qu'on puisse fournir de ces deux expériences la même description. Mais, cela ne fait que repousser la difficulté. Ne peut-on pas en effet légitimement demander « Qu'est-ce qui explique que deux expériences puissent être indiscrutes ? ». Cette explication semble constituer pour le disjonctiviste une véritable difficulté³²⁷. La possibilité même pour une expérience sensorielle non véridique (une hallucination par exemple) d'être indiscrutable d'un cas de perception ne requiert-elle pas que ces deux expériences partagent certaines propriétés communes ?³²⁸ Si ce n'était pas le cas, comment pourrions-nous prendre par exemple une hallucination ou une illusion pour un cas de perception ?³²⁹ On pourrait certes affirmer que dans l'expérience perceptive et l'expérience hallucinatoire une « apparence » est saisie. Mais, dire cela peut difficilement constituer une véritable explication de la possibilité pour ces deux expériences d'être indiscrutable³³⁰. Il est alors tentant de suggérer que cette indiscrutable doit être fondée sur certaines propriétés

³²⁷ Remarquons que cette difficulté vaut tant pour le disjonctiviste métaphysique que pour le disjonctiviste d'objet.

³²⁸ Cette objection est mentionnée par Martin [2004, 82] lui-même.

³²⁹ L'objection est notamment mentionnée par Hinton [1967a, 225], Hyman [1992, 286].

³³⁰ Le point est souligné par Thau [2003, 206]. A la suite de McDowell [1982, 386-7], le disjonctiviste pourrait en effet soutenir que dans l'expérience perceptive et l'expérience hallucinatoire le sujet saisit différentes *apparences*. Dans le premier cas, cette apparence serait identique à un fait du monde alors que, dans le second cas, ce ne serait qu'une « simple apparence » que le sujet saisirait. On pourrait ainsi être tenté de faire reposer l'indiscriminabilité des deux expériences sur la *ressemblance* des deux apparences alors saisies. Néanmoins, une difficulté de cette suggestion a trait au statut de « l'apparence » supposée être saisie dans l'expérience perceptive. En effet, de deux choses l'une. Soit cette apparence a le *même* statut que celle saisie dans l'expérience hallucinatoire, cela expliquant que ces apparences puissent se ressembler et que les expériences dans lesquelles elles sont saisies puissent être indiscrutes. Mais, dire cela implique une réification des apparences qu'on peut préférer rejeter. Soit, on soutient que « l'apparence » saisie dans l'expérience authentiquement perceptive n'est pas un *être* contrairement à celle saisie dans l'expérience hallucinatoire (disjonctivisme d'objet). La première pourrait par exemple être comprise de manière relationnelle, comme étant la manière dont les choses paraissent lorsque celles-ci sont réellement telles qu'elles paraissent être. Cependant, si cette « apparence » n'a pas le statut d'une entité, le problème est alors qu'on ne comprend plus comment elle pourrait être comparée, et partant ressembler, à la « simple apparence » saisie dans l'expérience hallucinatoire. L'indiscriminabilité possible de l'expérience perceptive et de l'expérience hallucinatoire reste ainsi inexpliquée.

communes que ces expériences seraient susceptibles de partager, tout comme on peut expliquer qu'une pierre quelconque puisse être indiscrutable d'un morceau d'or réel en mentionnant que les deux pierres possèdent les mêmes propriétés sensibles³³¹. De ce point de vue, la position disjonctive est semble-t-il soit fautive (puisque les cas de perception ne pourraient pas être radicalement distingués des expériences sensorielles non-véridiques), soit elle est incapable de fournir une explication de la possibilité pour deux expériences, dont l'une est véridique et l'autre pas, d'être subjectivement indiscrutable³³².

Cependant, cette objection faite au disjonctiviste repose sur une certaine conception de l'indiscrutable qu'on n'est nullement obligé d'endosser. L'indiscrutable subjective de deux expériences peut s'entendre en deux sens. Prise au sens épistémique, elle signifie seulement que le sujet est incapable de *savoir* sur la base de ses seules expériences qu'une expérience A est distincte d'une expérience B³³³. En un autre sens qu'on pourrait qualifier de « phénoménologique », l'indiscrutable de deux expériences signifie que ces expériences possèdent certaines propriétés intrinsèques (non relationnelles) que le sujet ne saurait distinguer. Sur la base de son expérience, Pierre pourrait ne pas être capable de savoir que son expérience hallucinatoire de tasse posée sur une table n'est pas un cas de perception (indiscrutable épistémique). Par exemple, si Pierre avait ces deux expériences à quelques minutes d'intervalle et qu'on lui demandait si quelque chose a changé, il pourrait répondre : « Rien n'a changé. Il me semble toujours y avoir là une tasse ». Cependant, ces deux expériences pourraient encore semble-t-il être indiscrables au sens où elles possèderaient certaines propriétés intrinsèques que Pierre pourrait déceler et décrire par des expressions comme « telle nuance de rouge », « telle forme » (indiscrutable phénoménologique). Ce qui sous-tend l'objection soulevée précédemment contre le disjonctiviste est l'idée que la possibilité pour deux expériences d'être indiscrutable *épistémiquement* doit être fondée sur le fait que ces expériences partagent les mêmes propriétés intrinsèques, *i.e.* sur le fait qu'elles puissent être *phénoménologiquement* indiscrutable. Or, dans la perspective disjonctive, une telle explication n'est pas disponible³³⁴. Le dilemme pour le défenseur de la théorie disjonctive est le suivant. Soit il accepte que l'expérience perceptive puisse être indiscrutable phénoménologiquement

³³¹ J'emprunte cette analogie à Thau [2003, 206].

³³² Ce point est souligné par les disjonctivistes eux-mêmes, par exemple Martin [2004, 82].

³³³ Sur l'indiscrutable épistémique, voir notamment Williamson [2000], ou encore Stalnaker [2008, 88-90].

³³⁴ Pour cette objection, voir notamment Lowe [2008, 100].

d'une expérience non-véridique. Mais, cela contrevient à la conception disjonctive de la perception puisqu'il existerait alors une caractérisation substantielle et intrinsèque (non relationnelle) de l'expérience perceptive. Soit le disjonctiviste rejette l'idée qu'une telle caractérisation puisse être faite. Le caractère phénoménal de l'expérience perceptive serait dès lors entièrement relationnel : on ne pourrait pas affirmer qu'elle possède certaines propriétés non relationnelles, propriétés par lesquelles l'expérience perceptive serait supposée pouvoir être phénoménologiquement indiscrutable d'une expérience non véridique³³⁵. Néanmoins, le problème est alors qu'on ne comprend plus comment une expérience perceptive pourrait être *épistémiquement* indiscrutable d'un cas d'hallucination par exemple puisque l'explication qui consiste à fonder cette indiscrutable sur le fait que ces deux expériences partagent certaines propriétés intrinsèques n'est plus alors disponible³³⁶.

Le disjonctiviste est ainsi enclin à rejeter l'idée qu'une expérience non-véridique puisse être phénoménologiquement indiscrutable d'un cas de perception. Une raison de ce rejet est que l'indiscrutable phénoménologique semble trop engageante d'un point de vue ontologiquement : elle suppose d'admettre l'existence de propriétés *intrinsèques* ou « phénoménales » que les expériences sensorielles seraient susceptibles de posséder³³⁷. L'expression « comment les choses nous semblent perceptivement » pourrait certes suggérer que de telles propriétés existent. Néanmoins, comme le note Martin [1998], l'expression « comment les choses nous semblent perceptivement » peut s'entendre en deux sens : (i) elle peut désigner les propriétés que les choses semblent avoir lorsque nous les percevons (« l'apparence des choses » si on veut) ; (ii) mais elle peut encore désigner des qualités qui seraient intrinsèques aux expériences sensorielles. Or, si personne ne conteste qu'il ait une manière dont les choses nous semblent perceptivement au sens (i), par contre (ii) est

³³⁵ Une variante (plus forte) de cette position consiste à rejeter l'idée qu'on puisse fournir de l'expérience non - véridique elle-même (en particulier, hallucinatoire) une caractérisation positive et substantielle. L'idée est alors que cette expérience ne possède pas de propriétés positives si ce n'est la propriété *épistémique* d'être (ou de pouvoir être) épistémiquement indiscrutable d'un authentique cas de perception. Nous reviendrons plus loin sur cette « conception épistémique » de l'hallucination.

³³⁶ Une alternative semble néanmoins envisageable. Après tout, le disjonctiviste pourrait admettre qu'en plus d'être le type fondamental d'expérience qu'elle est (à savoir une relation avec des aspects du monde), l'expérience perceptive possède un aspect qualitatif intrinsèque, aspect qu'elle serait susceptible de partager avec une expérience non-véridique qui en serait indiscrutable. Ce serait là une forme modérée de disjonctivisme métaphysique, celle-ci n'étant pas néanmoins sans difficultés. Voir *supra*. « Disjonctivisme modéré et redondance explicative ».

³³⁷ L'usage du terme « propriété phénoménale » n'est pas cependant uniforme. Voir sur ce point par exemple Clementz [2003].

discutable. Evidemment, certains pourront penser que la seule possibilité d'avoir des expériences illusoires ou hallucinatoires prouve que les expériences sensorielles, et partant les expériences perceptives elles-mêmes, peuvent posséder des propriétés qualitatives intrinsèques³³⁸. Mais, dans l'approche *disjonctive* de la perception, un tel argument ne vaut pas. Par ailleurs, si certains, comme les adverbialistes, peuvent être tentés de concevoir les aspects de l'expérience perceptive comme lui étant intrinsèque, la question de savoir si l'expérience perceptive possède bien de tels aspects reste néanmoins controversée, et cela au sein même des anti-disjonctivistes³³⁹. De ce point de vue, on pourra difficilement reprocher aux disjonctivistes de n'admettre que la possibilité pour deux expériences d'être indiscriminable au sens épistémique.

D'autre part, on peut aussi avoir quelques raisons de douter que les expériences puissent avoir des propriétés intrinsèques. Si elles en avaient, le problème se poserait en effet de savoir comment nous pourrions les détecter. Avons-nous pour cela une capacité spéciale ? Ne pourrions-nous pas aussi manquer de détecter ces propriétés lors même qu'elles seraient présentes ?³⁴⁰ Par ailleurs, il ne semble pas possible de concevoir et d'identifier les aspects de l'expérience sensorielle, que celle-ci soit ou non véridique, indépendamment de la manière dont les *choses* nous semblent, et partant sans porter son attention (au moins en premier lieu) aux propriétés que *les choses elles-mêmes* paraissent avoir³⁴¹. La description même de ces aspects ne semble pas pouvoir être faite autrement qu'en utilisant les concepts qui nous permettent de décrire le monde³⁴². Ainsi, on pourra

³³⁸ L'existence des *qualia* pourrait encore sembler manifeste dans le cas de sensations corporelles comme la douleur. Néanmoins, ces exemples sont eux-mêmes contestables. Il serait par exemple possible de soutenir que la douleur est réductible à une manière de *se représenter* un désordre corporel, ou une partie de son corps comme douloureuse. En effet, avoir mal au genou ou, si on veut « avoir » une douleur au genou, ne peut pas sembler-t-il être identique à « ressentir son genou de manière douloureuse » comme pourrait le penser un adverbialiste. La douleur, comme expérience, n'est pas elle-même douloureuse, *i.e.* qu'elle ne possède manifestement pas la propriété (intrinsèque) d'être douloureuse. Certes, on pourra penser inversement qu'une approche purement représentationnelle de la douleur est incapable de rendre compte de son aspect qualitatif. En effet, on pourrait supposer que cet aspect qualitatif est irréductible au caractère représentationnel (propriétés intentionnelles) de l'expérience de la douleur, à supposer que cette dernière possède bien un tel caractère. Pour une défense d'une approche purement représentationnelle de la douleur, voir notamment Tye [1995b], Dretske [1995, 73-78 et 102-103].

³³⁹ Pour une critique des *qualia* dans le cadre représentationnelle, voir par exemple Tye [2000, 46 *sq.*], ce dernier invoquant en particulier la « transparence de la perception » contre l'existence des *qualia*.

³⁴⁰ On pourrait ainsi rejeter avec Stalnaker [2008, 98-99] « la thèse de l'identification » (*The Identification Thesis*) selon laquelle l'aspect qualitatif de nos expériences serait forcément connu de nous.

³⁴¹ Cf. Martin [1998] sur ce point. On peut en effet se demander jusqu'à quel point il est possible pour les défenseurs des *qualia* d'éviter l'argument du langage privé de Wittgenstein [1953, § 244-271].

³⁴² Voir Ryle [1949, 314-6]. Comme le dit aussi Strawson [1985b, 76], « le meilleur moyen, voire normalement le seul moyen, de donner une description véridique de votre expérience visuelle actuelle [...] c'est de décrire

douter qu'en faisant une telle description on ait véritablement identifié une quelconque propriété intrinsèque de notre expérience³⁴³. S'il y a en effet un sens à dire du ciel qu'il est *bleu*, par contre il ne semble pas y avoir de sens de dire d'une expérience qu'elle est bleue ou qu'elle possède la propriété d'être bleue³⁴⁴.

Si on se restreint à une compréhension épistémique de l'indiscriminabilité, alors il est possible de répondre que l'expérience perceptive et l'expérience non-véridique peuvent *paraître* similaires au sujet qui les a, en ce sens qu'elles peuvent lui *sembler* partager des propriétés communes même si ce n'est pas le cas en réalité³⁴⁵. On objectera peut-être que si cela permet de ne pas conclure de l'indiscriminabilité possible de deux expériences qu'il existe des propriétés communes à ces deux expériences, par contre cela ne fournit pas une *explication* du fait que ces expériences puissent *sembler* avoir quelque chose en commun. Cette objection n'est pas néanmoins décisive. Pourquoi en effet l'expérience perceptive et l'expérience hallucinatoire par exemple ne pourraient-elles pas *seulement sembler* avoir des propriétés communes, notamment celle d'être des relations avec une réalité hors de nous ?³⁴⁶ D'autre part, on peut souligner que deux choses *A* et *B* peuvent être similaires en

ce que vous présumez *voir* devant vous dans le monde réel. Vous pouvez toujours prendre des précautions contre la possibilité – d'ailleurs peu probable- de vous tromper par l'emploi d'une formule comme ceci : 'Mon expérience visuelle est *comme si* je voyais ...' et puis continuer avec la description comme auparavant. Ce sur quoi il faut insister, c'est que les concepts qui sont nécessaires à la description de l'expérience sont précisément les mêmes que ceux qui sont nécessaires à la description du monde ». On notera que c'est justement un des problèmes de la phénoménologie telle qu'elle est pratiquée par Husserl ([1913, §32 et §41], [1907, leçon 2, 65], [1929, 40]) de prétendre que la description correcte de l'essence de la perception passe par la suspension de la thèse de l'existence du monde tout en continuant néanmoins à employer le vocabulaire ordinaire (perception de maison, de toit en briques *etc.*) pour décrire l'expérience perceptive (Cf. Husserl [1907, Leçon 5, 97-8]). Et, en effet, comment faire autrement ? Ajouter comme le fait Husserl des tirets à l'expression « perception-de-la-maison » afin de signaler qu'il n'est pas ici question de la maison réelle, mais plutôt de la manière dont se donne la maison dans la perception du sujet (discours antéprédicatif), ne change rien à l'affaire ! Sur ce point, voir les analyses de Descombes [1983, 59 *sq.*].

³⁴³ Wittgenstein [1953, § 275-6 et § 290].

³⁴⁴ Notons néanmoins que ce point ne prouve peut-être pas directement que les *qualia* n'existent pas. Après tout, on pourrait soutenir que les expériences ont des propriétés intrinsèques, mais que leur saisie n'est pas directe et que la description de ces propriétés ne peut être faite indépendamment du monde. La saisie de ces propriétés serait indirecte en ce sens que pour les déceler on devrait nécessairement porter son attention sur le monde lui-même. Ce n'est par exemple qu'en dirigeant son attention sur l'arbre que nous voyons que nous pouvons affirmer que notre expérience visuelle a tel ou tel aspect qualitatif intrinsèque, à supposer qu'on admette qu'elle en ait un.

³⁴⁵ Voir notamment Hinton [1967a, 225]. Dans le même sens, Martin [2004, 66] affirme que l'expérience perceptive et l'expérience hallucinatoire indiscernable correspondante *semblent* toutes les deux posséder des « propriétés naïves » (*i.e.* des propriétés existant indépendamment de la saisie que nous en avons).

³⁴⁶ Comme le souligne Martin [1998], les disjonctivistes sont enclins à soutenir qu'une expérience sensorielle ne peut avoir de propriétés phénoménales si cette expérience n'est pas relationnelle ou « présentationnelle » (au moins en apparence). En cela, ils s'accordent avec les défenseurs de la théorie des *sense-data*. Les disjonctivistes s'en distinguent néanmoins en acceptant l'idée qu'une expérience, une hallucination par exemple, peut être en apparence relationnelle sans l'être réellement. Dans l'expérience

ce sens qu'elles renvoient à un « déterminable commun » sans que ce dernier n'ait à être conçu comme un ingrédient commun à *A* et à *B*. Par exemple, la couleur rouge et la couleur verte sont toutes deux des couleurs, mais avoir la couleur rouge (ou verte) ce n'est pas posséder une couleur *plus* quelque chose d'autre qui viendrait s'y ajouter. Partant, deux choses peuvent être indistinguables (au sens épistémique) du point de vue de la sorte de chose qu'elles sont (*être une couleur* par exemple) quoique cela ne puisse pas être identifié à un élément commun à ces deux choses³⁴⁷. Appliquée à la perception, une expérience perceptive et une expérience hallucinatoire par exemple peuvent être indiscernables en tant qu'elles sont toutes les deux des expériences où il semble perceptivement au sujet que ceci est ou cela est le cas, quoique cela ne constitue pas nécessairement un aspect commun qu'on serait susceptible d'identifier dans ces deux expériences et que celles-ci partageraient. Encore une fois, l'expérience perceptive n'est pas l'occurrence d'une expérience *neutre* qui, lors même qu'elle s'avère être véridique, aurait pu ne pas l'être. Elle n'a pas à être analysée comme l'occurrence d'une expérience interne à laquelle viendrait *s'ajouter* quelque chose, à savoir la réalisation d'une condition supplémentaire qui en ferait une expérience véridique ou, si on veut, un authentique cas de perception.

2-3-3 QU'IL NE SUFFIT PAS DE DISJOINDRE : LE PROBLEME DE LA CARACTERISATION DES EXPERIENCES NON-VERIDIQUES

INTRODUCTION : LE DEFI

Un défi pour le disjonctiviste métaphysique a trait à la conception des expériences non-véridiques (illusions, hallucinations) que celui-ci est susceptible de fournir. En effet, sous

hallucinatoire, il semble qu'il y ait un ensemble de choses qu'on pourrait explorer alors que ce n'est pas le cas en réalité. L'expérience hallucinatoire ne porte pas en effet la marque de son caractère non véridique. Par exemple, si je suis victime d'une hallucination et que ce dont je fais (ou croire faire) l'expérience est quelque chose d'in vraisemblable, disons une chimère, reste que mon expérience prise en elle-même semble me présenter quelque chose comme étant le cas.

³⁴⁷ Cette explication de l'indiscernabilité est notamment défendue par Dancy [1995, 438], celle-ci fournissant selon lui une version de la thèse disjonctiviste. Voir aussi Williamson [2000]. Dancy [1995, 437] entend par là éviter la stratégie qu'il qualifie d'« incompatibiliste » selon laquelle les deux choses considérées ne seraient pas de la même sorte, cette stratégie étant distinguée par Dancy de la réponse « disjonctive » à l'argument de l'illusion qui consiste à rejeter l'idée d'un *ingrédient commun* aux cas considérés. A première vue, la thèse disjonctiviste telle que nous l'avons développée, en suivant la version de Martin, peut paraître se distinguer de la défense qu'en fait Dancy. Mais, il n'est rien car tout comme chez Dancy, la thèse incompatibiliste est aussi rejetée : la perception et le « mauvais cas » sont en un sens de la même sorte (il semble perceptivement à *S* que *p*) quoiqu'ils ne soient pas de la même sorte fondamentale.

sa forme la plus brute, le disjonctiviste métaphysique se contente de caractériser l'expérience non-véridique de manière négative, en disant que ce n'est pas un cas de perception (véridique)³⁴⁸. Une telle caractérisation peut paraître tout à fait insuffisante. Le disjonctiviste métaphysique endosse certes une conception *positive* de l'expérience perceptive, à savoir comme relation essentielle au monde. Mais, quant est-il des illusions et des hallucinations ? Selon Dancy [1995, 436], les défenseurs du disjonctivisme métaphysique doivent fournir une conception positive des expériences non-véridiques. L'idée est qu'afin de parvenir à un développement plus complet de la théorie disjonctiviste de la perception une caractérisation *positive* des expériences non-véridiques est requise. Bref, la nature du second membre de la disjonction perception/illusion, hallucination doit être clarifiée. Le problème d'une telle entreprise est qu'elle menace semble-t-il la position disjonctive. La difficulté peut être formulée de la manière suivante :

Problème de l'explicitation de la nature des expériences non-véridiques :

- (1) Un développement parfaitement satisfaisant du disjonctivisme métaphysique en philosophie de la perception suppose une caractérisation des expériences non-véridiques.
- (2) Toute conception positive des expériences non-véridiques sera *internaliste* au sens où ces expériences ne pourront certainement pas être conçues comme des manières d'être (essentiellement) en relation avec le monde.
- (3) Quelle que soit la conception (positive) des expériences non-véridiques adoptée, celle-ci doit s'appliquer aux expériences authentiquement perceptives (Principe d'uniformité de l'analyse).
- (4) Le disjonctivisme métaphysique, s'il est développé plus avant, sera contraint d'endosser l'idée qu'une caractérisation substantielle et internaliste des expériences perceptives (véridiques) est disponible.
- (5) Par conséquent, il n'est pas essentiel aux expériences perceptives d'être des manières pour des sujets d'être en relation avec le monde.
- (6) La position disjonctive est donc fautive.

Le problème pour le disjonctiviste serait donc que s'il veut clarifier sa position plus avant en fournissant une conception des expériences non-véridiques, il serait contraint au final

³⁴⁸ Dancy [1995, 435].

d'abandonner sa propre position. Peut-il en effet fournir une telle conception sans réintroduire l'idée que lorsqu'on perçoit le monde ou qu'on est en proie à une hallucination par exemple un *même* événement se produit contrairement à la thèse disjonctive ?³⁴⁹ Cette question est certainement ce qui motive la demande faite au disjonctiviste d'en dire plus au sujet des expériences qu'il distingue radicalement des cas de perception. Deux sortes de réponses sont ici envisageables :

Disjonctivisme positif : Le disjonctivisme métaphysique est compatible avec une caractérisation positive des expériences non-véridiques (Dancy [1995, 436]). Les expériences non-véridiques pourraient par exemple être conçues comme des expériences dans lesquelles le sujet saisit certaines entités spéciales (*sense-data*) quoique de telles entités ne seraient pas saisies dans les cas de perception. Le principe d'uniformité de l'analyse (3) doit ainsi être rejeté³⁵⁰.

Disjonctivisme négatif : Le disjonctivisme métaphysique est incompatible avec toute caractérisation *positive* des expériences non-véridiques. Néanmoins, toute caractérisation des expériences non-véridiques n'est pas forcément positive. On peut en effet fournir de ces expériences une conception *négative*, ces expériences étant alors conçues relativement aux cas de perception³⁵¹.

2-3-3-(A) ILLUSIONS

Concernant le cas des illusions, il est important de noter que non seulement le disjonctiviste doit semble-t-il en fournir une caractérisation, mais aussi que le statut même de ces expériences semble ambigu au sein de la théorie disjonctive. Les disjonctivistes soutiennent que lorsqu'un individu a l'impression perceptive que *p*, cette expérience est soit un cas de perception ou bien n'en est pas un. Soit cet individu est en contact avec le monde tel qu'il est et il est alors correct de dire de lui qu'il *perçoit* (réellement) le monde, soit cet individu a seulement l'impression illusoire de percevoir le monde. Néanmoins, les cas dits

³⁴⁹ Ce dilemme est notamment souligné par Martin [2004, 46].

³⁵⁰ Comme le note Byrne and Logue [2008, 69], ce serait là une combinaison possible du disjonctivisme d'objet et du disjonctivisme métaphysique.

³⁵¹ Voir notamment Hinton [1973, 145 et 76].

« illusoire » dans lesquelles les choses nous paraissent perceptivement autrement qu'elles ne sont en réalité peuvent-ils être à ce point radicalement distincts des cas de perception ? Le problème est en effet de savoir si les illusions sont plutôt à rapprocher des authentiques cas de perception, ou s'ils doivent, comme les hallucinations, être considérés comme n'étant en aucun cas des véritables cas de perception. Sur cette question, les défenseurs de la théorie disjonctive de la perception sont divisés. Certains disjonctivistes sont enclins à ne pas ranger les cas d'illusions dans lesquelles les choses nous paraissent autrement qu'elles ne sont parmi les cas de perception, et partant à les placer du côté des expériences hallucinatoires³⁵². D'autres préfèrent au contraire les ranger du côté des expériences (authentiquement) *perceptives*³⁵³. En effet, dans les cas d'expériences dites « illusoire », le sujet est effectivement en contact perceptif avec le monde, même si ce dernier ne paraît pas au sujet tel qu'il est réellement. On peut par exemple voir une rose blanche, même si celle-ci nous semble rouge. Les cas illusoire semblent ainsi être des cas de perception ou, au minimum, il semble y avoir une certaine continuité entre l'expérience perceptive et l'expérience illusoire de sorte que cette dernière semble plus proche des cas de perception que des cas d'hallucination³⁵⁴. Ainsi, il n'est pas à première vue plausible de traiter l'expérience illusoire de la même manière que l'expérience hallucinatoire. La seconde, contrairement à la première, ne renvoie en effet à aucun objet dans le monde. Le disjonctiviste pourrait accorder ce point. Cependant, d'un autre point de vue, une raison de ne pas compter les cas « illusoire » comme des cas de perception est que dans ces cas aucun *fait* au sujet du monde n'est alors perçu. Voir une rose blanche rouge, c'est certes voir une entité particulière (la rose), mais ce n'est certainement pas voir *que* la rose est rouge. Une réponse pourrait certes consister à adopter une ontologie large en admettant qu'il existe dans le monde non seulement des faits (*la rose est blanche*), mais encore des *non faits* qu'il nous serait possible de percevoir (*ce n'est pas le cas que la rose soit rouge*). Cependant, cette

³⁵² C'est le cas notamment d'Hinton, McDowell et Martin. Pour une justification de ce classement, voir Byrne and Logue [2008, 61].

³⁵³ C'est le cas par exemple de Snowdon [1980-1, 201-2]. En effet, selon ce dernier, soit il y a quelque chose qui semble à S être F (quoiqu'il puisse être G), soit c'est pour S comme s'il y avait quelque chose qui lui semble être F. Cette disjonction permet de ranger les cas où les choses nous semblent autrement qu'elles ne sont en réalité (les cas « illusoire ») parmi les cas de perception dans le premier membre de la disjonction, les cas hallucinatoires étant, quant à eux, rejetés dans le second membre de la disjonction.

³⁵⁴ Une autre raison de penser cela pourrait être la suivante. Il est possible de soutenir que l'hallucination, contrairement à l'illusion, est réductible à une croyance erronée sur le monde, ou à une tendance à former une telle croyance. Or, on peut admettre par ailleurs que nous voyons la forme des choses en voyant leurs couleurs. Partant, si l'illusion devait être traitée de la même manière que l'hallucination, il faudrait soutenir que lorsqu'un objet blanc nous paraît rouge, nous *voyons* une forme (celle de l'objet) en *croyant* ou en étant incliné à croire (faussement) qu'elle possède la couleur rouge, ce qui semble peu plausible. Pour cet argument, voir Fish [2009, 146].

réponse est peu plausible et peut être rejetée³⁵⁵. On peut ainsi penser que les expériences dans lesquelles les choses nous paraissent autrement qu'elles ne sont en réalité ne sont pas des cas de *perception* de la réalité, si on entend par là se référer à la perception de faits du monde³⁵⁶. Considérées sous ce point de vue, les expériences illusoires doivent être rapprochées des expériences hallucinatoires, ces dernières ne nous mettant pas, elles non plus, en contact avec des faits du monde³⁵⁷. Comme on peut le constater, les cas illusoires ne peuvent ni être traités entièrement comme des cas de perception, ni être rejetés complètement du côté des cas hallucinatoires. En fait, il est plausible de penser que dans les cas illusoires certains aspects du monde sont *perçus* de manière appropriée alors que d'autres ne le sont pas³⁵⁸.

Le disjonctiviste a-t-il par ailleurs les moyens de fournir une explication des expériences illusoires ? Il convient ici de distinguer plusieurs sortes différentes d'*illusions*. Les « illusions » peuvent en effet être de plusieurs types :

- *Illusions physiques* : Celles-ci comprennent les cas où les choses nous paraissent autrement qu'elles ne sont. Ces illusions sont intersubjectives (on peut les photographier par exemple). On peut les prédire et en fournir une explication physique qui mentionne l'objet perçu. Dans le cas du bâton droit qui semble tordu dans l'eau, l'expérience « illusoire » s'explique par l'impact de la lumière sur la rétine.
- *Illusions d'optique* : Celles-ci sont aussi prédictibles et intersubjectives. Elles se distinguent néanmoins des illusions physiques en ce que leur explication requiert le recours à la *manière dont le sujet est trompé*.
- *Illusions cognitives* : Celles-ci correspondent aux cas dans lesquels le sujet perçoit *X*, mais le prend pour autre chose (voir une couverture en boule mais la prendre pour son chat).

L'explication du deuxième type d'illusion, les illusions d'optique, est la tâche de la science

³⁵⁵ Notons que la question de l'existence des faits est elle-même une question controversée. Pour une discussion de l'existence des faits, voir par exemple Lowe [1998].

³⁵⁶ Voir Fish [2009, 146].

³⁵⁷ Voir Fish [2009, 80].

³⁵⁸ Fish [2009, 146].

plutôt que celle de la philosophie de la perception. Quant à l'explication des illusions cognitives, celle-ci n'incombe pas particulièrement aux défenseurs du disjonctivisme et elle demanderait sûrement une analyse du rapport entre la perception et la cognition. Le dilemme pour le disjonctiviste est plutôt de fournir une caractérisation (positive) des « illusions physiques ». Dire par exemple comme McDowell [1982, 386] que dans l'illusion « une simple apparence » est présentée au sujet qui a cette expérience laisse néanmoins le statut ontologique de cette apparence indéterminé. Plusieurs conceptions positives des illusions physiques sont en fait envisageables et compatibles avec la position disjonctiviste (pourvu que le principe d'uniformité de l'analyse perception/illusion soit rejeté). Comme on l'a vu, on pourrait être tenté d'expliquer les illusions physiques en faisant intervenir une saisie d'entités spéciales, tels que les *sense-data*³⁵⁹. Cependant, le problème est qu'il semble faux de penser que du fait que *X* (un bâton droit plongé dans l'eau) semble perceptivement *F* (tordu), il existe quelque chose, un *sense-datum*, qui est *F* (tordu). Une autre explication des illusions physiques consiste à réduire les cas d'expériences illusives à une inclination à croire certaines choses fausses au sujet du monde et au sujet de ses propres expériences. L'expérience illusoire des choses consisterait seulement à croire, ou à être incliné à croire par le moyen des sens, de fausses propositions concernant le monde physique et à être incliné à croire qu'on perçoit (véridiquement) un *X* qui est *F* alors qu'en réalité ce n'est pas le cas. Cette perspective est notamment défendue par Armstrong [1961, 106]. Néanmoins, si ce genre d'analyse des expériences non-véridiques en termes de croyance erronée ou d'inclination à la croyance fautive s'applique déjà difficilement au cas de l'hallucination, elle semble encore moins plausible dans le cas des illusions. Contrairement à ce que soutient Armstrong, l'expérience illusoire ne saurait pas même se réduire à une inclination à croire de manière erronée que le monde est tel ou tel, ou encore à la suppression d'une telle inclination comme le soutient par exemple Pitcher [1971]. Les illusions physiques n'ont pas en effet toujours d'incidences cognitives. Par exemple, dans le cas de l'illusion du bâton droit qu'on perçoit tordu lorsqu'il est plongé dans l'eau, on peut ne pas avoir d'inclination particulière à croire que ce bâton est tordu, et donc encore moins de « suppression » d'une telle inclination. Une autre manière de concevoir les illusions physiques pourrait consister à les identifier à l'attribution erronée de propriétés apparentes aux objets perçus. Mais, c'est le statut de ces propriétés qu'on serait supposé attribuer de manière erronée qui est alors

³⁵⁹ D'autres comme Johnston [2004] propose d'en rendre compte en termes de « profils sensibles » (*sensible profiles*), l'idée étant alors de les expliquer en termes de perception des choses *comme ceci ou cela* (*perceiving as*). Voir Johnston [2004, 173] et aussi la fin de son article.

problématique. Ces propriétés sont-elles aussi réelles que le sont les propriétés dont on admet généralement que les objets les possèdent réellement ? Si oui, ces propriétés ne doivent-elles pas elles-mêmes être perçues lorsque nous percevons les choses autrement qu'elles ne sont en réalité ? Mais, dans ce cas, on retombe semble-t-il dans une forme de réalisme indirect de la perception³⁶⁰. D'un autre côté, si dans l'illusion il n'y a en réalité qu'une simple *attribution* erronée de propriétés aux choses, c'est « l'aspect phénoménal » de l'expérience illusoire qui semble dès lors occulté et dont on ne rend pas compte. En effet, le fait que dans ce type d'expérience les choses nous *semblent* (au sens non épistémique) être d'une certaine manière est alors passé sous silence³⁶¹.

Même si différentes manières d'expliquer les illusions sont ainsi offertes au disjonctiviste, celles-ci ne sont pas exemptes de difficultés. Au final, on pourrait considérer que dans le cas des illusions où les choses nous semblent perceptivement autrement qu'elles ne sont en réalité, nous sommes certes en relation avec le monde, mais que cette relation est inanalysable (même si évidemment cela ne nous empêche pas de chercher et de fournir pour les illusions des explications scientifiques)³⁶². Si cette conclusion peut paraître quelque peu défaitiste, elle a au moins l'avantage de soustraire le disjonctiviste à la demande d'une caractérisation positive des illusions physiques.

³⁶⁰ On pourrait penser ici que le retour du réalisme indirect de la perception peut être évité en endossant une conception suffisamment large de la réalité. Selon certains en effet (par exemple Noë [2002]), toutes les propriétés que les choses semblent avoir sont des propriétés « réelles » de ces choses. Ces propriétés que les choses semblent avoir (qu'elles les possèdent ou non réellement) dépendent du contexte (par exemple des conditions d'observation) dans lesquelles les choses sont perçues. Partant, ce serait des propriétés relationnelles des choses quoiqu'elles ne seraient pas moins « réelles » pour autant. Néanmoins, cette conception « laxiste » en ontologie mène à l'inflation ontologique : les choses possèderaient toutes sortes de propriétés, même celles qu'elles semblent habituellement *seulement* posséder sans les posséder réellement. Ne distinguons-nous pas en effet les propriétés que les choses *ont* de celles qu'elles *semblent seulement* avoir lorsqu'elles sont perçues de manière illusoire ? Supposons qu'on rejette cette distinction comme non fondée au profit de l'idée que toutes les propriétés que les choses semblent avoir sont des propriétés « réelles » de ces choses. Ne faudra-t-il pas néanmoins encore distinguer parmi ces propriétés celles qu'on tient pour vraiment « réelles » de celles qui tout en étant « réelles » ne les sont pas véritablement. Notre pratique va dans ce sens : nous voulons acheter une cravate bleue, et pas seulement une qui semble bleue dans telle condition et qui pourrait encore sembler grise dans telle autre.

³⁶¹ Une manière de résoudre la difficulté consiste à soutenir que, dans l'illusion, un objet *A*, perçu dans certaines conditions, paraît *F* car il partage alors certaines « similarités » perceptives avec d'autres cas paradigmatiques d'objets *B* qui sont *F* et qui paraissent *F* dans telles conditions, quoique *A* ne soit pas en réalité une instance de *B*. Par exemple, un bâton droit plongé à moitié dans l'eau qui paraît tordu vu d'ici partage certaines similarités perceptives avec un bâton tordu vu dans les conditions où celui-ci paraît tordu. Pour cette réponse, voir notamment Brewer [2008, 172 sq.].

³⁶² Voir notamment Alston [1957], [1990, 96-7], [1999], pour une défense de cette réponse.

2-3-3-(B) HALLUCINATIONS

Quant est-il maintenant des expériences hallucinatoires ? Le disjonctiviste peut-il fournir une caractérisation de ces expériences ? Le doit-il ? Le disjonctiviste ne conteste pas que l'expérience hallucinatoire ait un caractère phénoménal, et partant qu'il y ait un « ce que cela fait » que d'avoir ce type d'expérience³⁶³. Le problème est plutôt de savoir si ce caractère qualitatif peut ou non être caractérisé de manière positive. Plusieurs options s'offrent au disjonctiviste. Il peut (i) soit rester agnostique concernant la nature de l'expérience hallucinatoire (ii) soit endosser une conception positive de celle-ci (iii) soit enfin défendre une conception purement négative de l'expérience hallucinatoire.

L'option (ii) peut prendre différentes formes. Plusieurs manières positives de concevoir les hallucinations sont en effet possibles et semble-t-il compatibles avec le disjonctivisme métaphysique, les suivantes par exemple :

(A) L'expérience hallucinatoire est identique à une saisie consciente par le sujet d'entités qui existent seulement dans son esprit de *S* (*sense-data*) mais qu'il peut prendre à tort pour des entités réelles (*i.e.* pour des entités existantes indépendamment de la perception qu'il en a).

(B) L'expérience hallucinatoire de *S* consiste en la saisie par le sujet d'objets « réels » inexistants, *i.e.* d'objets qui tout en ayant la propriété de ne pas exister n'en font pas moins partie de l'ameublement du monde.

(C) L'expérience hallucinatoire de *S* est une expérience dotée d'un certain contenu par lequel celle-ci *représente* une chose *X* comme existante et comme possédant certaines propriétés même si *X* n'existe pas dans le monde extérieur à *S*.

(C*) L'expérience hallucinatoire est identique au fait de croire faussement par le moyen des sens certaines choses au sujet du monde, ou d'être incliné à le faire (ou bien d'avoir la suppression d'une telle inclination).

Encore une fois, la liste n'est pas exhaustive. Ces conceptions de l'hallucination ne visent pas à décider la question de savoir s'il est légitime ou non *d'affirmer* que, dans l'hallucination, le sujet « perçoit » (dans le sens habituel de *percevoir*) quelque chose qui n'existe pas ou bien s'il « perçoit » quelque chose dans un autre sens de « percevoir » ou

³⁶³ Voir Fish [2008, 145]. Fish [2008, 145] distingue par ailleurs deux sortes d'hallucination quand on ne sait pas que notre expérience est hallucinatoire et quand on le sait.

encore dans un sens dérivé³⁶⁴. Quoiqu'intéressante cette question ne permet pas vraiment de dégager une caractérisation *positive* de l'hallucination, ce que les conceptions qui viennent d'être mentionnées visent justement à faire. Chacune de ces conceptions a ses difficultés. La conception (A) doit supposer l'existence d'entités *mentales*, voire qu'il existe pour les descriptions d'hallucinations un critère de correction et que ce critère aurait par ailleurs la particularité d'être privé (*i.e.* accessible uniquement par le sujet en proie à l'hallucination). Mais, l'idée d'un critère de correction qui serait « privé » n'a pas de sens, la possession et la maîtrise d'un critère de correct supposant l'appartenance à une communauté. Bien plus, il ne semble tout simplement pas y avoir pour les descriptions d'hallucinations de critère de correction. Ces descriptions peuvent certes être plus ou moins vagues ou précises, mais elles peuvent difficilement être dites vraies ou fausses quoique cela n'exclut pas que le sujet puisse *avoir l'impression* qu'il existe un critère de correction lorsqu'il décrit son expérience hallucinatoire³⁶⁵. La conception (C) de l'hallucination requiert, quant à elle, la plausibilité d'une interprétation intentionnaliste de l'expérience hallucinatoire³⁶⁶. Quant à la conception (C*), qui est une version extrême de (C), elle suppose la réduction peu plausible de l'expérience hallucinatoire à un état purement épistémique (*croire, être incliné à croire* etc.). Selon la conception (B), *il y a* dans le monde des objets qui n'existent pas et ce serait de tels objets que le sujet en proie aux hallucinations saisirait. (B) n'est pas sans attrait. Dans l'hallucination, ne sommes-nous pas enclins à penser qu'il y a bien *quelque chose* qu'on a halluciné lors même que cette chose ne se trouve nulle part ? Néanmoins, la conception de l'hallucination en termes de saisie d'objets inexistants n'est pas sans problèmes. On s'inquiétera certainement de savoir comment de telles entités peuvent avoir une identité, ou encore il est possible de les réidentifier à travers le temps. Si, pour reprendre le credo de Quine, il n'y a pas d'entité sans identité, comment une entité (un objet inexistant) pourrait-elle avoir une identité si, comme cela semble devoir être le cas, les propriétés que possèdent cette entité sont, tout comme cette entité, inexistantes (*i.e.* qu'elles n'existent que dans la

³⁶⁴ Pour une discussion de cette question, voir notamment Locke [1967, 17-19].

³⁶⁵ L'absence de critère de correction semble aussi valoir pour les descriptions de rêve. Par ailleurs, on pourrait imaginer des cas où un tel critère de correction existerait pour les descriptions d'hallucinations. Par exemple, on pourrait supposer que dans un futur plus ou moins proche, les scientifiques parviennent à observer l'activité neuronale des sujets ayant des hallucinations (comme c'est déjà le cas) et à transformer cette information de telle sorte qu'il soit littéralement possible d'enregistrer les expériences hallucinatoires (et pas seulement l'activation de certains neurones). On pourrait alors *vérifier* si la description fournie par le patient qui hallucine est bel et bien conforme à son expérience hallucinatoire. Si une telle chose devenait réalité, cela modifierait assez radicalement selon nous la conception que nous nous faisons de l'hallucination puisqu'on passerait alors d'une expérience dont il semble essentiel que sa description n'ait pas de critère de correction à une expérience dont la description admet un critère (publique) de correction.

³⁶⁶ Voir notamment Dretske [1995, 101-2] pour une défense de cette conception de l'hallucination.

conscience du sujet qui les saisit) ? Selon (B), en plus des objets qui existent, il y aurait des objets qui n'existent pas ou, si on veut, qui ont la propriété de ne pas exister. Mais, est-il vraiment plausible de postuler que le monde est non seulement peuplé d'objets qui existent, mais aussi d'objets réels qui n'existent pas ? Admettre « l'inflation ontologique » peut certes avoir des vertus : celle de fournir une certaine explication de l'expérience hallucinatoire ou encore, comme c'est souvent le cas chez les défenseurs de la théorie des objets inexistantes (intentionnellement), de permettre d'expliquer l'expérience esthétique d'entités fictives (Madame Bovary par exemple). Néanmoins, cela ne rend pas la postulation d'entités réelles inexistantes plausible pour autant. En effet, à la suite Anscombe [1965], on pourrait considérer que la question de l'existence ou de la non existence des objets de l'expérience hallucinatoire ne se pose en fait pas et qu'il est tout simplement absurde de vouloir la poser³⁶⁷. Lorsqu'on a une expérience hallucinatoire, ce qu'on a au plus c'est la possibilité de fournir de son expérience une description sous un certain mode, à savoir intentionnel. Si on peut légitimement dire « Je vois un rat rose qui traverse la pièce » lorsqu'on est en proie à une telle hallucination, cela ne signifie pas qu'il existe un rat rose quelque part qui a traversé la pièce comme le pense le défenseur des *sense-data* (conception (A)). Mais, cela ne signifie pas non plus qu'il y ait un *sens* à se demander « Existe-t-il quelque part *un rat rose qui a traversé la pièce* ? » comme le pense le défenseur des objets réels inexistantes. Au contraire, la question même de l'existence ou de la non existence des objets hallucinés ne semble tout simplement pas se poser, ce qu'on pourrait signaler en insérant des tirets lorsqu'on parle de « voir un rat-rose-qui-traverse-la-pièce ». Dire qu'on a vu un « rat-rose-qui-traverse-la-pièce », c'est simplement caractériser son expérience d'une certaine manière, à savoir intentionnellement. Qu'on puisse faire cela n'implique pas que l'expérience hallucinatoire ait réellement un contenu perceptif même s'il peut nous sembler qu'elle en ait un. En effet, comme le souligne Brewer [1999], dans le cas de l'hallucination, il n'y a au mieux qu'une « une reconnaissance apparente » qu'un contenu est entretenu. Certes, cette analyse de l'expérience hallucinatoire pourra à certains sembler insuffisante ou incomplète car elle ne semble n'être qu'une analyse grammaticale de l'hallucination³⁶⁸. En particulier, une telle analyse ne semble pas pouvoir expliquer que l'expérience hallucinatoire puisse être subjectivement indiscriminable d'une expérience perceptive véridique car, au moins selon certains, « seules des caractéristiques non grammaticales, des aspects de l'expérience

³⁶⁷ Voir *supra*. la section « Ya-t-il un problème de l'intentionnalité de la perception ? L'intentionnalité selon E. Anscombe » pour un exposé détaillé de la position d'Anscombe.

³⁶⁸ Pour cette objection, Johnston [2004, 160].

[hallucinatoire] elle-même peuvent faire cela »³⁶⁹.

Comme on vient de le voir, il existe une variété de conceptions positives de l'hallucination quoiqu'elles soient toutes discutables. Néanmoins, les détracteurs de la position disjonctive penseront qu'aucune conception de cette sorte n'est vraiment compatible avec la position disjonctive. La raison est la suivante. Supposons qu'il existe une caractérisation de l'expérience hallucinatoire (*Eh*) qui permet d'en décrire positivement la nature *F* (être une saisie de *sense-data*, être une certaine manière de se représenter le monde, *etc.*). Si *Eh* était subjectivement indiscrutable d'une expérience perceptive (véridique) *Ep*, alors on est en droit de penser que ce qui est réalisé en ayant *Eh* (une saisie de *sense-data*, une représentation du monde, *etc.*) a de fortes chances de se réaliser dans *Ep*. Comme on l'a vu, ce genre de raisonnement requiert en particulier d'adhérer à l'idée que si deux expériences sont subjectivement indiscrutable alors elles doivent relever d'un même type d'expériences, et/ou de souscrire à une compréhension « phénoménale » de la notion d'indiscrutable qu'on peut légitimement rejeter au profit d'une compréhension purement épistémique.

Néanmoins, afin d'éviter l'apparente difficulté qui vient d'être mentionnée, certains défenseurs importants du disjonctivisme métaphysique en sont venus à soutenir que « faute de mieux » le disjonctiviste doit en effet renoncer à fournir une caractérisation positive de l'expérience hallucinatoire (*Disjonctivisme négatif*)³⁷⁰. Mais, cela n'exclut pas selon eux qu'on puisse en fournir une conception négative et purement épistémique, l'expérience hallucinatoire étant alors comprise par contraste avec la perception³⁷¹. Selon cette conception :

Conception négative et épistémique de l'hallucination (CNE) : L'expérience hallucinatoire n'a d'autres propriétés positives que la propriété épistémique d'être (possiblement)

³⁶⁹ Johnston [2004, 161]. Johnston [2004, 165] propose, quant à lui, une explication de la similitude entre l'hallucination et l'expérience perceptive en termes de "profils sensibles" (*sensible profiles*) que ces deux types d'expériences sont censées pouvoir partager.

³⁷⁰ Martin [2004, 71-72].

³⁷¹ Martin [2004, 73]. Voir aussi Hinton [1973, 76]. Précisons néanmoins que Martin restreint cette conception purement négative des expériences hallucinatoires à celles qu'on suppose pouvoir être indiscrutable des cas de perception et qui résulteraient d'une reproduction des mêmes états cérébraux sur lesquelles les expériences perceptives surviennent.

indiscriminable d'une expérience perceptive véridique³⁷².

L'expérience hallucinatoire est ainsi conçue par rapport à l'expérience authentiquement perceptive et en termes purement épistémiques, en termes d'incapacité pour *S* de *savoir*, en ne considérant que son expérience seule, que c'est un cas d'hallucination et pas de perception. Cela n'implique certes pas que les hallucinations ne peuvent pas avoir une nature positive d'ordre neurologique par exemple, mais seulement qu'elles n'ont pas de nature *psychologique positive*³⁷³.

Néanmoins, (CNE) n'est pas sans difficultés. Une première est qu'une telle conception semble impliquer de rejeter l'idée que les expériences hallucinatoires possèdent un certain aspect qualitatif (ou « phénoménal »), et partant, qu'en un sens minimal, on peut dire d'elles que ce sont des expériences conscientes. Dans la perspective disjonctiviste métaphysique, la « conscience phénoménale » est en effet conçue de manière relationnelle. Cette relation étant absente dans le cas de l'hallucination, le disjonctiviste semble contraint de nier que les sujets en proie aux hallucinations sont, dans quel que sens que ce soit, des sujets *conscients* (même si on prend *conscience* dans un sens minimal et distinct de la conscience de soi)³⁷⁴. On pourra s'étonner que la différence entre l'expérience perceptive et l'expérience hallucinatoire soit à ce point radical³⁷⁵. Une autre difficulté d'une caractérisation purement négative et épistémique de l'hallucination est qu'elle ne semble pas permettre d'expliquer qu'on puisse acquérir une certaine connaissance au sujet de nos propres expériences hallucinatoires. Nous pouvons en effet savoir par exemple qu'une hallucination de tache rouge à *t*₀ est différente de l'expérience hallucinatoire d'une tache verte à *t*₁. La possibilité d'acquérir une telle connaissance n'implique-t-elle pas que l'expérience hallucinatoire doit avoir un certain aspect qualitatif substantiel auquel le sujet peut avoir accès « de manière réflexive » ? Or, s'il endosse (CNE), le disjonctiviste ne semble pas avoir les moyens d'expliquer la connaissance que chacun de nous pouvons avoir de nos expériences lorsque

³⁷² Voir Martin [2004, 82], [2004, 73-74], Hinton [1973, 145].

³⁷³ Sur ce point, Smith [2008, 202].

³⁷⁴ Martin [2004, 83]. En fait, comme le fait remarquer Martin [2004, 83], cela semble revenir à considérer que le sujet qui a une expérience hallucinatoire est tel un « zombie philosophique », celui-ci étant capable d'avoir un certain point de vue sur lui-même (conscience de soi), sur ses propres états mentaux conscients, quoiqu'il ne se trouve en réalité dans aucun de ces états.

³⁷⁵ Dans ce sens, on pourrait considérer que le disjonctiviste ne rend pas compte de la transition « sans heurt » qu'il semble devoir y avoir entre (i) avoir une expérience perceptive d'un chat blanc, (ii) avoir l'impression illusoire que le chat est noir (iii) et avoir une hallucination d'un chat noir. Pour cette critique, voir notamment Johnston [2004, 140]. Il faut semble-t-il expliquer de manière cohérente comment passer d'une expérience perceptive véridique à une expérience radicalement différente de celle-ci (l'hallucination). Pour cette objection, voir notamment Johnston [2004, 140] ; Valberg [1992, 97-98].

celles-ci sont hallucinatoires puisque ces expériences sont censées alors ne pas avoir de propriétés positives et substantielles³⁷⁶. D'autre part, sans conception positive de l'expérience hallucinatoire, peut-on expliquer par exemple que celle-ci soit parfois susceptible de nous faire *agir*, ou de nous faire croire certaines choses, voire de faire que nous sommes *justifiés* à entretenir ces croyances sur la base de nos expériences hallucinatoires ? Enfin, une autre difficulté importante de (CNE) est que les bêtes sont semblent-ils capables d'halluciner certaines choses lors même qu'elles ne possèdent pas la capacité de *savoir* quoi que ce soit puisqu'elles sont dépourvues de la capacité de faire des jugements³⁷⁷. Ainsi, l'expérience hallucinatoire ne peut pas semble-t-il être définie en termes purement épistémiques³⁷⁸. Néanmoins, comme le souligne Martin [2006, 385], l'objection des bêtes repose sur une certaine conception de l'introspection selon laquelle « l'introspection » nous donne accès à une réalité indépendante de la connaissance introspective que nous en avons, ou que nous pouvons en avoir (conception de l'introspection comme hypostase). Or, cette conception n'est pas sans difficultés. En effet, en détachant la supposée faculté par laquelle nous pouvons savoir que nous avons certaines expériences de ces expériences elles-mêmes, on est semble-t-il contraint de choisir entre l'un des membres de l'alternative suivante. Soit considérer que nos expériences peuvent être différentes de ce qu'elles nous semblent être. Soit considérer que l'introspection est un « super mécanisme » infaillible : la connaissance que nous avons de nos propres expériences serait infaillible car la source de cette connaissance, à savoir l'introspection, serait une faculté infaillible. Cependant, la première alternative est peu plausible car il ne semble tout simplement pas possible de spécifier une manière par laquelle la faculté introspective, à supposer qu'elle existe, produirait des croyances erronées. La distinction apparence/réalité ne peut en effet être faite lorsqu'il s'agit de nos propres expériences (comprises comme impressions) : ces dernières ne peuvent pas en effet paraître autrement qu'elles ne sont. Quant à la seconde alternative, elle revient à nous attribuer une « super » faculté infaillible

³⁷⁶ Dans la même veine, on pourrait objecter que (CNE) ne permet pas de comprendre que les expériences hallucinatoires puissent nous permettre d'acquérir certaines connaissances, par exemple la connaissance d'une nuance de couleur particulière que nous n'aurions jamais vue avant d'en avoir eu une hallucination. Pour cette objection, voir Johnston [2004], ce dernier défendant l'idée que même si l'expérience hallucinatoire ne fournit pas une « connaissance du monde » (une connaissance des particuliers), elle peut néanmoins nous permettre d'acquérir la « connaissance de *qualités* ».

³⁷⁷ Voir Siegel [2008] pour cette objection.

³⁷⁸ (CNE) semble aussi être un critère insuffisant pour avoir une hallucination car il existe semble-t-il des cas d'expériences qui ne sont ni sensorielles, ni hallucinatoires, quoique qu'ils pourraient être subjectivement indiscernables de la perception (rêve, suggestion sous hypnose). Voir Smith [2008, 182] pour cette objection. Pour une réponse, voir Martin [2006, 382].

soit qu'elle ne nous trompe jamais sur le caractère phénoménal de nos expériences, soit que le sujet ne puisse pas se tromper sur la question de savoir quand il utilise ou non cette faculté correctement. Contre la conception de l'introspection comme hypostase, on peut soutenir que « la perspective introspective » que nous possédons sur nos propres expériences n'est pas indépendante, détachable, de ces expériences elles-mêmes et donc de ce sur quoi elle porte (de son objet)³⁷⁹. Conçue de cette manière, la perspective que nous pouvons avoir sur nos propres expériences est *constitutive* de celles-ci. « L'introspection », à supposer qu'on veuille conserver le terme, ne serait donc pas quelque chose qui viendrait s'ajouter à l'aspect qualitatif ou phénoménal de nos expériences et qui nous permettrait de le saisir. A l'inverse, la « conscience phénoménale » elle-même (que les choses nous semblent perceptivement telles ou telles) exemplifie la conscience que nous avons de nos propres expériences (qu'il nous semble que les choses nous semblent perceptivement telles ou telles, cela étant indiscrutable d'un cas de perception)³⁸⁰. Certaines créatures, comme nous, sont capables de passer des jugements concernant le monde à des jugements qui portent sur leurs propres expériences, *i.e.* qu'elles sont capables d'articuler par la pensée (en utilisant notamment le langage) leur propre situation³⁸¹. A l'inverse, certaines autres créatures, les bêtes par exemple, ne sont pas conscientes d'elles-mêmes en ce sens. Cela ne les empêche pas d'avoir des expériences, notamment hallucinatoires, et donc un certain point de vue sur le monde et qu'il soit possible de que nous leur attribuions une telle perspective. En effet, la notion d'*expérience hallucinatoire* définie comme indiscrutable de la perception n'a pas à être comprise comme *indiscrutable par l'introspection* entendue comme « mécanisme », « organe » grâce auquel nous deviendrions conscients de nous-mêmes. Partant, on peut parfaitement attribuer des expériences hallucinatoires aux bêtes (au chien par exemple) sans supposer qu'elles soient conscientes d'elles-mêmes³⁸².

³⁷⁹ Martin [2006, 392-3].

³⁸⁰ La thèse est défendue par Martin [2006, 395].

³⁸¹ Martin [2006, 373].

³⁸² Martin [2006, 395].

CONCLUSION

De manière générale, nous concluons que les théories conjonctives de la perception (théorie des sense-data, théorie adverbiale, théories représentationnelles) ont certainement un avantage sur le disjonctivisme métaphysique. Ces théories peuvent en effet sans difficultés proposer une conception positive des illusions et des hallucinations. A l'inverse, adopter le disjonctivisme métaphysique semble rendre le statut des illusions instable et empêcher toute conception *positive* de l'expérience hallucinatoire. Or, une conception purement négative de l'hallucination semble, quant à elle, difficilement plausible. De ce point de vue, les anti-disjonctivistes pourraient souligner que même qu'il est vrai que le disjonctivisme métaphysique propose une conception de l'expérience perceptive proche de celle du sens commun (qu'on appelle cela du « réalisme naturel » Putnam [1999], ou du « réalisme naïf » comme Martin [2006]), reste qu'il n'a pas les moyens de proposer autre chose qu'une conception contre-intuitive de l'expérience hallucinatoire.

Cependant, le problème consiste à savoir si l'échec probable du disjonctivisme métaphysique pour rendre compte des cas illusoire et hallucinatoires est suffisant pour le réfuter. On peut penser que non. En effet, en quoi ce possible échec du disjonctivisme prouverait-il que l'expérience perceptive n'a pas à être conçue de manière essentiellement relationnelle, ou encore que l'expérience perceptive et l'expérience hallucinatoire partageraient une nature commune fondamentale ? On peut en effet ici distinguer deux questions : (1) Le disjonctivisme métaphysique peut-il fournir une conception plausible des expériences non-véridiques qui soit compatible avec le rejet de l'hypothèse du type commun ? (2) Le doit-il ? Comme on vient de le voir, le disjonctivisme peut avoir certaines difficultés à fournir une caractérisation plausible des cas d'expériences non véridiques, en particulier de l'hallucination. Néanmoins, on pourrait aussi considérer qu'en soi il n'a pas à le faire. Après tout, la thèse disjonctiviste (métaphysique) ne vise pas tant à clarifier la nature des expériences illusoire et hallucinatoires qu'à disjoindre les cas de perception des cas qui n'en sont pas réellement afin d'éviter de faire « une théorie des exceptions ». Le disjonctivisme métaphysique peut ainsi semble-t-il rester une conception correcte de la perception, ou du moins plausible, lors même qu'une caractérisation substantielle (quelle qu'elle soit) des expériences illusoire et hallucinatoires ne serait pas proposée. Ce qui compte aux yeux du disjonctiviste est que la disjonction perception/illusion, hallucination soit tenue pour primitive. D'un autre point de vue, sans une conception des expériences non-

véridiques, la position disjonctive pourra sembler « incomplète ». Par exemple, il n'est pas suffisant de caractériser les cas d'expériences hallucinatoires comme des cas dans lesquelles le sujet n'est pas en contact avec une réalité indépendante de lui quoiqu'il puisse en avoir l'impression. Finalement, on peut penser que le problème de la conception de l'expérience hallucinatoire, et plus généralement des expériences non-véridiques, est plus un défi à relever pour quiconque voudrait développer le disjonctivisme métaphysique de la perception qu'une objection décisive à cette position.

2-3-4 L'ARGUMENT CAUSAL (LE RETOUR), REDONDANCE EXPLICATIVE ET DISJONCTIVISME MODERE

2-3 -4-(A) L'ARGUMENT DES HALLUCINATIONS INDUITES

Le disjonctivisme métaphysique comme nous l'avons vu n'est pas incompatible avec l'idée que la perception requiert que certains processus causaux se produisent quoiqu'il soit peut-être incompatible avec l'idée d'une analyse causale de la perception. La position disjonctive s'accommode en effet difficilement avec une certaine image causale de l'expérience perceptive. Une objection à la position disjonctive est qu'après tout il n'est pas inconcevable qu'une expérience sensorielle ait les mêmes causes « proches », notamment cérébrales, qu'une expérience perceptive véridique. Si tel était le cas, et en vertu de certains principes subalternes (notamment celui selon lequel « les mêmes causes proches produisent les mêmes effets »), on peut s'attendre à ce que les deux expériences soient de la même sorte *F*. L'argument peut être formulé comme suit :

*Argument causal des hallucinations induites*³⁸³

(P1) Par hypothèse, une expérience perceptive et une expérience hallucinatoire indiscrutable de cette expérience pourraient partager les mêmes causes proches (causes neuronales).

(P2) Des causes proches similaires produisent les mêmes effets.

Ou bien (P2)* Les expériences perceptives surviennent localement sur les états

³⁸³ Pour cet argument, voir notamment Robinson [1994, 151 sq.], Martin [2004, 54, 58-62].

neuronaux. Si S est dans le même état cérébral (ce qui peut être le cas lorsqu'il voit réellement un X et lorsqu'il a une simple hallucination de X) alors S est dans le même état mental. (Survenance locale des états mentaux perceptifs).

(C1) Partant, une expérience perceptive et une expérience hallucinatoire ayant les mêmes causes proches sont de la même sorte F . Le disjonctivisme métaphysique est donc faux.

L'argument ne présuppose pas la fausseté de l'hypothèse selon laquelle l'expérience (authentiquement) perceptive et celle qui lui correspond mais qui résulte d'une manipulation cérébrale ne sont pas de la même sorte *fondamentale*³⁸⁴. L'argument ci-dessus cherche à établir que l'expérience perceptive enveloppe un aspect indépendant du monde et de l'action causale de celui-ci sur le sujet, aspect que cette expérience partage avec l'expérience hallucinatoire qui est causée par les mêmes causes cérébrales. Contrairement à l'hypothèse disjonctiviste, ces deux types d'expériences relèveraient, d'une manière ou d'une autre, de la même sorte d'expérience F : une expérience perceptive et une expérience hallucinatoire ayant les mêmes causes proches (cérébrales) ne formeraient donc pas deux sortes d'expériences parfaitement distinctes. En fait, ce que montre l'argument est que le disjonctivisme métaphysique est en apparence incompatible avec la combinaison des deux thèses suivantes :

« Thèse naturaliste » : Comme les autres états dans le monde physique, les expériences sensorielles sont soumis à l'ordre causal.

Thèse de la non dépendance : Une expérience perceptive aurait pu se produire lors même que l'objet putatif de cette expérience n'aurait pas été présent³⁸⁵.

Prises ensembles, ces deux thèses impliquent en effet que ce qu'il conviendrait d'appeler « l'expérience sensorielle » serait suffisante, au moins en partie, pour expliquer la nature de l'expérience perceptive. De manière générale, ce qui est vrai de l'expérience hallucinatoire, celle-ci n'étant pas évidemment pas une relation à une réalité indépendante, serait aussi vrai de l'expérience perceptive. Partant, contrairement à ce que soutient le disjonctivisme

³⁸⁴ Le point est souligné par Martin [2004, 54].

³⁸⁵ Martin [2004, 39-40].

métaphysique, la perception ne serait pas essentiellement une relation entre des sujets et une réalité indépendante de nous³⁸⁶.

Que répondre à l'argument exposé plus haut contre le disjonctivisme (métaphysique) ? L'argument des expériences hallucinatoires induites assume une image causale et internaliste de la perception. De ce point de vue, une première stratégie pourrait consister à rejeter tout simplement la thèse naturaliste. Il s'agirait alors de rejeter l'idée que les expériences perceptives sont *causées* par le monde. Néanmoins, cette stratégie peut paraître tout à fait extrême. S'il est bien vrai que les *objets* de l'expérience perceptive ne sont pas causés par le monde (contrairement à ce que soutient le défenseur de la théorie des *sense-data*), il semble cependant invraisemblable que dans la perception nous ne soyons pas affectés causalement par le monde. Certes, le problème se pose pour les disjonctivistes de montrer qu'une conception relationnelle de l'expérience perceptive n'est pas incompatible avec l'idée de causalité³⁸⁷. Des auteurs, comme Putnam [1994], entendent rejeter, ou plutôt abandonner, toute image causale de la perception, celle-ci selon Putnam impliquant une forme critiquable d'internalisme de la perception. Cependant, une autre option, moins forte que la précédente, est envisageable.

En effet, une réponse plus judicieuse passe par la remise en cause et le rejet de la thèse de la non dépendance selon laquelle une expérience perceptive aurait pu se produire lors même que l'objet putatif de cette expérience n'aurait pas été présent³⁸⁸. Cette thèse suppose en effet la validité du principe selon lequel les mêmes causes (états cérébraux) produisent les mêmes effets (états mentaux) (prémisse P2). Néanmoins, ce principe pourrait être rejeté³⁸⁹. Deuxièmement, la thèse de la non-dépendance s'appuie sur l'idée que les états mentaux perceptifs « surviennent *localement* » sur les états cérébraux, *i.e.* que les états mentaux (authentiquement) perceptifs *M* seraient complètement déterminés par les états cérébraux, *C*, sur lesquelles ils surviennent (prémisse P2*). Examinons ce point plus en détails.

³⁸⁶ Martin [2004, 41-2]. Remarquons que le problème n'est pas lié à la conception des expériences non-véridiques. Lors même qu'on affirmerait par exemple que dans l'hallucination, *rien* n'est perçu, cela ne changerait rien au fait que la thèse disjonctive semble incompatible avec la conjonction de la « thèse naturaliste » et la « thèse de la non dépendance ».

³⁸⁷ A ce sujet, voir *supra*. « Disjonctivisme et analyse causale de la perception ».

³⁸⁸ Martin [2004, 43].

³⁸⁹ Voir Pitcher [1971, 50 sq.] pour une discussion critique de ce principe.

La notion de *survenance*, appliquée aux états mentaux perceptifs, signifie qu'il y a un rapport de *dépendance* et de *covariation* entre les états physiques et les états mentaux perceptifs quoique ces derniers ne soient pas réductibles aux premiers. L'idée que les états mentaux perceptifs surviennent sur les états cérébraux s'oppose à l'idée d'une *identité* entre ces deux types d'états (« matérialisme réductionniste »), mais aussi à l'idée que les états mentaux perceptifs seraient parfaitement indépendants des états cérébraux (« dualisme cartésien »)³⁹⁰. Néanmoins, la survenance des états mentaux perceptifs sur les états physiques peut être conçue de manière *locale (étroite)* ou globale (ou large) :

Survenance locale ou étroite des états mentaux perceptifs : Comprise de manière étroite, la survenance implique que deux individus qui se trouvent dans les mêmes états cérébraux sont dans le même type d'état mental (prémisse P2* de l'argument des hallucinations induites).

En d'autres termes, les états cérébraux seraient une condition nécessaire et *suffisante* à la survenue des états mentaux perceptifs. Par suite, des critères externes tels que l'état du monde ne seraient pas requis pour caractériser de manière fondamentale les états mentaux perceptifs. Néanmoins, la seule justification ici de l'idée d'une survenance locale des expériences perceptives sur les états cérébraux semble être son acceptation tacite³⁹¹. Certes, il est vrai qu'il est désormais possible de stimuler en laboratoire le cerveau de certains individus de telle sorte que ceux-ci aient certaines expériences visuels ou auditives qu'ils sont susceptibles de décrire dans les mêmes termes que ceux que nous utilisons pour décrire les cas de perception ordinaire, par exemple « Je vois maintenant une scène d'opéra », « J'entends désormais un chœur chanté »³⁹². Mais, cela prouve-t-il que l'activité neurale est une condition nécessaire et *suffisante* pour voir une scène d'opéra et entendre un chœur

³⁹⁰ Nous passons ici sous silence l'idée improbable selon laquelle « percevoir » (voir, entendre *etc.*) *signifierait* « être dans un certain état neuronal ». Si c'était le cas, personne ne pourrait attribuer aux autres ou à soi-même des expériences perceptives en affirmant par exemple « J'ai vu un oiseau passer, l'as tu vu ? ».

³⁹¹ Voir Fish [2009, 121] pour ce diagnostic.

³⁹² C'est ce que montrent notamment les expériences menées par le neurologue canadien Penfield. Voir Penfield and Perot [1963] pour une retranscription des descriptions d'expériences visuelles ou auditives qu'on fournit les patients (épileptiques en l'occurrence) après que Penfield ait soumis leur cerveau à certaines stimulations. Sacks [2007] a récemment rapporté de nombreuses et intéressantes descriptions faites par des individus sujets à des expériences musicales hallucinatoires dans leur vie ordinaire, ces descriptions étant souvent très élaborées. Voir aussi l'épigraphe du présent ouvrage.

chanter lorsqu'on assiste à un opéra comme certains le pensent ?³⁹³ Non. Tout au plus, cela montre que dans certaines conditions spéciales (en laboratoire), il est possible de produire chez des patients certains types d'expériences qu'ils peuvent décrire de la même manière qu'ils décriraient certaines de leurs expériences (authentiquement) perceptives³⁹⁴. Un patient pourrait affirmer « Hier, un neurologue m'a fait halluciner une boîte bleue en stimulant mon cortex cérébral ». La distinction entre *voir* une boîte bleue et en avoir une simple hallucination serait maintenue. Il est vrai que ce patient pourrait aussi affirmer « Hier, un neurologue m'a fait voir une boîte bleue en stimulant mon cortex cérébral ». Mais, de la même manière, il pourrait affirmer « Dans mon rêve, j'ai vu une boîte bleue ». Est-ce que cela prouve que *voir une boîte bleue en rêve* et en *voir réellement une* sont un seul et même type d'expérience ? Bien sûr que non.

La thèse de la non dépendance de l'expérience perceptive vis-à-vis de son objet (le monde) peut donc être rejetée, ce qu'est enclin de faire le disjonctiviste métaphysique³⁹⁵. Tout en maintenant une certaine image causale de la perception, on peut ainsi éviter la conclusion de l'argument des hallucinations induites : ce qui est causé dans un cas est un état non relationnel (une hallucination) alors que dans l'autre c'est un état relationnel (une expérience perceptive). Reconnaître que le monde cause les expériences perceptives *via* certaines aires du cerveau n'est en rien incompatible avec l'idée que ces expériences sont fondamentalement autant de manières d'être en relation avec certaines entités du monde. Le disjonctiviste métaphysique rend ces deux thèses compatibles en se fondant sur l'idée d'une survenance globale des états mentaux perceptifs sur les états cérébraux :

Survenance globale des états mentaux perceptifs : Cette survenance implique que deux individus dans des états cérébraux identiques peuvent être dans des types d'états mentaux distincts. En particulier, il est possible que deux individus soient dans des états physiques similaires quoique l'un soit dans un état mental perceptif et l'autre dans un état mental non perceptif (par exemple hallucinatoire)³⁹⁶.

³⁹³ C'est le cas par exemple de Hirst [1978, 388] ; Broad [1952, 10]. Pour une discussion, voir notamment Foster [2000, 23 sq.].

³⁹⁴ Voir Fish [2009, 125] sur ce point.

³⁹⁵ En réalité, on pourrait même penser comme Martin [2006] que la seule forme plausible et viable de disjonctivisme métaphysique au sujet de la perception passe par le rejet de la thèse de la non dépendance.

³⁹⁶ Voir Johnston [2004, 166] pour cette formulation, même si lui-même n'endosse pas le disjonctivisme métaphysique de la perception.

Selon le disjonctiviste métaphysique, les états mentaux perceptifs sont individués de manière externe³⁹⁷. A l'inverse, les expériences hallucinatoires surviennent, quant à elles, uniquement sur ce qui est interne au sujet (ses états cérébraux)³⁹⁸. La possibilité qu'on certaines expériences de survenir sur des facteurs purement internes du sujet qui a ces expériences ne vaut pas pour les expériences perceptives selon le disjonctiviste métaphysique. Le fait que ce soit le cas ou non que *p* par exemple permet de décider la question de savoir si *S* a *perçu* ou non que *p*. Ainsi, les états mentaux (authentiquement) perceptifs ne surviennent pas uniquement sur les états internes, plus précisément cérébraux, du sujet qui perçoit. Certains éléments externes, tel que l'état du monde, sont essentiels pour l'individuation des expériences perceptives. En défendant la survenance globale des expériences perceptives, le disjonctiviste métaphysique endosse ainsi une forme robuste d'externalisme de la perception puisque non seulement *ce qui est perçu* est le monde (et pas des entités dans l'esprit du sujet par exemple), mais les expériences perceptives *elles-mêmes* sont individuées selon des critères externes au sujet qui perçoit³⁹⁹. De ce point de vue, contrairement à ce que suggère l'argument des hallucinations induites, reconnaître que les expériences perceptives sont soumises à l'ordre causal (« thèse naturaliste ») tout en affirmant qu'elles sont fondamentalement différentes des expériences hallucinatoires ne constitue pas un problème insoluble pour le disjonctiviste métaphysique ou une position intenable pourvu qu'on rejette la thèse de la non dépendance de la perception.

2-3-4-(B) DISJONCTIVISME MODERE ET REDONDANCE EXPLICATIVE

Le disjonctiviste métaphysique admet que l'expérience perceptive et l'expérience hallucinatoire indiscriminable correspondante peuvent tomber sous la même description « Il semble à *S* que *p* », mais il rejette l'idée que ces deux expériences seraient de la même sorte

³⁹⁷ Voir en particulier Putnam [1994, 489], celui-ci soutenant la non réductibilité des capacités perceptives à des états du cerveau. En effet, selon Putnam [1999, 169-170], les capacités perceptives sont des « world-involving capacities ». A ses yeux, identifier la perception à un état interne et physique du sujet revient à ressusciter le spectre de la conception cartésienne de l'esprit en lui donnant certes une tournure matérialiste (Putnam [1999, 101] qualifie cette position de « Cartesian *cum* materialist » conception de l'esprit).

³⁹⁸ Voir Johnston [2004, 167].

³⁹⁹ Pour une défense de l'externalisme du mental, voir notamment Burge [1979] dont les réflexions font écho à celles de Putnam [1975].

F d'un point de vue métaphysique. L'argument anti-disjonctiviste mentionné plus haut cherchait à montrer le contraire en s'appuyant sur l'idée que l'expérience perceptive est soumise à l'ordre causal. Comme on l'a vu, l'argument est contestable. Néanmoins, nous aimerions ici suggérer que (i) cet argument pourrait incliner le disjonctiviste à modérer sa propre position (ii) mais que ceux qui adopteraient cette stratégie seraient confrontés, tout comme les défenseurs de l'analyse conjonctive de la perception, à une difficulté importante à savoir celle de la *redondance explicative*.

La conclusion (C1) de l'argument anti-disjonctiviste des hallucinations induites était qu'une expérience perceptive F^* et une expérience hallucinatoire ayant les mêmes causes proches sont de la même sorte F . Ceux qui endossent une forme ou une autre d'analyse conjonctive de la perception ajouteront qu'être F pour cette expérience perceptive est ce qui la caractérise de manière fondamentale, le fait que cette expérience nous relie au monde n'étant alors considéré que comme un aspect accidentel, inessentielle de celle-ci. Mais, une version modérée de la position disjonctive pourrait aussi accepter la conclusion (C1). Il s'agirait alors de concéder que l'expérience perceptive peut être de la même sorte F que l'expérience hallucinatoire correspondante tout en insistant sur l'idée que l'expérience (authentiquement) perceptive est néanmoins fondamentalement F^* , *i.e.* une relation entre un sujet et certains aspects du monde (contrairement à l'hallucination correspondante qui elle est fondamentalement F). L'idée qu'une expérience perceptive d'arbre par exemple et qu'une expérience hallucinatoire indiscernable ayant les mêmes causes neurologiques proches sont de la même sorte F peut certes être comprise de deux manières différentes :

- (A) Lorsque S perçoit (réellement) l'arbre, deux événements se produisent : d'une part, un état authentiquement perceptif F^* (celui-ci ne se produisant pas dans l'expérience produite par stimulation cérébrale) et, d'autre part, un événement purement « expérientiel » F (celui-ci pouvant se produire lors d'une hypothétique expérience causée par stimulation cérébrale)⁴⁰⁰.
- (B) Lorsque S perçoit (réellement) l'arbre, un événement unique se produit, mais celui-ci peut être décrit de deux manières différentes : d'une part, comme événement fondamentalement perceptif (F^*) ne pouvant se produire que lorsque S perçoit

⁴⁰⁰ Martin [2004, 59].

réellement l'arbre et, d'autre part, comme une sorte d'événement mental psychologique F qui aurait pu être produit par des causes proches similaires (ici neuronales) à celles qui produisent l'expérience perceptive authentique d'arbre⁴⁰¹.

Quelle que soit l'interprétation endossée, il serait alors possible pour le disjonctiviste de soutenir à *la fois* (i) que l'expérience perceptive et l'expérience hallucinatoire ayant les mêmes causes neuropsychologiques proches ne relèvent pas de la même sorte fondamentale F^* ; (ii) mais que cela ne les empêche pas pour autant d'avoir quelque chose en commun, à savoir d'être de la sorte F (quoique seule l'expérience hallucinatoire le soit de manière fondamentale). C'est là si on veut une forme « modérée » et « conciliante » de disjonctivisme de la perception. L'avantage de cette position est qu'elle permettrait au disjonctiviste de maintenir sa propre position (*les authentiques cas de perception ne sont pas de la même sorte fondamentale, F^* , que les cas illusoire et hallucinatoires*) tout en se donnant les moyens de fournir une caractérisation positive des cas d'expérience sensorielle non véridique (illusion, hallucination).

Cependant, l'idée que l'expérience perceptive et l'expérience hallucinatoire seraient de la même sorte F pose la difficulté suivante : cette idée rend l'aspect fondamental que la perception est la seule à posséder *redondant dans l'explication de la nature de la perception et de ses possibles effets*⁴⁰². Si la perception enveloppe un élément de type F et que cet élément fournit dans le cas de l'expérience hallucinatoire une caractérisation fondamentale de cette expérience, on ne voit pas pourquoi être F ne fournirait pas une caractérisation tout aussi fondamentale de l'expérience perceptive où il est censé se produire⁴⁰³. Mentionner que la perception nous met de plus en contact avec le monde, ses objets et ses propriétés, semble alors tout à fait superflu. Or, cela ne semble justement pas être le cas.

On peut présenter l'argument de la manière suivante :

(1) Une expérience perceptive et une expérience hallucinatoire indiscrutable ayant les mêmes causes proches sont de la même sorte F . (Hypothèse)

⁴⁰¹ Martin [2004, 60].

⁴⁰² Martin [2004, 59].

⁴⁰³ Martin [2004, 59]. Pour le dire autrement, on ne voit pas comment il serait possible qu'une expérience soit fondamentalement F , et qu'une autre expérience le soit aussi mais sans l'être de manière fondamentale.

- (2) L'expérience perceptive est par ailleurs fondamentalement F^* , à savoir une relation entre des individus et le monde (Réalisme naïf ou Disjonctivisme métaphysique).
- (3) Dire que la perception et l'hallucination sont de la même sorte F (*i.e.* (1)) implique qu'être F est suffisant pour expliquer certains phénomènes liés à l'expérience perceptive et à l'expérience hallucinatoire (par exemple l'action), ce qui rend le recours à F^* redondant d'un point de vue explicatif.
- (4) Or, dire que la perception est aussi de la sorte F^* , à savoir une relation entre des individus et le monde, n'est pas redondant d'un point de vue explicatif.
- (5) Par conséquent, (1) est faux.

Concéder que la perception et l'hallucination indiscriminable partageant les mêmes causes proches tombent sous la même sorte F implique d'admettre l'occurrence dans la perception de l'événement F . Certes, cela ne nous force pas à soutenir que cette occurrence constitue une caractérisation fondamentale de l'expérience perceptive, cette dernière étant fondamentalement F^* . Néanmoins, on peut penser que F n'en masque pas moins alors le pouvoir explicatif de F^* : il rend le recours à F^* redondant lorsqu'il s'agit d'expliquer certaines conséquences qui peuvent découler causalement de la perception du monde, notamment la production de certains jugements ou encore l'accomplissement de certaines actions (Prémisse 3)⁴⁰⁴. Comme le dit Martin [2004, 63], il ne semble pas possible d'accepter à la fois que l'expérience perceptive et l'expérience hallucinatoire qui partage (hypothétiquement) les mêmes causes proches aient en commun la propriété F tout en attribuant un rôle distinctif à l'expérience perceptive dans l'explication des conséquences qui peuvent causalement s'en suivre d'elle. En effet, si une personne croit qu'il y a un oiseau dans l'arbre par exemple, cela ne serait pas *parce* qu'elle est véritablement en contact perceptif avec l'oiseau dans l'arbre. Ce qui expliquerait sa croyance, ce serait plutôt le fait que cette personne est dans un certain état perceptif interne de type F , à savoir qu'il lui semble qu'il y a un oiseau dans l'arbre, cet état F pouvant par hypothèse se produire en l'absence de l'oiseau. Or, cela revient à masquer le pouvoir explicatif du fait d'être en contact visuel avec l'oiseau dans l'arbre (*i.e.* d'être F^* pour cette expérience) pour rendre compte de l'acquisition de cette croyance.

Cependant, le problème est qu'on peut difficilement se passer complètement de l'idée que la perception (conçue comme relation essentielle au monde) a un rôle explicatif à

⁴⁰⁴ Martin [2004, 61-2].

jouer : certaines conséquences de la perception ne peuvent en effet être expliquées autrement qu'en faisant référence au fait d'être réellement en contact avec le monde. La pensée indexicale ou « singulière », *i.e.* la capacité d'avoir des pensées au sujet des choses qui nous entourent dans une situation contextuelle donnée, n'est possible que si certains termes que nous utilisons pour exprimer ce type de pensée font référence aux objets eux-mêmes qui nous entourent dans un contexte donné (Conception relationnelle de la pensée singulière). Par exemple, le terme indexical « Ceci » dans l'énoncé « Ceci me paraît rouge » doit référer une chose qui se trouve dans le champ de vision de *S* pour que *S* puisse entretenir la pensée *ceci est rouge*. Or, cela n'est possible que si la perception nous met effectivement en relation avec le monde qui nous entoure⁴⁰⁵. Inversement, une expérience hallucinoire indiscrutable qui partagerait avec la perception les mêmes causes neuronales ne nous permettrait pas d'entretenir la pensée singulière « Ceci est rouge ». De la même manière, la perception conçue comme relation perceptive avec monde permet aussi de fournir une certaine explication de nos actions. Ce qui explique par exemple que Paul a été capable de saisir la tasse à café qui se trouvait devant lui, c'est qu'il l'a vue. Si son expérience visuelle n'avait été en réalité qu'une simple hallucination de tasse alors son action de saisir la tasse aurait eu une toute autre explication, à savoir une explication qui ne fait pas intervenir l'état du monde pour rendre compte de l'action de Paul⁴⁰⁶. Bref, expliquer les conséquences (possibles) de la perception en faisant référence à la nature fondamentale de la perception (F^*) est crucial et non redondant (point 4)⁴⁰⁷. Et, si c'est le cas, alors l'expérience perceptive ne peut pas être la même sorte d'expérience F que l'expérience hallucinoire indiscrutable ayant des causes « proches » similaires (non (1)).

⁴⁰⁵ Voir notamment Martin [2004, 63]. Campbell [2002] développe à partir de ce point un argument en faveur du disjonctivisme métaphysique de la perception. Selon cet argument, seule une conception essentiellement relationnelle de la perception peut fournir une explication plausible de la possibilité de la pensée indexicale. Pour une contestation de ce diagnostic de Campbell, voir notamment Millar [2008]. Pour une présentation générale et en français du problème la pensée indexicale, voir notamment Recanati [2008, chap. 10]. Comme le note par ailleurs Recanati [2008, 209-210] à la suite d'Anscombe, toute pensée indexicale ne suppose pas toujours que nous percevions le monde pour avoir ce type de pensée. Par exemple, quelqu'un pourrait parfaitement entretenir la pensée « Cette situation est angoissante » lors même que l'ensemble de son corps est anesthésié de manière locale.

⁴⁰⁶ Sur ce point, voir notamment Martin [2004, 64].

⁴⁰⁷ Selon Martin, si l'expérience perceptive et l'hallucination ne relèvent pas de la même sorte F , elles partagent néanmoins la propriété d'être indiscrutable d'un cas de perception véridique, G . Un problème de cette suggestion est qu'on peut se demander si cette propriété G partagée par les deux expériences ne masque pas tout autant le pouvoir explicatif de F^* (*cf.* Soteriau [2009, 21] pour cette objection). Une manière de répondre pour le disjonctiviste consiste à soutenir que, dans les cas de perception, le pouvoir explicatif de la propriété G dépend de ce que l'expérience est alors un cas authentique de perception (et donc de F^*). Partant, le fait pour une expérience perceptive d'être indiscrutable d'elle-même (*i.e.* de posséder G) ne rend pas moins crucial le recours à la propriété F^* dans l'explication des conséquences possibles de cette expérience.

CONCLUSION

Des auteurs comme Putnam [1994] appellent de leurs vœux au retour à une forme de naïveté en philosophie de la perception. Si un tel programme est viable, il convient de montrer en quoi les conceptions qui s'écartent de notre conception naturelle et intuitive de la perception ne sont pas satisfaisantes, soit que ces conceptions sont confrontées à d'importantes difficultés internes, soit qu'elles ne rendent pas compte de certains aspects de la perception qui semble-t-il en font sa spécificité. Concernant ce dernier point, nous avons soutenu en particulier que l'expérience perceptive était une manière d'être en contact à la fois direct et non représentationnel avec le monde tel qu'il est en lui-même. Contrairement aux autres capacités par lesquelles nous pouvons nous faire une représentation du monde (la croyance, l'imagination *etc.*), la perception semble ne pas être de nature représentationnelle. Elle semble au contraire être un moyen par lequel certains êtres peuvent être en contact cognitif ou en *acquaintance* avec la réalité qui les entoure. C'est sur cette spécificité de la perception relativement aux capacités ou états représentationnels que le disjonctiviste métaphysique insiste.

Comme on l'a vu, il existe trois manières différentes de contester cette spécificité, ou de la passer sous silence. L'intentionaliste propose un rapprochement plus ou moins fort entre la perception et la croyance et soutient que la réalité cause plutôt dans les sujets percevant des expériences qui représentent le monde d'une certaine manière. L'adverbialiste au contraire n'admet qu'un rapport causal entre le monde et la perception que nous en avons. Quant au défenseur de la théorie des *sense-data*, s'il reconnaît avec justesse que les expériences perceptives permettent de saisir ou d'être en *acquaintance* avec certains objets ou propriétés, son erreur consiste néanmoins à penser que les entités qu'on saisit dans la perception doivent être internes aux individus qui perçoivent et dépendantes de la perception que ceux-ci en ont. A l'inverse, nous avons défendu une conception de la perception selon laquelle les expériences perceptives sont essentiellement des relations entre des individus et des aspects du monde. Dans cette conception de la perception que nous avons nommée « disjonctivisme métaphysique », on considère en effet que certains aspects du monde (objets, fait, propriétés *etc.*) sont susceptibles de constituer des éléments des expériences sensorielles elles-mêmes. On résiste alors au désir de fournir une analyse uniforme des cas de perception avec ceux qui n'en sont qu'en apparence (illusions,

hallucinations). Toute conception de la perception qui cède à ce désir se trouve alors condamnée. Du point de vue disjonctiviste (métaphysique), les conceptions de la perception faites en termes intentionaliste, adverbialistes ou en termes de sense-data ratent pour ainsi dire ce qui constitue l'essence de la perception. Qu'ils le veuillent ou non, les défenseurs de ces conceptions doivent, d'une manière ou d'une autre, rendre compte du fait qu'en apparence au moins les expériences perceptives semblent nous mettre en contact direct et non représentationnel avec le monde. Or, dans une perspective non disjonctive (métaphysique) de la perception, pour expliquer cette phénoménologie de la perception, on est contraint de postuler l'existence de certaines propriétés spéciales que posséderait l'expérience perceptive (des propriétés subjectives dépendantes de la perception qu'on en a, des propriétés intentionnelles), cela étant censé expliquer l'apparente phénoménologie de la perception - ou bien, on est contraint d'abandonner un tel projet explicatif et on considère alors que l'expérience perceptive ne possède au mieux que des propriétés intrinsèques non représentationnelles (*qualia*). Le disjonctiviste métaphysique de la perception propose, quant à lui, une lecture bien moins coûteuse de la métaphysique de l'expérience perceptive. Selon lui, la phénoménologie de l'expérience perceptive est liée de manière essentielle à comment les choses sont dans la réalité. Il est ainsi inutile selon le disjonctiviste de postuler d'autres propriétés que celles que possède le monde environnant pour d'expliquer le caractère phénoménal de l'expérience perceptive. Et, de ce point de vue, la défense du disjonctivisme en philosophie de la perception s'accompagne d'une certaine modestie philosophique

PARTIE II

LE MONDE SANS « COULEURS » ?

ANTI-REALISME ET AUSTERITE

METAPHYSIQUE

INTRODUCTION : LA METAPHYSIQUE ET SA POSSIBILITE

La forme d'externalisme de la perception défendue dans le chapitre précédent sous le nom de « disjonctivisme métaphysique » suppose l'adoption d'une forme robuste de réalisme ontologique. Selon ce dernier, il existe un monde qui possède certaines propriétés (ou une certaine structure) indépendamment de la saisie cognitive qu'on peut en avoir (par la perception, la pensée, *etc.*). A notre avis, l'externalisme des états mentaux perceptifs, tel qu'il est développé précédemment, suppose que la thèse du réalisme ontologique soit correcte car l'expérience perceptive peut difficilement être conçue comme une relation entre des individus et certaines propriétés du monde si ce dernier n'est tout simplement pas susceptible de posséder de telles propriétés. Tous les défenseurs du disjonctivisme métaphysique de la perception ne sont cependant pas prêts à admettre qu'il existe un lien, même étroit, entre la métaphysique de l'expérience perceptive défendue par les disjonctivistes et l'interrogation ontologique sur les propriétés du monde⁴⁰⁸. Mais, comment l'expérience perceptive pourrait-elle véritablement être une relation entre un sujet et une propriété externe *F* comme l'affirme le disjonctiviste si le monde lui-même ne peut en aucun cas posséder la propriété en question ? Selon nous, la viabilité et un développement plus complet de la conception disjonctive métaphysique de la perception requiert à l'inverse une défense du réalisme ontologique ou, au minimum, de fournir des raisons de penser que les objections traditionnellement invoquées contre cette forme de réalisme ne sont pas valables, ou du moins qu'elles ne sont pas décisives.

Lorsqu'elle porte sur le monde, la métaphysique s'occupe essentiellement de deux questions : (i) celle de savoir ce qui existe (*i.e.* ce qu'il y a) (ii) et celle qui consiste à

⁴⁰⁸ Lors qu'un entretien privé avec Pr. M. Martin, certainement l'un des plus éminents défenseurs vivant du disjonctivisme métaphysique, celui-ci contestait tout simplement l'existence d'un tel lien. En effet, il affirmait que le disjonctiviste métaphysique de la perception n'est pas contraint d'endosser une forme ou une autre d'ontologie des propriétés suggérant (semble-t-il) que la conception disjonctive métaphysique de la perception pourrait être viable indépendamment de la vérité du réalisme ontologique, voire que les disjonctivistes peuvent se passer d'une réflexion ontologique sur les propriétés que le monde est susceptible de posséder. Pour ma part, j'avoue ne pas comprendre comment une telle chose serait possible tout comme je ne vois pas comment il serait possible de soutenir à la fois que les fantômes n'existent pas et que néanmoins « voir un fantôme » consiste à être en relation perceptive avec quelque chose dans le monde qu'on nomme « fantôme ». La conception disjonctive métaphysique de la perception semble ainsi exclure l'adoption de positions ontologiques qu'on peut qualifier d'« antiréalistes » au sujet des propriétés même s'il est vrai que la position disjonctive n'implique pas à l'inverse une forme particulière de réalisme ontologique. Le disjonctivisme est en effet compatible avec différentes formes de réalisme ontologique au sujet de la propriété avec laquelle on est en contact lorsqu'on perçoit *F* (selon qu'on conçoit *F* comme une propriété purement physique, une disposition, une propriété survenante, *etc.*).

s'interroger sur la nature de ce qui existe (quel type d'entités existent). La métaphysique vise ainsi à dresser une cartographie des entités qui existent (entités ou propriétés physiques, morales, esthétiques, sociales, *etc.*), mais pas uniquement. Elle cherche aussi à éclaircir la nature de ce qu'on admet comme existant (objet/propriété, processus/événement, physique/mentale, *etc.*). Le problème métaphysique de ce que contient le monde et de sa structure a aujourd'hui comme hier largement suscité l'intérêt des philosophes⁴⁰⁹. Néanmoins, certains suggèrent, ou ont suggéré, qu'il ne le devrait pas.

Une première réticence envers la possibilité de faire de la métaphysique est la suivante. Seuls les énoncés pourvus de sens sont admissibles ou soumis à discussion. Or, contrairement aux énoncés scientifiques par exemple, les énoncés métaphysiques comme « Dieu existe-t-il ? », « Existe-t-il des substances ? », « L'âme est-elle libre ? », sont semble-t-il dépourvus de sens. Ces énoncés n'auraient pas ainsi de valeur de vérité, et cela, parce ces énoncés ne sont apparemment pas vérifiables (Principe vérifiabiliste). En effet, ces énoncés font intervenir des termes (« Dieu », « substance », « âme », *etc.*) dont on peut penser qu'ils ne renvoient à rien dans la réalité, ce qui fait de ces énoncés, non pas des énoncés faux, mais des « suites de mots dépourvues de sens »⁴¹⁰. De ce point de vue, ce qu'on pourrait au mieux espérer faire en faisant de la « métaphysique », c'est non pas *décrire* la structure du monde, mais plutôt fournir une description qui *reconstruise* le « monde » à partir de certaines entités de base (décrites dans des « énoncés d'observation »)⁴¹¹. Cependant, le principe de vérifiabilité des énoncés est problématique,

⁴⁰⁹ Pour une vue partielle de la vivacité de la métaphysique et de ses questions, voir par exemple : Monnoyer [2004], Garcia et Nef [2007], Lowe [2002]. Pour mentionner quelques travaux de métaphysique récents et en langue française parmi tant d'autres : Tiercelin [2011], Pouivet [2006], Nef [2006]. Nef [2004] fournit une vision synoptique de l'histoire de la métaphysique qui souligne sa vivacité. L'auteur montre clairement que la métaphysique n'est pas une discipline « morte » (quoiqu'on puisse se demander si on ne ferait pas mieux d'espérer sa mort prochaine). Nef montre aussi que la métaphysique n'est pas non plus une discipline poussiéreuse dont l'intérêt ne serait qu'historique (faire l'histoire des grands systèmes métaphysiques sans les juger). Une certaine tradition française (héritée de Marcel Gueroult) encourage certes cette conception historique et aléthique de la philosophie en général même s'il n'est pas possible de la discuter ici. Pour cela, voir notamment Pouivet [2008b, 72 *sq.*].

⁴¹⁰ Carnap [1932, 168].

⁴¹¹ Voir par exemple Carnap [1928], ou encore Goodman [1941]. Ce programme réductionniste souvent associé au principe de vérifiabilité et au positivisme logique prend alors la forme d'une redéfinition des termes scientifiques à partir de prédicats désignant des qualités subjectives (« sensations »). Néanmoins, tous les défenseurs positivistes du principe de vérifiabilité n'adhèrent pas à un tel programme et à cette lecture forte du principe de vérifiabilité. C'est le cas par exemple de Waismann [1945, 330-331]. Certains positivistes, Oppenheim et Putnam [1958, 338-345], proposent par ailleurs un programme de (micro)réductions entre les différents niveaux de réalité (les groupes sociaux, les êtres vivants, les cellules, les molécules, les atomes, les particules élémentaires) sans pourtant souscrire au projet de redéfinition des termes scientifiques en termes de prédicats de sensation.

notamment parce qu'il est trop fort. Certains énoncés scientifiques eux-mêmes ne semblent pas passer ce test (notamment ceux qui mentionnent des entités inobservables)⁴¹². Par ailleurs, ce qui fait qu'un énoncé scientifique est « scientifique », ce n'est pas (ou pas toujours) que cet énoncé soit vérifié ou vérifiable. Cela réside plutôt dans le fait que cet énoncé est falsifiable, la recherche scientifique ne cherchant pas en effet toujours à vérifier les énoncés (et certainement pas des énoncés comme « Cette plage a X milliards de grains de sable) mais plutôt à falsifier des hypothèses⁴¹³. D'autre part, bon nombre d'énoncés tout en n'étant pas vérifiables empiriquement sont néanmoins doués de sens. On aimerait en effet distinguer les non-sens manifestes invérifiables (comme l'est peut être l'énoncé « le Néant néantit ») des énoncés doués de sens en apparence invérifiables empiriquement tel que « Son absence m'a beaucoup attristé » ou « J'ai rêvé d'elle toute la nuit ». Or, le principe de vérifiabilité ne permet pas de faire cette différence. Par ailleurs, si les entreprises de « reconstruction » du monde ne le décrivent certes pas, reste qu'elles n'en constituent pas moins des entreprises *métaphysiques*. Comme l'a suggéré Strawson [1959, chap. 1], la métaphysique peut être descriptive ou ne pas l'être. Dans ce dernier cas, l'enquête métaphysique ne chercherait pas à décrire la structure du monde ou les catégories par lesquelles nous pensons le monde, mais plutôt de fournir d'autres catégories. Néanmoins, chercher non pas à décrire le cadre conceptuel que nous avons, mais à fournir un autre cadre, c'est là encore faire de la « métaphysique », certes de « révision ».

Une autre raison de remettre en cause la possibilité de la métaphysique est que la connaissance des choses en elles-mêmes (ou « en soi ») ne serait pas possible. Le monde tel qu'il est en lui-même nous serait inaccessible : il serait hors de portée de nos capacités perceptives ou intellectuelles (de « l'entendement »). Nous n'aurions ainsi accès qu'aux « phénomènes », *i.e.* à la manière dont les choses nous apparaissent, sans jamais pouvoir aller au-delà. L'angoisse métaphysique ne viendrait ainsi que d'une mauvaise compréhension philosophique de l'étendue des capacités humaines⁴¹⁴. Cet antiréalisme

⁴¹² Voir Popper [1956, 160]. Comme le note aussi Popper [1956, 127], les énoncés existentiels « isolés » comme « Il existe un serpent de mer » ne sont pas vérifiables (contrairement à l'énoncé « Il existe un serpent de mer visible maintenant au British Museum »). Par ailleurs, à la suite de Hempel [1965, 75-6], on peut faire remarquer que bon nombre d'énoncés scientifiques font intervenir des termes dont la signification dépend, en partie au moins, du contexte théorique dans lequel ils sont introduits. Cela montre que la vérifiabilité ne peut pas être un critère suffisant pour rendre compte de la signification des énoncés scientifiques.

⁴¹³ Voir Popper [1935, 254 sq.], [1963, 132-135].

⁴¹⁴ C'est la position de Kant [1781/1787], certes présentée à grands traits.

épistémologique, d'origine kantienne, est discutable pour au moins deux raisons. Premièrement, si les restrictions kantienne à la réflexion métaphysique valent peut-être pour certains types de questions métaphysiques (du genre « Dieu existe-t-il ? » ou « L'âme est-elle libre ? »), on peut douter que ces restrictions puissent, ou doivent, s'appliquer à d'autres types de questions tout autant « métaphysiques » comme celle plus générale de savoir quel type d'entités existe. L'ascèse que Kant lui-même recommandait en manière de métaphysique visait en effet principalement les questions métaphysiques du premier type. Elle semble par contre laisser intactes les questions de la deuxième sorte⁴¹⁵. En second lieu, on peut se demander jusqu'à quel point la version épistémologique de l'antiréalisme est cohérente. En effet, l'antiréaliste épistémologique admet bien qu'il existe des « phénomènes ». Or, de deux choses l'une. Soit il admet que les phénomènes existent indépendamment de la pensée, connaissance, perception, *etc.* qu'on en a et que c'est en tant que tels qu'ils sont connus ou sont connaissables. Soit l'antiréaliste épistémologique rejette cette thèse. Mais, cette dernière option le fait tomber dans une régression à l'infini (des phénomènes* de phénomènes, *etc.*). Quant à la première option (qui peut-on penser est la seule vraiment tenable), elle a ce défaut qu'elle appelle immédiatement la question suivante : s'il peut exister *quelque chose d'indépendant de la saisie cognitive qu'on en a* et que ce quelque chose est connaissable en tant que tel, pourquoi devrait-il s'agir des « phénomènes » et pas des choses en elles-mêmes ?⁴¹⁶ Répondre ici en (ré)affirmant qu'il est en fait possible de tracer une distinction entre des choses que nous pouvons connaître (les *phénomènes*) et celles qui nous restent cognitivement inaccessibles (les « choses en soi »), c'est *présupposer* qu'il existe un point de vue extérieur aux choses (phénomènes ou choses en soi) et à la manière dont nous les décrivons que le métaphysicien pourrait adopter et duquel la distinction *phénomènes/choses en soi* pourrait être faite et être connue de lui⁴¹⁷. Enfin, on peut se demander si la conception kantienne de

⁴¹⁵ Il n'y a ainsi rien d'étrange à ce qu'il reste chez Kant un certain projet « métaphysique » quoiqu'il prenne alors la forme d'une théorie critique de la connaissance (de ses conditions de possibilité et des catégories qui gouvernent l'entendement). Sur ce projet et son interprétation, voir en particulier Nef [2004, 135-139].

⁴¹⁶ Pour cette objection, voir notamment Lowe [2002, 7-8].

⁴¹⁷ Putnam [1981] a critiqué et rejeté ce genre de présupposé qui, selon lui, milite en faveur de ce qu'il nomme le « réalisme métaphysique ». Selon lui, il est préférable d'adopter une forme de « réalisme » (qu'il qualifie d'*interne*) qui rejette le présupposé d'un point de vue extérieur aux choses décrites par le métaphysicien. Pour une remise en cause de l'alternative réalisme/antiréalisme en métaphysique, voir aussi Goodman [1978, 165-166]. Il est bien connu que chez Putnam ce rejet (et donc son « réalisme interne ») le conduit semble-t-il à soutenir une forme d'antiréalisme ontologique (le monde tout court n'existe pas) ou, au minimum de relativisme conceptuel (il n'existe pas de monde indépendant des concepts grâce auxquels on le pense). Tout le problème réside ici dans la portée qu'est censé avoir le « réalisme interne ». Est-ce là une thèse ontologique ou d'ordre purement épistémologique que propose Putnam (*i.e.* sur notre incapacité de

la métaphysique ne mène pas inévitablement à soutenir une forme d'idéalisme. Comment serait-il possible en effet d'identifier « la chose en soi » s'il est bien vrai que nous n'avons accès qu'aux phénomènes ?⁴¹⁸ On vient de le voir, les restrictions que Kant entendait imposer à la métaphysique, à savoir que celle-ci ne porte sur et ne décrit que la structure de nos pensées au sujet de la réalité plutôt que la réalité elle-même, sont contestables. De manière générale, on peut penser que la tentative kantienne de faire que ce soit le monde qui se conforme à notre esprit et à ses catégories (plutôt que l'inverse) est plus une « mauvaise habitude » en philosophie qu'« une nécessité inévitable »⁴¹⁹.

Bien d'autres raisons de remettre en cause la possibilité de la métaphysique sont envisageables. Par exemple, une attitude anti-métaphysique pourrait consister à soutenir que la seule chose que nous puissions faire c'est décrire l'usage social que nous faisons de certains énoncés (sans chercher donc à connaître la nature même des choses)⁴²⁰. Un

penser le monde sans concepts) ? Putnam [1994] a contesté l'assimilation de sa position (réalisme interne *cum* relativité conceptuelle) à une forme d'antiréalisme, en particulier à du relativisme (selon lequel le monde n'existe pas indépendamment de nos descriptions conceptuelles), en cherchant à préciser plus avant ce que pour lui le « réalisme interne » implique et n'implique pas. Pour une discussion de la question de savoir si Putnam est un relativiste qui ne s'avoue pas, voir notamment Kistler [2005], ce dernier concluant que c'est résolument le cas quoi qu'en dise Putnam. Dans le même sens que Putnam, Goodman ([1978, chap. VI et VII], [1968, 57-63]) a soutenu l'idée qu'il n'y avait pas de « monde » en dehors (ou indépendant) de « descriptions de monde » : il n'existerait pas un monde unique (« tout fait ») que nos descriptions seraient censées plus ou moins bien décrire. En fait, selon Goodman, nos différentes descriptions de monde constituent différents « mondes » ou « versions de mondes » (pluralisme ontologique) sans qu'il y ait un monde indépendant de descriptions à partir duquel ces versions de mondes seraient constituées ou rectifiées. Soulignons néanmoins que rejeter l'idée qu'il n'existe pas de point de vue extérieur sur le monde n'implique pas *ipso facto* que ce dernier n'existe pas indépendamment des descriptions conceptuelles qu'on peut en faire (antiréalisme conceptuel).

⁴¹⁸ Répondre ici que la chose en soi est un postulat de la raison (Kant), ou à la manière lockienne que c'est un « je ne sais quoi » support des propriétés ne résout pas la difficulté. Certes, Kant conteste que sa conception fournisse des armes à l'idéalisme. Au mieux selon lui, elle fait une place à une forme de « scepticisme critique » en soulignant les limites de la connaissance humaine. Il est intéressant de remarquer que le même type de problème se pose pour les défenseurs de la « phénoménologie transcendantale » de Husserl. En se plaçant dans la sphère des phénomènes et une fois faites certaines « réductions phénoménologiques » dont le phénoménologue a le secret, on est censé selon Husserl saisir « l'essence » de « l'objet X ». Husserl [1913, §131, 442] dit de lui « [qu']il est le vis-à-vis (der Gegenstand), l'objet (das Objekt), l'identique, le sujet déterminable de ses prédicats possibles - le pur X dans l'abstraction de ses prédicats - et il se distingue de ces prédicats, ou plus exactement des noèmes prédicatifs ». Mais, comment est-il tout simplement possible d'identifier l'objet X dès lors qu'on l'a débarrassé de toutes ses propriétés sensibles ? Finalement, c'est peut-être qu'en dernière analyse chez Husserl l'objet X lui-même est *identique* à un phénomène. Ce vacillement entre réalisme et idéalisme est assez facilement repérable dans l'oeuvre de Husserl quoique ce point d'interprétation fasse débat. Sur ce point, voir Descombes [1983], Ingarden [1918-1969, 149-245]. Une version réaliste de la « phénoménologie » est certes parfaitement envisageable et est notamment développée par Merleau-Ponty [1945] au sujet de la perception, ce dernier critiquant par ailleurs la méthode husserlienne de mise en parenthèse de la thèse du monde comme préalable à l'étude de la perception (cf. Merleau-Ponty [1959-1960, 62 sq.]).

⁴¹⁹ Hirst [1959, 171].

⁴²⁰ Cette position héritée d'une certaine interprétation d'Austin [1962] et de Wittgenstein [1953] est néanmoins confrontée au problème qu'il n'y a manifestement pas seulement des jeux de langage, mais

pessimiste en matière de métaphysique considérera à l'inverse que la métaphysique a un sens, mais que les questions métaphysiques ne sont pas réellement décidables (pessimisme « méta-métaphysique »)⁴²¹. Quoi qu'il en soit du scepticisme eu égard à la métaphysique et à sa possibilité, on peut considérer à l'inverse que l'enquête métaphysique est nécessaire, et cela, quelle que soit la manière dont on entend mettre en œuvre une telle enquête, en utilisant le raisonnement *a priori* et/ou *a posteriori*, l'analyse conceptuelle et/ou faits scientifiques, *etc.*⁴²²

quelque chose auquel réfère le langage et qui fait que les énoncés sont susceptibles d'être vrai ou faux.

⁴²¹ Certes, la pertinence des positions ontologiques peut être évaluée selon certains critères (par exemple en recourant au principe de parcimonie). Néanmoins, ces critères ne doivent-ils pas eux-mêmes être justifiés (à un niveau méta-métaphysique) ? À supposer qu'on puisse le faire, les justifications qu'on apportera ne devront-elles pas elles-mêmes être justifiées (ce qui mène à une régression à l'infini de la chaîne des justifications) ? Mais, si on refuse de le faire, cela ne revient-il pas à affirmer dogmatiquement que la justification doit s'arrêter quelque part ? Pour une discussion de ce genre de questions qu'on peut qualifier de « méta-métaphysiques », voir notamment Chalmers, Manley and Wasserman [2009].

⁴²² Pour une discussion de ces questions, voir notamment Lowe [1998] et Tiercelin [2003] ceux-ci soutenant une position modérée selon laquelle la métaphysique doit à *la fois* opérer par analyse conceptuelle (analyse du langage ordinaire, des possibilités), et être soucieuse de ce que les sciences nous disent de la réalité (tests et modulations de nos théories ontologiques selon les résultats scientifiques). Cela permet d'éviter deux écueils : « la métaphysique en fauteuil », *i.e.* la thèse selon laquelle la métaphysique serait une discipline *purement a priori* (se fondant par exemple sur la *seule* analyse du langage ordinaire) ainsi que la thèse « naturaliste » selon laquelle seule les sciences sont à même de nous dire ce qu'il y a. Cette conception modérée de la métaphysique est largement inspirée par celle défendue par Jackson [1997].

INTRODUCTION

Les couleurs sont-elles des propriétés que les choses sont susceptibles de posséder réellement, *i.e.* indépendamment de la perception que nous avons de ces propriétés ? Sont-elles des aspects du monde de nature physique ou mentale ? Notre conception ordinaire et intuitive de la couleur semble être la suivante. Les couleurs sont ordinairement conçues comme des qualités phénoménales irréductibles (ni mentales, ni physiques) que possèdent ou peuvent posséder les choses ordinaires auxquelles nous les attribuons correctement. Ces qualités sont par ailleurs expérimentées *comme* des qualités intrinsèques, *i.e.* que les couleurs sont vues comme des propriétés non relationnelles des choses ordinaires qui semblent les posséder. Les couleurs sont vues par exemple *sur* les surfaces des choses physiques, ou comme appartenant de manière intrinsèque à certains types d'entités « vagues » dont les bordures sont mal déterminées (le ciel, les nuages, *etc.*). Enfin, les couleurs semblent être « révélées » dans la simple perception que nous avons de ces qualités, *i.e.* que le simple fait de percevoir les couleurs nous donne (semble-t-il) un accès à la nature même des couleurs, à ce qu'elles sont, contrairement par exemple au fait de percevoir une pierre qui aurait toutes les apparences sensibles de l'or sans en être.

Il existe plusieurs manières de contester notre conception intuitive de la couleur. Une première qu'on peut qualifier d'*antiréaliste*, consiste à affirmer que les couleurs ne sont pas des propriétés réelles des choses qui semblent pourtant les posséder car ces propriétés n'existent pas indépendamment de la perception qu'on en a ou qu'on pourrait en avoir⁴²³. Une seconde consiste à admettre que les choses possèdent bien des qualités chromatiques tout en rejetant néanmoins l'idée que ce sont des propriétés dont la nature nous est révélée

⁴²³ L'antiréalisme et le réalisme peuvent s'appliquer à divers types d'entités ou de propriétés par exemple aux propriétés esthétiques (antiréalisme/réalisme esthétique), morales (antiréalisme/réalisme axiologique), temporelles (antiréalisme/réalisme portant sur les propositions concernant des événements passés notamment). Ils peuvent aussi s'appliquer aux entités modales (antiréalisme/réalisme des mondes possibles), ou aux entités théoriques (les nombres, certaines entités postulées par la science), *etc.* Pour ne prendre que des exemples, le réalisme des propriétés esthétiques est notamment discuté et défendu par Zemach [1997], Pouivet [1999, Chap. 5], [2006], l'antiréalisme axiologique par Mackie [1977]. Pour une discussion du réalisme moral, voir Ogien [1999].

par la simple perception de ces propriétés. Ainsi, la véritable nature des couleurs ne serait pas manifeste dans la perception que nous avons de ces qualités. Ce serait à l'inverse à l'analyse philosophique ou scientifique qu'il incomberait de nous dévoiler la nature fondamentale des couleurs. Comme on le verra, cette forme de réalisme peut être développée de deux manières différentes, sous la forme du *réalisme dispositionnel* ou bien du *réalisme physicaliste*.

Le problème est donc double. Il s'agit premièrement de déterminer si les surfaces, ou d'autres types d'entités, sont susceptibles ou non de posséder réellement une couleur (quelle qu'elle soit). Le problème n'est donc pas ici de déterminer quelle couleur particulière possède telle chose, ou de se demander s'il est tout simplement possible de déterminer parfaitement la couleur particulière des choses. La question est plutôt celle de savoir si certaines entités possèdent ou peuvent posséder réellement (*i.e.* indépendamment de la perception) un certain *type* de propriété, à savoir la couleur⁴²⁴. D'autre part, la nature ontologique de la couleur (ou de la propriété d'être coloré) doit être éclaircie. A supposer que la couleur soit bien une propriété appartenant à certaines choses dans le monde, la couleur est-elle pour autant une propriété intrinsèque des choses qui les possèdent ou plutôt une propriété *extrinsèque*, *i.e.* qui ne peut pas exister indépendamment de l'existence d'autre chose ? Ou encore, la couleur est-elle une propriété physique ou réductible à un tel type de propriétés comme les réalistes physicalistes le soutiennent ? Si cela n'est pas le cas, cela implique-t-il pour autant que le réalisme des couleurs doit être rejeté ? Enfin, d'un point de vue épistémologique cette fois, on posera la question suivante : la véritable nature de la couleur est-elle ou non connaissable *via* la perception des couleurs ? Cette question constitue ce qu'on pourrait nommer le problème épistémologique de la « révélation » des couleurs.

⁴²⁴ Pour le dire autrement, le problème ne se situe pas au niveau de la détermination des *tokens* de couleurs, mais de celui de la couleur comme *type*, celui pouvant ou non être conçu comme appartenant ou non aux choses que nous affirmons qu'elles ont une couleur. Certes, comme on le verra, cela n'empêche pas d'invoquer la difficulté de déterminer parfaitement la couleur des choses pour défendre l'antiréalisme de la couleur, ou encore pour remettre en cause une certaine conception réaliste de la couleur qui identifie cette propriété avec une propriété de nature physique (« réalisme scientifique »).

3-1 LA CONCEPTION ANTI-REALISTE DE LA COULEUR

Selon l'antiréaliste des couleurs, ces qualités ne sont pas des propriétés réelles des surfaces qui semblent les posséder. La couleur serait selon lui une qualité non réelle des choses auxquelles on l'attribue parce que cette qualité est dépendante de la perception qu'on en a. Selon l'antiréaliste « subjectiviste », les couleurs, et plus généralement ce que c'est qu'être coloré, sont assimilables à des propriétés qualitatives des expériences chromatiques plutôt qu'à des qualités indépendantes de l'expérience qu'on en a ou qu'on pourrait en avoir. La couleur serait ainsi une qualité purement subjective, une « idée » dans l'esprit par exemple⁴²⁵. Typiquement, l'antiréaliste soutient que le caractère subjectif des couleurs implique leur irréalité. En ce qui concerne les couleurs, il y aurait ainsi selon lui un « fossé » entre les apparences et la réalité, *i.e.* entre comment les choses apparaissent lorsqu'on les perçoit (à savoir *comme* étant colorées) et les choses telles qu'elles sont réellement⁴²⁶. Un des grands défenseurs de l'antiréalisme des couleurs est J. Locke [1610]. Selon ce dernier, il est nécessaire « de distinguer les *qualités primaires* et *réelles* des corps, qui sont toujours en eux (à savoir, la solidité, l'étendue, la figure, le nombre et le mouvement ou le repos [...]), des *qualités secondaires* et *imputées*, [comme la couleur], qui ne sont que des pouvoirs de plusieurs combinaisons de ces qualités primaires quand elles agissent sans être discernées distinctement »⁴²⁷. Ainsi, les qualités premières (ou *originaires*) sont celles « qui sont strictement inséparables du corps, quel que soit son état »⁴²⁸, c'est-à-dire « [qu'elles] sont en eux, qu'on les perçoive ou pas »⁴²⁹. Si par conséquent, les couleurs étaient réellement dans les choses, elles devraient, selon le critère de Locke, subsister dans les choses quand bien même ces qualités ne seraient pas perçues, ce qui selon Locke n'est pas le cas. De cela suit, que les couleurs, et plus généralement les qualités secondes, ne sont point selon Locke des *qualités réelles* des corps, mais plutôt de *simples pouvoirs* qu'on attribue aux objets de produire en nous diverses sensations (ou

⁴²⁵ Comme le note Anscombe [1964, 43], la notion même d'*idée* est confuse car elle peut recouvrir chez ceux qui l'utilisent deux choses très différentes, à savoir « ce que j'ai l'impression de percevoir » (une table rouge) ou « ce qui est purement visuel » (une certaine couleur). Une fois confondue ces deux choses, la distinction entre des « apparences » objectives (le rouge attribué aux choses) et des apparences subjectives (l'impression de rouge) devient superflue et il est ainsi possible d'envisager une compréhension purement subjectiviste des couleurs tout en continuant néanmoins à utiliser les termes objectifs de couleur pour les désigner !

⁴²⁶ Mackie [1976, 62].

⁴²⁷ Locke [1610, II, VIII, §22, 227].

⁴²⁸ Locke [1610, II, VIII, §9, 219].

⁴²⁹ Locke [1610, II, VIII, §23, 228].

idées). La couleur ne serait donc pas dans les choses, mais elle correspondrait seulement à l'effet que produit en nous, par l'intermédiaire des sens, un certain *pouvoir*. Et c'est nous qui *imputerions* aux choses ce pouvoir à partir de l'effet (sensation) qu'elles produisent en nous. Bref, les « idées » (ou « perceptions ») de couleurs ne nous feraient point accéder à la nature des choses, mais nous permettraient seulement d'attribuer rétroactivement à ces choses certaines *dispositions* à exciter en nous certaines idées⁴³⁰. Le fait que les choses ne soient pas susceptibles de posséder des couleurs indépendamment de l'existence de sujets ayant la faculté de percevoir, le fait que ces propriétés soient extrinsèques (pour utiliser un langage plus contemporain), est semble-t-il l'une des raisons pour lesquelles Locke a refusé de tenir ces propriétés pour des propriétés réelles des choses⁴³¹.

L'antiréaliste des couleurs peut être « mentaliste », mais il peut aussi ne pas l'être. Dans le premier cas, il soutient que les couleurs sont des qualités non physiques qui appartiennent à des objets mentaux internes au sujet, ou bien que ce sont des qualités internes des expériences sensorielles elles-mêmes⁴³². On peut ainsi distinguer deux versions de la thèse mentaliste. La première consiste à soutenir que certains objets internes au sujet, tels que des *sense-data*, possèdent réellement la propriété d'être « coloré ». Dans la seconde version au contraire, on rejette cette idée et on identifie plutôt les couleurs à certaines modifications (qualitatives) des expériences sensorielles elles-mêmes (version

⁴³⁰ L'interprétation que nous proposons ici de la doctrine lockienne est discutable. Certes, il est indéniable que Locke pensait que les propriétés secondes, contrairement aux propriétés premières, ne sont pas des propriétés réelles des choses externes (anti-réalisme des propriétés secondes). Comment comprendre alors la thèse lockienne selon laquelle « quelle que soit la réalité que nous leur attribuions par erreur, [les qualités secondes] ne sont en vérité rien d'autre dans les objets mêmes que le pouvoir de produire des sensations variées en nous » (Locke [1610, II, VIII, §14, 222]) ? Locke pensait-il ou non que les pouvoirs (dispositions) en question sont réellement possédés par les choses externes ? Lowe [1995, 50-53] soutient que c'est le cas. Cependant, si les dispositions à produire en nous des idées de qualités secondes sont réellement possédées par les choses extérieures (et pas seulement des dispositions qu'on leur impute) et que ces dispositions subsistent dans les choses qu'elles soient ou non actualisées (comme le sucre qui n'a pas besoin d'être dissout dans l'eau par exemple pour posséder la propriété dispositionnelle d'être soluble dans l'eau), alors Locke aurait pu, et peut-être aurait dû, conclure que les qualités secondes (couleur, chaleur *etc.*) sont des propriétés réelles des choses (version réaliste de la théorie dispositionnelle des propriétés secondes), ce qu'il ne fait pas (voir Locke [1610, II, XXIII, §10], [1610, II, VIII, §19]). Que Locke ait vraiment soutenu ou non que les dispositions à produire en nous certaines idées de qualités secondes sont réellement dans les choses, reste que ses analyses semblent mieux s'accorder avec la thèse selon laquelle les dispositions en question ne sont pas réellement possédées par les choses, mais leur sont seulement imputées. Et partant, nous nous permettons d'attribuer à Locke une telle thèse.

⁴³¹ Comme le dit Locke [1610, II, VIII, §17, 224] : « Ôtez [...] la sensation, empêchez les yeux de voir la lumière ou les couleurs, et les oreilles d'entendre les sons, le palais de goûter, le nez de sentir, alors toutes les couleurs, les goûts, les odeurs, les sons, en tant que telle idée particulière, s'évanouiront, cesseront d'être ».

⁴³² Cette thèse est notamment endossée par Locke [1610] ; Mackie [1976] ; Boghossian and Velleman [1989].

adverbialiste)⁴³³. Néanmoins, l'antiréaliste n'est en rien contraint d'endosser une conception « mentaliste » des couleurs. Il peut en effet préférer souscrire à une forme de physicalisme. Les couleurs sont dès lors conçues comme étant de pures constructions du cerveau⁴³⁴ et/ou comme des « propriétés » des états cérébraux des individus qui expérimentent la couleur, l'expérience de la couleur étant alors elle-même réduite à un état physique (antiréalisme physicaliste)⁴³⁵. Si, nous, les êtres humains, jugeons ordinairement que les couleurs appartiennent aux choses visibles, hors de nos cerveaux, nous serions dans l'erreur selon l'antiréaliste physicaliste en entretenant une telle croyance. En effet, selon lui, c'est en réalité notre cerveau qui, pour ainsi dire, créerait l'illusion d'un monde (réellement) coloré.

Si l'antiréaliste a raison, le réalisme de la couleur devrait être rejeté. De manière générale, on s'inquiétera que ce rejet implique une remise en cause de notre manière réaliste de parler de la couleur *des choses*. Mais, en réalité, l'antiréaliste n'est aucunement contraint de soutenir que notre discours ordinaire sur les couleurs doive être modifié ou éradiqué⁴³⁶. Après tout, même s'il était trompeur, ce discours pourrait avoir son utilité ne serait-ce que pour pouvoir discuter de la couleur du pull que nous voulons pour Noël ! L'antiréaliste lui-même ne peut pas vraiment vivre son antiréalisme : il est bien obligé de faire au moins *comme si* les couleurs existaient réellement dans les choses⁴³⁷. Que penser d'une conception ontologique du monde qu'on ne peut pas vraiment appliquer ou suivre dans la vie pratique ? Quoi qu'il en soit l'antiréaliste a semble-t-il de bonnes raisons de

⁴³³ Certains autres prétendent que leur position antiréaliste est ontologiquement neutre concernant la question de savoir si les couleurs (propriétés non réelles) sont ou non des items mentaux ou simplement certaines modifications des expériences visuelles. Boghossian and Velleman [1989, 96] recourent dans ce sens à l'idée de « champs visuel » supposé être ontologiquement neutre. Néanmoins, même si c'est le cas, on peut faire remarquer que l'idée que les couleurs sont *projetées* sur le monde non coloré reste alors complètement inexplicée. Pour une compréhension des propriétés de couleurs en termes de propriétés de certaines régions du champs visuel, voir aussi Peacocke [1983, chap. 1], [1984], [2008]. Néanmoins, Peacocke n'endosse pas l'antiréalisme des couleurs, mais plutôt une forme de réalisme dispositionnel assez sophistiqué dont il sera question plus loin.

⁴³⁴ Voir par exemple Cosmides and Tooby [1995, xi] ; Zeki [1983] ; Palmer [1999].

⁴³⁵ Pour cette position, voir notamment Hardin [1988, 112], Hardin [2003, 201-202].

⁴³⁶ Voir Maund [2011] ; Boghossian and Velleman [1989, 101-102]. Ces derniers reconnaissent néanmoins que notre discours au sujet des couleurs quoique « trompeur » a néanmoins une certaine utilité dans la vie de tous les jours.

⁴³⁷ Dans ce sens, Maund ([1995], [2011]) soutient que la couleur telle que nous la concevons ordinairement n'existe pas (ce qu'il nomme l'« éliminativisme ontologique ») tout en admettant que notre concept ordinaire de couleur a une utilité et s'insère dans un jeu de *faire-semblant* (*make-believe*), celui dans lequel nous faisons *comme si* la couleur existait et croyons en son existence réelle. D'autres antiréalistes sont prêts à l'inverse à soutenir qu'ils peuvent vivre conformément à leur position en se disant à chaque instant que toutes les couleurs qu'ils voient ne correspondent pas à ce qu'est le monde réellement mais n'est qu'« une version hautement embellie de comment les choses sont » Pautz [2006, 51].

rejeter le réalisme des couleurs. Les arguments qu'on peut invoquer en faveur de l'antiréalisme des couleurs sont nombreux.

3-2 LES VOIES DE L'ANTIRÉALISME DES COULEURS

3-2-1 VARIATIONS ET DESACCORDS CHROMATIQUES : L'ARGUMENT DE LA VARIABILITÉ DE LA COULEUR

Un premier argument consiste à s'appuyer sur la variabilité des couleurs pour en conclure que les choses ne peuvent pas être réellement colorées⁴³⁸. Autrement dit, cet argument s'appuie sur l'idée qu'il y a une variation des couleurs selon les conditions d'observation et les observateurs (d'une même espèce ou pas) pour en tirer l'irréalité des couleurs. Par exemple, qu'une même chose puisse paraître de deux couleurs différentes à deux individus, verte et grise par exemple, impliquerait que cette chose ne peut véritablement posséder aucune de ces couleurs⁴³⁹. Dans le même sens, l'antiréaliste pourra invoquer l'existence de désaccords au niveau des *jugements* de couleurs contre le réalisme des couleurs. Selon l'antiréaliste, ces désaccords ne porteraient pas sur des propriétés réelles des choses auxquelles nous les attribuons. Mais, dans ces conditions, on est en droit de demander à l'antiréaliste qu'il explique l'existence de tels désaccords et qu'il réponde à la question de savoir s'il existe des critères pour y mettre fin. Dans la perspective antiréaliste, fournir une telle explication n'est pas impossible. En effet, l'antiréaliste pourrait affirmer par exemple que l'existence de désaccords au sujet de la couleur des choses (qu'on attribue certes à tort selon lui à celles-ci) est liée au fait que la même chose peut apparaître différemment selon les individus (d'une même espèce ou appartenant à des espèces

⁴³⁸ Pour une discussion approfondie de l'argument de la variation, voir en particulier Cohen [2004].

⁴³⁹ Comme le dit Helmholtz [1867], « poser la question de savoir si le cinabre est réellement rouge, comme nous le voyons, ou bien si ce n'est qu'une illusion des sens, est [...] dénué de sens. La sensation de rouge est une réaction normale d'yeux normalement constitués à la lumière réfléchi par le cinabre. Un daltonien verra le cinabre noir ou jaune gris foncé ; cela aussi est la réaction correcte pour son œil constitué de façon spéciale. [...] En soi l'une des sensations n'est pas plus correcte et pas plus fautive que l'autre, même si les gens qui perçoivent le rouge ont pour eux une grande majorité. En fait, la couleur rouge du cinabre n'existe que pour autant qu'il y a des yeux qui sont constitués de façon analogue à ceux de la majorité des êtres humains. C'est avec exactement autant de raison une propriété du cinabre que d'être noir, à savoir pour les daltoniens. En fait, la lumière réfléchi par le cinabre, considérée en soi, ne doit absolument pas être appelée rouge, elle n'est rouge que pour des espèces déterminées d'yeux [et on pourrait en dire autant en ce qui concerne la couleur des objets] » (cité par Bouveresse [1995-2004, t. 1, 108]). Un argument similaire est invoqué par Locke [1610, II, 8, §21] à propos de la chaleur. Un bain ne peut selon lui être réellement chaud puisqu'il apparaîtra plutôt tiède à celui dont les mains sont froides.

différentes). Ou encore, il pourra souligner que les couleurs varient selon les conditions dans lesquelles les choses auxquelles nous les attribuons sont observées. Si l'antiréaliste a ainsi les moyens d'expliquer les désaccords chromatiques, ces explications peuvent certes paraître peu plausibles. Quant à la question de savoir s'il est possible ou non de mettre fin à ces désaccords, l'antiréaliste peut répondre de deux manières. Premièrement, il peut soutenir qu'on ne peut jamais légitimement décider lequel de deux jugements de couleurs incompatibles est « vrai » endossant ainsi une forme de relativisme. Ou bien, il peut soutenir à l'inverse qu'on peut mettre fin aux désaccords même si cela ne signifie pas selon lui qu'on ait détecté une quelconque propriété que la chose à laquelle on l'attribue posséderait réellement. Rien n'empêche d'épouser l'antiréalisme chromatique tout en cherchant à neutraliser les dissensions au niveau des jugements de perception. En d'autres termes, l'antiréaliste peut être « objectiviste »⁴⁴⁰. Quelle que soit l'option retenue, il est important de noter que l'antiréalisme chromatique a néanmoins des conséquences indésirables. En effet, en plus d'avoir à soutenir que les désaccords concernant la couleur des choses ne sont pas vraiment de désaccords *réels*, *i.e.* portant sur les propriétés du monde, l'antiréaliste ne peut pas rendre compte de la « vérité » des jugements de couleur en invoquant l'existence d'une quelconque propriété réelle de couleur que les choses dont on cherche à déterminer la couleur possèderaient. Cela revient à rejeter l'idée que la vérité consisterait en une correspondance entre les propositions jugées et le monde (vérité comme correspondance). Mais, dans ces conditions, une conception alternative et plausible de la *vérité* des jugements chromatiques doit être proposée et défendue par l'antiréaliste.

Recourir à la variabilité des couleurs et aux désaccords concernant la couleur des choses pour essayer de prouver que ces dernières ne sont pas réellement colorées n'est pas sans difficultés. Tout comme les qualités dites secondes dont la couleur fait partie, les qualités premières varient, elles aussi, selon leur conditions d'observation par exemple⁴⁴¹.

⁴⁴⁰ C'est en somme la position de Hume [1742, 135-141]. Celle-ci consiste à soutenir que les couleurs (ou encore les propriétés esthétiques selon Hume) ne sont pas des propriétés réellement possédées par les choses, mais qu'il est possible de mettre un terme aux désaccords concernant les couleurs (ou les propriétés esthétiques) en se conformant aux jugements des « experts » (quoique ces désaccords ne portent littéralement sur aucune propriété réelle). Une autre version « objectiviste » de position antiréaliste, certes au sujet des propriétés esthétiques, est soutenue par Kant [1790, § 35 sq.].

⁴⁴¹ Certes, les *jugements* portant sur des qualités premières, sur la forme ou la taille des choses par exemple, ne semblent pas par contre donner naissance à des désaccords insurmontables. En effet, les critères pour décider de la taille des choses par exemple (prendre un mètre) *peuvent* paraître plus objectifs que ceux auxquels on a ordinairement recours pour déterminer les couleurs des choses quoique selon certains, à savoir les réalistes physicalistes, il existe une caractérisation parfaitement objective de la couleur. Sur ce

De ce point de vue, comme l'a noté Berkeley [1710, §14-15] (ou encore Russell [1912, 32-33]) si la variabilité des qualités de couleurs prouve leur irréalité, on ne voit pas très bien pourquoi le même genre d'arguments ne pourrait pas aussi prouver la non réalité des qualités premières. Et, si c'est le cas, le scepticisme au sujet de l'existence d'un monde extérieur devient menaçant.

Que penser de l'argument de la variabilité des couleurs contre le réalisme chromatique ? La variabilité des qualités secondes prouve-t-elle véritablement que les choses ne sont pas réellement colorées ou qu'elles ne peuvent pas l'être ? On peut penser que non. Premièrement, la variation des couleurs selon certaines conditions ne semble pas pouvoir prouver *directement* que les choses ne sont pas colorées. Il ne faut pas confondre la question de savoir quelle couleur spécifique possède ou peut posséder une chose et celle de savoir si tel type d'entités a ou non une couleur (certaines entités scientifiques comme les atomes en sont semble-il dépourvus). Il est en effet important de distinguer le fait pour une chose d'être ou de pouvoir être coloré d'une part, et, d'autre part, le fait d'avoir une couleur parfaitement déterminée ou déterminable⁴⁴². Or, si cette distinction est acceptée, la variation des couleurs ne peut certainement pas remettre en cause *directement* le fait que cette chose possède (ou peut posséder) la propriété d'être coloré⁴⁴³.

L'antiréaliste pourrait ici répondre que le point important est le suivant : une chose colorée (ou qui possède une telle sorte de propriétés) ne peut pas l'être sans avoir une couleur déterminée. Or, avoir une couleur déterminée *dépend* de certains facteurs physiologiques internes au sujet, mais aussi de certaines conditions externes (éclairage, absence de filtres de couleur etc.). La couleur n'existe donc pas indépendamment de certains facteurs qui lui sont externes. Par conséquent, elle ne peut pas être une propriété réelle des choses auxquelles nous l'attribuons, du moins c'est la conclusion que l'antiréaliste est tenté de tirer. L'idée serait que le caractère relationnel de la couleur implique son irréalité ou sa non réalité, et c'est précisément sur ce point qu'on chercherait à mettre l'accent en soulignant la variabilité des couleurs. Néanmoins, ce point est tout à fait discutable et doit être remis en cause. Qu'une propriété *X* dépende de facteurs externes implique-t-il *ipso facto*

dernier point, voir *supra*. la section « Le réalisme physicaliste de la couleur ».

⁴⁴² Faire cette distinction n'exclut évidemment pas qu'on puisse poser la question de savoir si avoir une couleur implique ou non d'avoir une couleur déterminée.

⁴⁴³ La confusion en question est présente chez Russell [1912, 31-32]. Ce dernier affirme premièrement qu'une chose, une table par exemple, a autant de couleurs qu'elle peut en avoir (étant donné qu'on ne peut pas selon lui légitimement décider qu'elle a cette couleur plutôt qu'une autre). De cela, Russell conclut que la table n'a finalement aucune couleur.

que cette propriété ne puisse pas être réelle ? Cela ne semble justement pas être le cas. Après tout, bon nombre de propriétés que nous attribuons à certaines entités sont vraisemblablement relationnelles ou extrinsèques sans qu'on rejette pour autant leur réalité quoiqu'on puisse encore le faire. C'est le cas de certaines propriétés sociales (*être cher* ou *être le fils adoptif de*), biologiques (*être comestible*, *être le père biologique de*), ou encore esthétiques (par exemple *être charmant*)⁴⁴⁴. Bref, la variabilité des couleurs ne prouve pas que ces propriétés ne puissent pas être réellement possédées par les choses auxquelles nous les attribuons correctement. Les qualités dites premières nous fournissent justement un exemple de qualités qui peuvent varier selon certains facteurs externes tout en étant néanmoins des propriétés réelles des choses. Or, contrairement à ce que pense généralement l'antiréaliste, on pourrait considérer que la couleur ne se distingue pas de ce point de vue des qualités dites premières⁴⁴⁵. Si cela est correct, la distinction *forte* que l'antiréaliste est typiquement tenté de tracer entre des supposées propriétés intrinsèques et réelles des choses (les « propriétés premières ») d'une part, et des propriétés extrinsèques et non réelles (les « qualités secondes ») d'autre part, n'a pas lieu d'être. Du moins, cette distinction ne prend pas la forme d'une *dichotomie*. A l'inverse, l'antiréaliste pense généralement que les qualités dites premières se distinguent radicalement des qualités secondes comme les couleurs⁴⁴⁶. En effet, dans le cas des qualités premières comme la forme, une distinction entre l'apparence que les choses peuvent prendre et ce qu'elles sont réellement peut être faite. Par exemple, on admettra facilement qu'une pièce de monnaie peut paraître elliptique si elle est vue de côté, tout en étant, ou en continuant à être, réellement ronde. Par contre, selon l'antiréaliste chromatique, une telle distinction ne pourrait pas être faite dans le cas des couleurs. Il n'y aurait pas de distinction *réelle* entre le fait putatif d'*être* bleu et celui d'*apparaître* bleu à un certain individu dans certaines circonstances. Selon l'antiréaliste, s'il nous arrive quelquefois de *dire* par exemple que les vêtements n'apparaissent pas toujours avoir en magasin la couleur qu'ils ont (réellement), cette manière de parler serait trompeuse. Elle ne refléterait aucune distinction réelle entre la couleur véritable des choses et celle qu'elles peuvent *paraître* avoir sous certaines conditions. Mais, l'erreur ici de l'antiréaliste consiste à penser qu'il ne serait tout simplement

⁴⁴⁴ Pour une discussion du réalisme esthétique, voir par exemple Pouivet [2006]. Pour une défense et une discussion du réalisme des entités sociales, voir notamment Searle [1995].

⁴⁴⁵ Sur ce point, voir notamment Stroud [2002, 173-174].

⁴⁴⁶ Cela n'est évidemment pas vrai pour les défenseurs de l'idéalisme qui sont, quant à eux, prêts à soutenir que les qualités premières sont tout autant relatives et non réelles que ne le sont les qualités dites secondes (au sens où les choses externes au sujet ne les possèdent pas réellement).

pas possible de soutenir à la fois que les couleurs sont des propriétés réelles des choses auxquelles nous les attribuons ordinairement et que ces propriétés dépendent néanmoins de l'apparence qu'ont les choses dans certaines conditions. Comme on le verra plus loin, même si on admettait que les couleurs *sont* en quelque sorte des propriétés essentiellement liées à *l'apparence* que les choses peuvent prendre dans certaines conditions, cela n'implique pas *ipso facto* l'abandon du réalisme des couleurs comme peut le croire l'antiréaliste. En effet, le phénomène de variation des couleurs, notamment selon conditions dans lesquelles elles sont observées, pourrait constituer une raison de penser que les couleurs sont des propriétés réelles des choses, mais de nature relationnelle⁴⁴⁷.

D'autre part, contrairement aux apparences, l'existence de désaccords concernant la couleur déterminée qu'a une chose (*i.e.* au niveau des jugements de couleur) ne constitue pas non plus un argument décisif contre le réalisme des couleurs. Au mieux, ce qu'on peut légitimement conclure de l'existence de tels désaccords, c'est qu'on peut parfois avoir des difficultés à déterminer quelle couleur particulière une chose possède⁴⁴⁸. Mais, ce dernier point n'est en fait en rien incompatible avec l'idée réaliste selon laquelle les couleurs sont des propriétés réelles des choses. L'existence de désaccords concernant les couleurs des choses ne réfute donc pas le réalisme chromatique. Tout à l'inverse, c'est bien plutôt dans une perspective antiréaliste que l'existence même de ces désaccords devient problématique. L'antiréaliste peut certes expliquer qu'on puisse avoir des jugements différents au sujet de la couleur des choses. Il peut par exemple recourir à l'idée que les choses peuvent paraître de diverses manières (prendre différentes « apparences »), et partant produire des jugements contradictoires⁴⁴⁹. Quoi qu'on pense de ce genre d'explication, admettre et fournir une explication de la variété des jugements de couleur est une chose, montrer qu'il *puisse* y avoir désaccord au sujet des couleurs putatives des choses en est une autre. Or, dans une perspective antiréaliste, c'est la possibilité même qu'il puisse exister des désaccords réels au sujet des couleurs qui semble être menacée. En effet, si les jugements de couleur ne portent pas sur les propriétés chromatiques des choses elles-mêmes, mais qu'ils ne font

⁴⁴⁷ Voir Cohen [2004] pour ce diagnostic et *supra*. section « Le réalisme dispositionnel de la couleur ».

⁴⁴⁸ Comme le dit J. Bouveresse [1995-2004, t. 1, 110], « le fait qu'une même qualité (la couleur de l'objet) puisse se manifester d'une multitude de façon différentes en fonction de l'observateur que l'on choisit et des circonstances ne signifie certainement pas par lui-même qu'il ne s'agit pas d'une qualité déterminée ou que l'expression dont nous nous servons pour la désigner ne fait pas vraiment référence à une qualité de cette sorte. Ce qui est vrai est seulement que cela peut compliquer sérieusement la tâche consistant à déterminer de quelle qualité (dans l'objet) il s'agit au juste ».

⁴⁴⁹ Voir notamment Baldwin [1992, 177-178].

qu'enregistrer le fait qu'une chose *X* paraisse *F* (rouge) à *Y* et qu'elle paraisse *G* (orange) à *Z* etc., comment pourrait-il y avoir tout simplement un véritable désaccord entre *Y* et *Z* au sujet de la couleur de *X* ? Par ailleurs, si les jugements de perception se fondent sur l'apparence subjective qu'ont les choses pour *S* (celle-ci étant censée se soustraire à toute caractérisation objective), comment pourrions-nous donner sens à l'idée que les jugements de couleur sont faillibles et rectifiables, ce qu'ils sont manifestement ? Alternativement, on se demandera comment, dans ces conditions, il serait tout simplement possible que nous possédions un langage chromatique commun⁴⁵⁰.

En réalité, il est bien plus plausible d'affirmer que les « apparences » ne sont pas purement subjectives puisque après tout la description de comment les choses paraissent (ou « apparaissent ») fait intervenir des concepts (*G*, *F*) parfaitement « objectifs » au sens où ceux-ci sont plus ou moins conformes à ce qui est le cas⁴⁵¹. Tous comprennent ainsi ce qu'on veut dire en affirmant que cette cravate est ou paraît *bleue*, ce qui ne pourrait pas être le cas s'il ne s'agissait que de la couleur *bleu pour Y, pour Z, etc.* La même chose vaut pour d'autres propriétés sensibles comme être chaud/froid, dur/mou, etc. L'antiréaliste pourrait ici rétorquer que l'objectivité des concepts de couleur est purement *apparente*. Cependant, le problème est que l'antiréaliste doit alors fournir une explication crédible du fait que les concepts de couleurs nous *paraissent* néanmoins objectifs⁴⁵². Typiquement l'antiréaliste

⁴⁵⁰ Selon Mundle [1971, 123-6], le fait que nous ayons un langage chromatique commun ne prouve pas ou ne requiert pas le réalisme des couleurs puisque chacun applique, selon lui, les prédicats de couleurs conformément à ses expériences (privées) des couleurs. On ne pourrait ainsi jamais savoir rigoureusement à quoi correspondent les prédicats de couleurs chez celui qui les applique. Dire « C'est rouge » signifierait en réalité « C'est rouge pour *S* ». Cependant, cette objection au réalisme est discutable. Si elle était correcte, elle rendrait difficile, pour ne pas dire impossible, d'expliquer l'existence manifeste de désaccords concernant l'application des termes de couleurs. Par ailleurs, cette objection semble aussi présupposer ce qui est justement en question, à savoir que la thèse réaliste serait incorrecte. Les objets n'auraient littéralement pas telle ou telle couleur (indépendamment de la perception qu'on en a). Ils seraient plutôt de telle ou telle couleur pour *X*, *Y*, *Z* etc., i.e. *relativement* à la perception qu'en ont certains sujets. Et c'est sur la base de comment les choses paraissent à *X*, *Y*, *Z* etc. que les termes de couleurs seraient appliqués. Le problème néanmoins est qu'on confond alors le fait que l'application des termes de couleurs puissent se faire sur la base ou en vertu de comment les choses nous semblent avec le fait qu'*être rouge* par exemple puisse littéralement signifier *être rouge* pour *S*. Or, le langage chromatique commun qui est le nôtre ne pourrait pas être tel, i.e. véritablement commun, s'il était juste qu'*être F*, rouge par exemple, signifiait être *F* pour *S*. En effet, on ne pourrait pas alors rigoureusement dire que *X* et *Y* entendent la même chose lorsqu'ils disent qu'une chose est *F* (rouge par exemple) puisqu'il faudrait plutôt dire qu'elle est *F pour S* (ou *F**) et *F pour Y* (ou *F***), et ainsi de suite. Utiliser les mêmes marques langagières (« rouge ») ne suffit certainement pas pour partager un langage commun (pas plus qu'affirmer qu'il y a beaucoup de chats sur terre en pensant aux chats et en pensant à des lapins ne constitue la même pensée). Inversement, que nous ayons un langage chromatique commun semble justement exclure qu'il ne puisse s'agir que de la qualité *F* pour *X*, *F* pour *Y* etc. lorsqu'on affirme (à tort ou à raison) que quelque chose a la couleur *F*.

⁴⁵¹ Sur ce point, voir notamment Strawson [1985b, 76].

⁴⁵² Une autre stratégie pour l'antiréaliste consiste à maintenir l'idée que les couleurs sont « objectives » tout en proposant une redéfinition de la notion d'*objectivité* qui n'implique pas la conformité de ce qui est

recourt à l'idée que les impressions sensorielles de couleur sont *projetées* inconsciemment hors du sujet de sorte que les couleurs nous paraissent objectives⁴⁵³. Pour peu qu'on trouve l'hypothèse de la projection des couleurs douée de sens, est-elle crédible ? En particulier, ne suppose-t-elle pas à tort que les termes « objectifs » de couleurs seraient second dans l'ordre de l'explication par rapport à ceux qui sont supposés faire référence à nos impressions de couleurs ? Le problème est que, comme n'a cessé de le souligner Wittgenstein [1953] (ou encore Sellars [1956] et Hacker [1987, 127-8]), c'est bien plutôt l'acquisition des termes de couleurs en référence aux choses externes qui est premier dans l'ordre de l'explication par rapport à la possibilité de décrire nos impressions sensorielles de couleurs⁴⁵⁴. Ces termes sont appris par ostension, *i.e.* par désignation d'échantillons de couleurs dans notre environnement, et on ne voit vraiment pas comment les enfants pourraient acquérir les termes de couleurs autrement !⁴⁵⁵ Par ailleurs, la possibilité même de décrire nos impressions sensorielles de couleur requiert que nous ayons en premier lieu des termes de couleurs parfaitement objectifs. Ces termes, nous pouvons, par après, les employer de manière détournée pour décrire comment les choses nous semblent perceptivement (notamment lorsque celles-ci ne paraissent pas telles qu'elles sont réellement). Si cela est correct, nul besoin de soutenir comme l'antiréaliste que chaque terme de couleur possède *deux sens distincts* dont l'un correspond à l'application de ce terme aux choses ordinaires

« objectif » avec ce qui est le cas (le monde). Mais, dans ces conditions, l'antiréaliste doit fournir un, voire plusieurs, critères d'objectivité. L'antiréaliste peut relever ce défi de diverses façons. Il peut par exemple mettre l'accent à la suite de Hume [1942, 127 et 133] sur l'idée d'*expertise*, ou bien recourir aux notions de « pertinence » et de consistance (non-contradiction) comme Goodman [1978, 186 *sq.*]. Il peut encore insister dans le sillage de Kuhn [1962] sur l'idée d'accord (au moins idéal) entre les membres d'une même communauté. Ces différentes manières de comprendre l'objectivité des concepts de couleurs peuvent fournir à l'antiréaliste différentes manières d'expliquer les phénomènes de *rectification* et de *faillibilité* des jugements de couleurs. Certes, de telles sortes d'explications peuvent être soumises à discussion et paraîtront encore une fois invraisemblable pour qui pense, comme le réaliste, que ces phénomènes n'ont de sens qu'en référence à un monde possédant des propriétés ou une structure indépendante de la saisie cognitive qu'on en a.

⁴⁵³ Pour une défense de diverses formes de théories projectives, voir notamment Boghossian and Velleman [1989, 96-97] ; Baldwin [1992] ; Mackie [1976]. Une thèse similaire peut être soutenue en éthique : voir Mackie [1977].

⁴⁵⁴ Comme le dit Wittgenstein [1947, t. 1, §896, 187] : « Dans le jeu de langage originel [...] on ne dit pas "Cela me paraît rouge", mais "Cela est rouge (dur, etc.)". L'accord entre nous est essentiel à ce jeu de langage. Ce qui n'est pas le cas avec "agréable", "désagréable", "beau", "laid" ».

⁴⁵⁵ Comme le dit Wittgenstein [1933/1935, 232]: « Quand quelqu'un me demande « De quelle couleur est le livre qui se trouve là-bas ? », si je réponds 'rouge' et qu'il me demande alors 'Qu'est-ce qui te pousse à appeler cette couleur 'rouge' ? », dans la plupart des cas il faudra que je dise : « Rien ne me *pousse* à l'appeler rouge ; c'est-à-dire aucune raison. Je l'ai simplement regardé, et j'ai dit 'il est rouge' » (souligné dans le texte).

(comme dans « Cette table *rouge* est belle »), et l'autre à l'application de ce même terme à l'expérience visuelle interne et privée (« J'ai une impression visuelle de *rougeur* »)⁴⁵⁶.

On vient de le voir la variabilité (ou relativité) des couleurs ne constitue pas un argument décisif en faveur de l'antiréalisme des couleurs. De manière générale, on peut se demander si l'antiréaliste ne surestime pas tout simplement la variation des jugements de couleurs, ou encore de celle des couleurs elles-mêmes. Il y a en effet généralement accord plutôt que désaccord concernant la couleur des choses. D'autre part, la manière dont les couleurs nous paraissent n'est pas si « fluctuante » ou « instable » que l'antiréaliste peut le supposer. En effet, dans bien des cas, la couleur d'une chose nous semble *constante* lors même que les conditions d'observation, d'illumination par exemple, changent. C'est ce qu'on nomme le phénomène de *constance des couleurs*⁴⁵⁷. Ce phénomène vaut encore pour d'autres qualités perceptibles, la forme par exemple.

3-2-2 SCIENCE ET COULEURS : « L'ARGUMENT DE LA SCIENCE »

Un autre argument en faveur de l'antiréalisme des couleurs est « l'argument de la science ». Ce qu'on nomme ici l'« argument de la science » contre le réalisme des couleurs peut prendre diverses formes. Une première version radicale de cet argument consiste à affirmer que la science a démontré que les choses ne sont pas réellement colorées au sens où nous pensons naïvement qu'elles le sont, et que partant le réalisme des couleurs est faux. Cette version de l'argument de la science peut s'énoncer de la manière suivante :

❖ (A) L'absence de la couleur au niveau microscopique (ou « Argument du microscope ») :

⁴⁵⁶ La même chose pourrait valoir pour les verbes de *perception* (*voir, entendre, etc.*). Nul besoin en effet de soutenir que ceux-ci ont deux sens dont l'un correspond à la perception des choses ordinaires et l'autre à la perception interne d'entités au sujet. Sur ce point, voir Austin [1962].

⁴⁵⁷ Il convient de distinguer le phénomène de constance des couleurs, celui-ci valant essentiellement dans les conditions « normales » du fait de *juger* que les couleurs restent les mêmes lors même que les conditions de leur observation ne sont pas adéquates. Voir la voiture comme étant rouge quoique certaines régions de la carrosserie soient assombries (constance de la couleur) est différent de juger qu'il y a un objet rouge dans la pièce lorsque celle-ci est plongée dans la pénombre. Dans le premier cas, les couleurs paraissent (au sens non épistémique) constantes dans les conditions reconnues comme « normales ». Dans le second cas, il s'agit plutôt de juger que les couleurs restent les mêmes lors même que les conditions ne sont pas propices à leur détection. C'est pourquoi si le phénomène de constance des couleurs a certainement des bases neurophysiologiques (nombres de cônes, phénomènes de compensation visuelle, *etc.*), on peut néanmoins douter que la constance des jugements de couleurs aient, quant à eux, un tel type de causes. Pour une étude du phénomène de constance des couleurs, voir notamment Ebner [2007].

La science a prouvé que les choses (les tables, *etc.*) ne sont pas « colorées » (ou encore qu'elles ne sont pas « solides ») au sens où nous pensons qu'elles le sont. Les particules qu'on observe sous le microscope ne sont pas colorées. Le sang par exemple à un niveau microscopique n'est pas rouge. Donc, les couleurs n'appartiennent pas réellement aux choses auxquelles nous les attribuons ordinairement⁴⁵⁸.

Afin de parvenir à cette conclusion, l'antiréaliste fait généralement intervenir le critère de la ressemblance entre les qualités chromatiques perçues et les choses telles qu'elles sont réellement hors de nous, ce qui est censé permettre de trancher la question de la réalité des propriétés de couleur. Or, contrairement au cas des qualités premières (forme, grandeur, *etc.*), la science aurait démontré que rien dans les choses ne ressemble à nos impressions perceptives de couleurs (qualités dites « secondes »)⁴⁵⁹. Néanmoins, le recours au critère de la ressemblance n'est pas sans difficultés. En quel sens au juste les idées (ou impressions) de couleurs sont censées *ressembler* ou non aux propriétés des choses qui les causent ? Selon Mackie [1976, 49-50], affirmer qu'une « qualité objective ressemble à l'idée de cette qualité est simplement dire [...] que les choses sont exactement comme elles semblent dans un sens strictement sensoriel [phénoménal] de 'semble' ». Or, dans le cas des couleurs, une telle ressemblance ne semble justement pas avoir lieu puisque « les choses ne sont pas [alors] du tout telles qu'elles apparaissent sensoriellement ». Cependant, la définition proposée par Mackie ne nous éclaire pas vraiment sur ce qu'est la supposée la ressemblance entre les idées de qualités et les causes qui produisent ces idées. S'agit-il de dire que nous pouvons comparer les idées de qualités secondes avec leurs causes afin de déterminer si elles ont des points communs, tout comme on pourrait comparer deux frères jumeaux pour savoir s'ils se ressemblent parfaitement ou pas ? La difficulté est qu'il ne semble pas possible de comparer deux choses qui sont des types de choses radicalement différents. Comme le dit Berkeley [1710, I, §9] « une idée ne peut ressembler à rien qu'à une autre idée »⁴⁶⁰. Par ailleurs, l'idée d'une absence de ressemblance entre les idées de

⁴⁵⁸ Voir notamment Berkeley [1713, 79-83] pour cet argument.

⁴⁵⁹ Voir Locke [1610, II, VIII, 15] ; Mackie [1976, 14-6].

⁴⁶⁰ Ou encore comme le demande Reid [1764/1785, t. III, 347-348] « Qu'est-ce qu'une image ressemblante de la matière dans une sensation ? Quelle analogie y a-t-il entre les affections de nos âmes, et l'étendue impénétrable ? Est-ce que nous avons des affections étendues, dures, molles, solides, liquides ? *etc.* C'est cette absurdité palpable que Locke n'a point aperçue [...] ». Néanmoins, certains comme Mackie [1976, 70-71] rejettent l'idée que pour constater la ressemblance (ou l'absence de ressemblance) entre les qualités et ce que sont réellement les choses on doit comparer directement ces qualités avec ce que sont véritablement les choses.

couleurs et les choses telles qu'elles sont réellement véhicule une conception erronée de la manière dont nous nous engageons vis à vis de la réalité d'une propriété. Chez Locke, tout se passe comme si nous devions comparer nos idées de couleurs avec les choses elles-mêmes (les qualités premières) afin de déterminer le statut ontologique des couleurs et d'en inférer ou non leur réalité. Mais, une telle comparaison a-t-elle tout simplement un sens ? Et, à supposer qu'elle en ait un, qui compare ses idées de couleurs aux choses telles qu'elles sont en elles-mêmes avant d'entretenir certaines croyances au sujet de la couleur des choses ? Il semble au contraire bien plus plausible d'affirmer que notre croyance que les couleurs sont des propriétés des choses est une croyance non inférée quoique celle-ci puisse être remise en cause. Dans ce sens, Reid soutient que la sensation fonctionne comme un « signe » des choses et que celui-ci « nous suggère la chose qu'il signifie, et nous inspire de croire à sa réalité », l'interprétation de ce signe étant « immédiate », non inférentielle⁴⁶¹.

De manière plus générale, l'argument de la science tel qu'il est formulé en (A) est défectueux. En effet, une manière plausible d'éviter cet argument consiste à nier tout simplement que la science ait prouvée que les choses ne sont pas réellement colorées au sens où nous pensons qu'elles le sont. Quoique les tables à un niveau microscopique ne soient peut-être pas colorées, cela ne prouve pas que les tables vues à un niveau macroscopique ne le soient pas⁴⁶². Certes, la couleur peut varier selon la distance ou le point de vue d'où on l'observe. Il suffira de regarder une œuvre picturale pointilliste, (*Le Pont de Courbevoie* de Georges Seurat par exemple) pour s'en convaincre ! Les œuvres picturales ainsi que les avancées scientifiques ont montré, ou souligné, que les couleurs ne sont pas des propriétés parfaitement « absolues » au sens où elles seraient complètement indépendantes des conditions dans lesquelles nous les voyons, ou des conditions neuropsychologiques. Mais, accorder cela ne revient nullement à affirmer que la science ait montré (ou « découvert ») que les choses ordinaires dont nous pensons qu'elles ont une couleur n'en n'ont en fait pas⁴⁶³.

Une autre version plus plausible, car plus modérée, de « l'argument de la science » s'appuie simplement sur l'idée que la couleur telle que nous la concevons naïvement est exclue du discours scientifique. On peut formuler cette version de l'argument de la manière

⁴⁶¹ Reid [1764/1785] cité in Pouivet [2003, 95].

⁴⁶² Voir Hacker [1987, 142-3] sur ce point.

⁴⁶³ Voir D. Locke [1967, 120] pour ce diagnostic.

qui suit :

- ❖ (B) L'exclusion de la couleur de la description physique du monde : La couleur telle que nous croyons la connaître en la percevant est exclue des descriptions et des explications scientifiques du monde. Par conséquent, la couleur ne peut être une propriété réelle des choses auxquelles nous l'attribuons naïvement⁴⁶⁴.

L'objection est plausible. Sous de nombreux aspects, la couleur telle que nous la concevons ordinairement semble en effet être exclue de la description scientifique du monde ou, du moins, de nombreuses raisons peuvent nous incliner à penser qu'elle le devrait. On peut en citer deux. Par exemple, au moins en ce qui les couleurs « uniques », *i.e.* les couleurs qui ne nous paraissent pas être composées (le rouge, le jaune, le bleu), celles-ci sont-elles des propriétés « simples », non complexes. « La simplicité phénoménale de la couleur » semble impliquer qu'une analyse scientifique de la couleur qui la décomposerait afin d'en dégager des constituants n'est pas possible ou, du moins, cela rend une telle sorte d'analyse douteuse. Mais, la thèse de « la simplicité » de la couleur est contestable. Après tout, même si les couleurs nous *paraissent* être d'un point de vue phénoménal des propriétés simples, elles pourraient très bien ne pas l'être réellement⁴⁶⁵. Une raison plus pertinente d'exclure du discours scientifique la couleur telle que nous la concevons ordinairement est que celle-ci est en apparence causalement inefficace. Par conséquent, la

⁴⁶⁴ Comme le dit Gallilé [1623, § 48, 329], « Je dis que je me sens nécessairement améné, sitôt que je conçois une matière ou substance corporelle, à la concevoir tout à la fois comme limitée et douée de telle ou telle figure [...] ; mais qu'elle doive être blanche ou rouge, amère ou douce, sonore ou sourde, d'odeur agréable ou désagréable, je ne vois rien qui contraigne mon esprit à l'appréhender nécessairement accompagnée de ces conditions ; et, peut-être, n'était le secours des sens, le raisonnement ni l'imagination ne les découvrirait jamais. Je pense donc que ces saveurs, odeurs, couleurs, *etc.*, eu égard au sujet dans lequel elles nous paraissent résider, ne sont que de purs noms et n'ont leur siège que dans le corps sensitif, de sorte qu'une fois le vivant supprimé, toutes ces qualités sont détruites et annihilées ; mais comme nous leur avons donné des noms particuliers et différents de ceux des qualités réelles et premières, nous voudrions croire qu'elles en sont vraiment et réellement distinctes ». Voir aussi Mackie [1976, 23] pour le même argument. Sur l'influence historique qu'ont eu les progrès scientifiques sur la conception que se faisaient les Modernes de la perception et des couleurs, voir notamment Hamou [2002, 48 sq.].

⁴⁶⁵ Pour une défense de l'idée que les couleurs sont des propriétés complexes, voir notamment Westphal [1991]. Comme le notent Wahl and Westphal [1998, 302], un problème de la thèse de la « simplicité de la couleur » consiste à savoir dans quel sens exactement les couleurs pourraient être dites « simples ». S'agit-il par exemple d'affirmer que les couleurs sont « simples » au sens méréologique selon lequel elles seraient dépourvues de parties (à la différence des horloges par exemple)? Par ailleurs, on trouvera dans la correspondance entre Grossman et Armstrong (éditée par Cumpa and Tegtmeier [2009]) une vive discussion au sujet de ce qu'est censé démontrer le fait que les couleurs nous paraissent comme étant des propriétés simples. Le premier soutient que simplicité de la couleur implique que la couleur est une propriété réelle des choses et qu'elle est non réductible à une propriété physique. Le second, Armstrong, rejette quant à lui l'idée que la couleur serait une propriété simple, inanalysable en des termes physiques. Selon lui en effet, la couleur est identique à une propriété physique. Cette thèse sera discutée plus loin : voir *supra*. « Le réalisme physicaliste de la couleur ».

couleur ne pourrait pas être l'objet du discours scientifique⁴⁶⁶.

Si l'argument de la science (version B) était correct, il va sans dire que la croyance en un monde extérieur coloré serait à mettre au rang des préjugés dont on ferait mieux au final de se débarrasser et que les couleurs elles-mêmes (comme aspects des choses) ne seraient que de pures illusions. Cependant, recourir à (B) n'est pas sans difficultés. On notera tout d'abord qu'il est possible de rejeter radicalement l'argument (B) en soutenant que rien n'exclut la couleur du discours scientifique dès lors que celle-ci est identifiée à une propriété de nature (purement) physique. Comme on le verra plus loin, la possibilité d'une telle identification est contestable.

Une critique de (B) consiste à souligner que l'argument (B) *présuppose* une certaine conception de ce que c'est que « la réalité physique », cette conception étant censée exclure la propriété de couleur. Or, on ne peut expliciter cette conception en s'appuyant sur l'état des sciences. Après tout, notre conception de ce qui est « physique » a évolué à travers le temps, et on ne voit pas pourquoi on ne pourrait pas envisager que nous ayons dans l'avenir une conception du « physique » telle qu'elle engloberait la propriété de couleur⁴⁶⁷. Plus généralement, la possibilité que les choses ordinaires telles que les montagnes ou les truites puissent entrer dans une description purement « physicaliste » du monde, *i.e.* en termes purement « physiques », reste ouverte⁴⁶⁸. Néanmoins, si ce genre de remarques contre l'argument de la science sont pertinentes, elles sont néanmoins passablement ambiguës. S'agit-il de dire que notre conception de « la réalité physique » pourrait être suffisamment large pour inclure des entités qui semble-t-il n'ont rien de « physique » dans notre conception actuelle du monde physique? Ou bien, s'agit-il de dire qu'en principe ces entités pourraient être *réduites* à ce que nous pourrions considérer dans l'avenir comme étant de nature « physique » ?⁴⁶⁹

⁴⁶⁶ La supposée inefficacité causale de la couleur peut être contestée. Elle l'est notamment par les réalistes physicalistes qui identifient la couleur à une propriété physique (Cf. Jackson [1997, chap. 4]), ce qui résout directement le problème du statut causal de la couleur puisque s'il est vrai que la couleur dernière est de nature physique alors on comprend aisément qu'elle puisse avoir un pouvoir causal réel (notamment celui de causer certaines expériences perceptives). Le problème du rapport entre la couleur et la causalité sera discuté un peu plus loin : voir *supra*. la section « Couleur et efficacité causale ».

⁴⁶⁷ Voir notamment Stroud [2002, 49-54] pour cette réplique.

⁴⁶⁸ Le point est souligné par Stroud [2002, 53-4].

⁴⁶⁹ Dans le premier cas, on inclut ces entités dans la réalité physique en opérant un élargissement de notre conception du monde « physique ». Dans le second à l'inverse, on soutient que ces entités peuvent compter comme des entités physiques en cela qu'on peut en fournir une description en termes purement physique (naturalisme réductionniste). Or, cette dernière option revient elle aussi à nier que la couleur *telle que nous la concevons* existe réellement : ce que c'est qu'être coloré pour une chose pourrait être saisi en termes

De manière plus pertinente, on peut rejeter l'idée qui sous-tend (B), à savoir celle selon laquelle seule la science est à même de dire ce qui est réel⁴⁷⁰. En effet, un problème important de l'argument (B) est qu'il présuppose d'endosser une position scientiste selon laquelle la description scientifique du monde est la seule qui soit légitime et valable. L'argument présuppose qu'une description purement scientifique du monde épuise les propriétés (réelles) du monde. Selon cette conception, seule la description scientifique du monde est susceptible de saisir le monde « tel qu'il est en lui-même » ou, si on veut, son essence. La couleur conçue comme « propriété ordinaire », accessible par la vision, est supposée être exclue de cette image scientifique du monde. Cette conception peut néanmoins être rejetée car elle implique d'endosser une forme robuste de « naturalisme », à savoir le « naturalisme ontologique », selon lequel il n'existe que des choses physiques, les choses « physiques » pouvant être définies de manière circulaire comme étant celles dont s'occupe la physique⁴⁷¹. Par ailleurs, la conception de la science comme étant l'unique description légitime du monde ne tient que pour peu qu'il soit vrai que la « conception du monde du commun des mortels », l'« image manifeste » pour reprendre l'expression de Sellars [1956], est incompatible avec la description scientifique du monde (« l'image scientifique ») et que cette dernière rend caduque la première. Cependant, ce diagnostic est contestable. La question métaphysique se pose certainement de savoir laquelle de ces manières de penser le monde le représentent tel qu'il est réellement, voire si les deux peuvent être en des sens différents des « descriptions » correctes du monde. Néanmoins, comme le dit Stroud [2002, 170], on peut penser que la description physique et scientifique de la couleur n'entre pas en conflit avec notre croyance en un monde coloré, en l'existence de tomates rouges et de citrons jaunes. Après tout, notre monde est peuplé d'une foule d'objets et de propriétés dont on ne voit pas comment il serait possible d'en rendre compte si on se *restreignait* à une description purement physique de ces choses. On pensera aux entités ou aux propriétés sociales (*être cher*, les actions en bourse), esthétiques (*être beau*), morales (*être juste*), ou encore aux entités religieuses (*Dieu, avoir la foi*), etc. On peut certes tenter de décrire certaines de ces entités en termes physicalistes. Néanmoins, fournir une description physique d'un billet de banque de 10 euros par exemple ne nous dit rien sur la

purement physicalistes. Partant, cela revient à accepter la conclusion de l'argument de la science : le monde n'est pas réellement coloré au sens où pensons qu'il l'est.

⁴⁷⁰ Voir Allix [2004, 122-4].

⁴⁷¹ Pour le rejet de la position scientiste, voir notamment Hacker [1987, 195-7].

valeur de l'argent, celle-ci dépendant des représentations que ce font les hommes des entités physiques que nous nommons « billets de banque »⁴⁷². Par conséquent, la description physique d'un billet de banque ne nous dit pas tout ce qu'il y a à savoir sur ce que c'est pour un billet de banque d'en être un. Il se pourrait qu'au final le même type de diagnostic s'applique à la couleur. Disposer d'une description physique de la couleur ne suffira peut-être pas pour saisir parfaitement ce que c'est pour une chose que d'être coloré, même si cela ne nous force pas par ailleurs à nier la réalité de la couleur comme propriété appartenant au monde objectif⁴⁷³.

D'autre part, les investigations scientifiques de la couleur semblent dans un sens non négligeable présupposer notre conception ordinaire ou « manifeste » du monde. En effet, on peut se demander si le discours scientifique portant sur la couleur aurait pu tout simplement se développer sans une telle conception. Qu'on puisse chercher à fournir de telle couleur une caractérisation purement physique et non relationnelle, cela a un sens. Néanmoins, c'est *cette* couleur là et pas une autre (disons du bleu et pas du rouge) que le scientifique cherchera à caractériser en termes purement physiques. Or, c'est là justement une propriété (*être bleu*) à laquelle il doit avoir accès par la vision s'il veut la sélectionner et pouvoir, par après, en fournir une caractérisation physique (en avoir une connaissance purement descriptive et physique). Pour le dire autrement, si nous nous restreignons à une description purement scientifique et physique du monde, alors il ne semble tout simplement pas possible de reconnaître les faits, ici le phénomène de la couleur, qu'on cherche justement à expliquer scientifiquement⁴⁷⁴.

⁴⁷² Comme le dit Searle [1995, 247], « [...] comprendre normalement un discours où il est question d'argent présuppose l'existence de représentations, ce qui n'est pas le cas s'il s'agit de comprendre normalement un discours où il est question de montagnes. L'argent est compris comme socialement construit ; les montagnes ne sont pas comprises comme socialement construites ». Selon Searle, le fait que l'argent dépende des représentations humaines n'implique pas que l'argent n'existe pas (même s'il est socialement construit). En fait, la compréhension même d'énoncés comme « J'ai peu d'argent dans ma poche » suppose selon Searle [1995, 233-4] qu'il existe quelque chose comme de *l'argent*.

⁴⁷³ Il serait toujours possible d'objecter que le fait que la description physicaliste de la couleur n'épuise pas tout ce qui peut être dit au sujet de la couleur n'implique pas ipso facto que la couleur existe d'un point de vue ontologique. Ainsi, les sciences nous diraient ce qui est sans pour autant exclure d'autres formes de discours sur le monde quoique ceux-ci n'auraient aucune portée ontologique. Ce genre de position sera discuté plus loin : voir *supra*. la section « Un physicalisme des couleurs non réducteur ? », ainsi que l'appendice « Sortir le physicaliste de sa tour ou ce que ne sait pas Mary ».

⁴⁷⁴ Pour cette objection, voir Stroud [2002, 177]. Selon l'affirmation célèbre et paradoxale de Russell [1940, 15], « le réalisme naïf » mène à la physique, mais si la physique est vraie alors le réalisme naïf est faux. Partant, toujours selon Russell, le réalisme naïf est faux et doit être rejeté. Néanmoins, on peut légitimement avoir des réticences à endosser la deuxième partie du paradoxe proposé par Russell (à savoir que si la physique est vraie, le réalisme naïf est faux). L'accepter revient en effet à endosser la thèse selon laquelle une illusion, ici l'expérience de la couleur, pourrait permettre l'acquisition de connaissances. Or, on peut avoir quelques difficultés à comprendre comment une telle thèse pourrait être viable.

On objectera qu'il n'en reste pas moins vrai que les couleurs sont causalement inefficaces et que par conséquent, on ne voit pas comment elles pourraient entrer dans notre description scientifique du monde. Une réponse consiste à soutenir que les propriétés de couleur ne sont pas causalement inertes car elles sont en réalité identiques à des propriétés physiques, thèse qu'on qualifiera de réalisme physicaliste de la couleur. Si une telle identification permet en effet résoudre le problème du statut causal des couleurs, elle n'est pas cependant sans difficultés comme nous le verrons plus loin. Une réponse différente au problème de causal consiste à admettre que les couleurs sont causalement impotentes mais à rejeter que cela implique l'irréalité des couleurs. En effet, il existe semble-t-il des propriétés qui n'ont aucun rôle causal quoiqu'elles semblent être aussi réelles que celles qui en ont un (par exemple *être cher*, *être un billet de banque*, ou encore les propriétés esthétiques). Par ailleurs, si l'absence de pouvoir causal d'une entité impliquait que celle-ci ne puisse pas exister réellement (Principe causal pour l'existence d'une propriété), on peut se demander si ce n'est pas l'entreprise scientifique elle-même qui serait menacée. La science recourt en effet à des notions, telle que celle d'*hypothèse*, qui ne renvoient à aucune entité douée de pouvoir causal quoique la science ne puisse pas sans passer⁴⁷⁵.

On vient de le voir recourir à la science (son discours, ses découvertes) afin de prouver la fausseté du réalisme chromatique n'est pas sans poser quelques difficultés. Que penser de ceux qui s'engagent néanmoins sur cette voie ? Il va de soi que pour qui endosse une forme de scientisme, la perception n'est certainement pas une manière fiable permettant de décider des questions ontologiques. *Seules* les sciences (« dures ») auraient dès lors autorité pour dire ce qu'il y a. Mais, ce principe est-il si évident qu'on ne le pense parfois ? En un sens, il est vrai que *la perception est ontologiquement neutre* : l'expérience perceptive ne permet pas, à elle seule, de dire ce qu'il y a et quels types de propriétés existent. Par exemple, ce qui est manifeste dans la perception des couleurs, à savoir des propriétés apparemment réelles et intrinsèques des choses, pourrait néanmoins se révéler être (ou être ontologiquement conçu comme) comme de simples dispositions des choses par exemple. Il est ainsi plausible de soutenir une certaine *neutralité* de la théorie de la perception vis-à-vis de l'ontologie, voire une priorité de cette dernière sur la première⁴⁷⁶. Cependant, dire cela n'implique nullement que le critère scientifique soit *l'unique* critère

⁴⁷⁵ Voir notamment Baker [1993, 185-6]. Ce point est parfois souligné par les scientifiques eux-mêmes, par exemple Schrödinger [1958, 303-4].

⁴⁷⁶ Dokic [2001] propose une défense de cette thèse.

qu'il convient d'admettre en ontologie pour déterminer ce qui est. Reconnaître la neutralité de la théorie de la perception vis-à-vis de l'ontologie n'implique nullement d'admettre le scientisme en ontologie, de même que l'adoption d'une forme de « réalisme » au sujet des théories scientifiques et/ou des entités théoriques postulées dans les sciences ne l'implique pas non plus⁴⁷⁷. Le critère général du sens commun, celui-ci prenant appuie sur la croyance en un monde réellement coloré, est aussi acceptable. Le rejeter de manière *a priori*, c'est supposer que les sciences se construisent nécessairement contre le sens commun, que ce dernier est un « obstacle épistémologique » à la connaissance (scientifique)⁴⁷⁸. Or, endosser une telle conception du rapport entre le sens commun et la science n'est en rien nécessaire.

Selon le critère du sens commun, nous attribuons ordinairement certaines propriétés à certaines entités et l'ontologie latente qui se trouve ainsi associée à cette pratique est légitime et valable aussi longtemps qu'on n'a pas de fortes raisons de penser que cette ontologie est erronée⁴⁷⁹. Or, certaines propriétés de cette ontologie « implicite » et « préreflexive » semblent irréductibles à des propriétés physiques (quoiqu'elles ne le soient pas de manière nécessaire). En effet, nous admettons ordinairement l'*existence* d'une

⁴⁷⁷ Voir Sankey [2000] sur ce dernier point, l'auteur proposant par ailleurs un exposé très clair des diverses formes de « réalisme scientifique ».

⁴⁷⁸ Voir Bachelard [1934] pour une défense de cette thèse en histoire des sciences. Selon Bachelard [1940, 8-10], « il y a une rupture entre la connaissance sensible et la connaissance scientifique » car « l'esprit scientifique ne peut se constituer qu'en détruisant l'esprit non scientifique ». Même si l'esprit scientifique doit ainsi rompre avec le réalisme naïf, Bachelard admet que l'élimination du réalisme naïf n'est jamais déterminée. Comme il le dit, « tout progrès de la philosophie des sciences se fait dans le sens d'un rationalisme croissant, en éliminant, à propos de toutes notions, le réalisme initial [...]. [Cependant], un profil épistémologique garde la trace des obstacles qu'une culture a dû surmonter (Bachelard [1940, 50-1]). Autrement dit, l'« esprit scientifique » serait constamment menacé par la réapparition de l'obstacle épistémologique que constitue le réalisme naïf. Quoi qu'il en soit, dans une telle conception du rapport entre le sens commun et la science, il est considéré comme « ruineux » pour l'esprit scientifique « de ne pas se séparer du réalisme naïf, d'imaginer une continuité de l'épistémologie, de considérer la science comme une opinion épurée, l'expérience scientifique comme une suite de l'expérience vulgaire » (Bachelard [1940, 54]).

⁴⁷⁹ Nous nous écartons ici de la position qui prône un retour au sens commun tout en affirmant que ce dernier exclut toute ontologie (quelle qu'elle soit) et, plus généralement, que la philosophie doit être faite « sans ontologie », ou qu'elle ne doit pas chercher à soutenir des positions « métaphysiques », celles-ci étant censées excéder ce que les philosophes peuvent véritablement atteindre. Le philosophe devrait se cantonner (i) à une analyse du langage, conception de la philosophie que les philosophes dits du langage ordinaire tel qu'Austin [1962], ou encore Wittgenstein [1953], semblent avoir défendu (du moins selon une certaine lecture de ces auteurs même si celle-ci est très discutable) (ii) et/ou il devrait se contenter d'une forme de réalisme « non métaphysique » (« réalisme interne », ou « réalisme naturel » pour reprendre les appellations de Putnam [1981] ; [1994]). Il s'agirait alors de refuser d'affirmer ou de nier l'existence d'une réalité indépendante de la saisie cognitive que nous en avons (par la pensée, par la perception, par l'usage de catégories conceptuelles, etc.). Par ailleurs, nous nous écartons aussi de l'attitude qui consiste à admettre qu'il y a bel est bien une ontologie du sens commun, mais que celle-ci doit nécessairement être acceptée et conservée comme telle car elle serait parfaitement *immunisée contre toute critique*. En particulier, cette ontologie ne pourrait être remise en cause par aucun résultat ou théories scientifiques (sauf à se méprendre sur l'exact portée des recherches scientifiques). Pour cette dernière position, voir par exemple Hacker [1987, 99-100, 106, 186-187].

multitude de propriétés dont on ne voit pas comment elles pourraient être comprise *en termes purement physicalistes* (*être amoureux, être cher, avoir la foi, avoir mal, etc.*). Il pourrait en aller de même pour la couleur des choses. Si cela est correct, l'analogie entre la couleur et d'autres types d'entités dont on admettra aisément qu'elles sont identiques à certaines propriétés physiques est discutable. L'eau par exemple a certaines propriétés sensibles tout en n'étant pas identique à de telles propriétés, mais plutôt à une propriété chimique (H₂O). Dans le cas de la couleur, il en va autrement. L'idée que l'aspect qualitatif ou « sensible » ne serait qu'un trait *accidentel* de la couleur, plutôt que quelque chose qui lui serait essentiel, est alors en effet peu convaincante⁴⁸⁰.

3-2-3 LA CONNAISSANCE DES COULEURS TELLES QU'ELLES NOUS APPARAISSENT EST-ELLE INFALLIBLE ?

Un autre argument contre le réalisme des couleurs découle directement de l'« argument de l'illusion » ». Pour reprendre l'exemple de Price [1932, 105-7], la présentation d'une couleur quand je vois une rose rouge est certaine alors que l'existence de l'objet putatif qui possède cette qualité est douteuse. Or, une qualité *doit* appartenir à un objet (Principe phénoménal). Ce ne peut pas être la rose. Donc ce doit être une autre entité, elle bien réelle, qui possède cette qualité et qu'on peut nommer *sense-datum* (ce que nous percevons directement) ou une collection de *sense-datum*. Cet argument repose sur au moins deux présupposés. Premièrement, il suppose le principe phénoménal et le doute sceptique (et partant le problème de la justification des croyances perceptives). Par ailleurs, l'argument présuppose que, pour être une propriété que quelque chose possède réellement, la couleur doit d'une manière ou d'une autre lui être *intrinsèque*. De manière générale, la couleur devrait être la propriété d'un particulier comme le dit Price. Or, étant donnée la relativité de la couleur selon les conditions d'observation ou de l'observateur, la couleur semble *ipso facto* ne pas pouvoir appartenir aux choses extérieures. Néanmoins, comme on l'a vu, cela suppose à tort que la relativité d'une propriété qu'on attribue à X entraîne l'impossibilité pour cette propriété d'appartenir réellement à X.

Cependant, la force de l'argument de Price réside dans le fait que nous avons

⁴⁸⁰ Pour une discussion, *supra*. section « Les limites de la conception physicaliste de la couleur ».

semble-t-il une connaissance infaillible de la couleur telle qu'elle nous apparaît. Or, puisque l'existence des choses est supposée être douteuse, il est tentant d'en conclure que la couleur doit appartenir à quelque chose dont l'existence est certaine, un *sense-datum* par exemple. Cependant, la connaissance en apparence infaillible pour dire comment les choses nous semblent (ou nous apparaissent) implique-t-elle, comme peut le penser l'antiréaliste, que la couleur n'appartient pas aux choses indépendantes de nous ? On peut penser que non. En fait, l'idée même d'une connaissance infaillible des couleurs telles qu'elles nous apparaissent est problématique et peut être rejetée. En effet, cette idée suppose deux choses. Premièrement qu'il y ait un sens à parler d'*absence d'erreurs*, et donc d'*erreurs* tout court, concernant nos impressions sensibles. Autrement dit, la manière dont les choses paraissent perceptivement au sujet serait soumise à correction. Deuxièmement, cette connaissance infaillible est supposée prendre la forme d'une *perception* de ses propres états mentaux. En ce qui concerne le premier point, celui-ci semble tout simplement faux. Personne ne peut nous contester que nous avons une certaine expérience de rougeur en voyant un objet *X* si, de notre propre point de vue, *X* nous semble perceptivement ainsi (quoiqu'on puisse évidemment nous contester que *X soit* réellement rouge). Le doute lui-même, dans cette sorte de cas, ne semble tout simplement pas avoir de sens⁴⁸¹. Par ailleurs, si la manière dont les choses apparaissent au sujet pouvait être soumise à correction, celui-ci devrait disposer de règles lui permettant de savoir par exemple si *X* lui paraît visuellement réellement rouge ou pas. Or, s'il disposait d'une telle règle, celle-ci serait une règle logiquement privée : cet individu serait le seul à pouvoir savoir s'il a ou non appliqué correctement la règle. Cependant, cette idée n'est pas sans difficultés. On peut se demander par exemple s'il est alors possible pour cet individu de savoir avec certitude que l'impression qu'il a actuellement est bien *la même* que celle qu'il qualifiait les autres fois de « rouge ». Comment parviendrait-il à faire la différence entre suivre la règle et croire seulement la suivre ? Plus fondamentalement, l'idée même que le sujet puisse disposer d'une règle (logiquement) privée pour savoir infailliblement comment sont ses impressions visuelles est absurde. En effet, cette supposée règle n'en serait pas véritablement une car, comme l'a souligné Wittgenstein [1953], l'idée de *règle privée* n'a pas de sens car l'idée même de *règle* suppose l'appartenance à une communauté. L'absence de critère de correction concernant

⁴⁸¹ La même chose vaut pour la douleur. Comme le dit Wittgenstein [1953, I, § 246] : « On ne peut absolument pas dire (sauf peut-être en plaisantant) que je sais que je souffre. Qu'est-ce que cela veut dire – hormis le cas, peut-être, que je suis en train de souffrir ? [...] La vérité est : qu'il y a un sens à dire des autres qu'ils doutent si je souffre ; mais non à le dire quant à moi-même ». De ce point de vue, affirmer par exemple « Je ne sais pas si j'ai ou non des douleurs » n'a pas de sens selon Wittgenstein [1953, I, § 408].

nos impressions perceptives n'exclut certes pas qu'on puisse encore *faire comme si* la description de nos impressions était soumise à un critère de correction personnel, ou encore qu'il soit possible de mentir au sujet de comment les choses nous semblent perceptivement. En ce qui concerne le second point, à savoir celui selon lequel la connaissance de nos propres états mentaux requiert une forme de *perception* de ces états, celui-ci suppose que nous possédions une *faculté* spéciale, de type introspective, par laquelle nous pourrions savoir infailliblement comment les choses nous paraissent. Or, on peut nier que nous ayons une telle faculté en plus des capacités perceptives dont nous sommes pourvus. En fait, soutenir l'inverse implique d'endosser la thèse peu plausible, voire absurde, selon laquelle nous serions capables de « voir » pour ainsi dire nos propres expériences visuelles de couleurs, cette sorte de vision interne étant censée nous délivrer une connaissance infaillible du type d'expérience que nous avons⁴⁸².

On objectera peut-être qu'en rejetant l'idée d'une connaissance infaillible de soi, on ne rend pas justice à l'*autorité épistémique* que certains êtres (les êtres humains) possèdent sur leurs propres états. Il n'en est rien. L'idée que nous avons une certaine autorité pour dire comment les choses nous semblent dans la perception (lors même qu'on sait que les choses dans le monde ne sont pas réellement telles qu'on les dit être) est acceptable. Mais, on peut penser que cette autorité ne vient pas d'une supposée perception de ses propres états mentaux perceptifs, mais simplement de ce que les expériences perceptives sont vécues *en première* personne. Dans ce qu'on peut appeler le *modèle perceptif de la connaissance de soi*, dont l'origine est cartésienne, la connaissance de soi est supposée être identique ou se fonder sur la *perception réflexive et infaillible* que chacun de nous a de ses propres états mentaux⁴⁸³. Ces états seraient par ailleurs « privés » au sens où chacun serait le seul à pouvoir y avoir accès.

Néanmoins, ce modèle de la connaissance de soi doit être remis en cause. Premièrement, l'idée qu'il puisse y avoir une méthode spécifique d'examen de la conscience, une sorte d'observation « intérieure », n'est pas cohérente car la conscience que nous

⁴⁸² Cette thèse a été notamment critiquée par Kenny [1989, 106-7] qui l'assimile à ce qu'il nomme « l'erreur de l'homunculus » (*homunculus fallacy*). Par ailleurs, comme il le précise, cette critique ne consiste pas à nier, que lorsque les sujets font usage de leurs capacités visuelles, il existe quelque chose d'interne aux sujets, des « expériences » ou « des images » par exemple. Cette critique vise plutôt à remettre en cause l'affirmation erronée selon laquelle « ces images sont visibles à l'esprit et que voir consiste en une perception de l'esprit de ces images » (Kenny [1989, 107]).

⁴⁸³ On parle généralement alors de « perception interne », ou de « perception du sens interne ».

pouvons avoir d'un état conscient semble tout simplement identique à l'état même que nous sommes censés observer. Comme le souligne Searle [1992, 142-3], « [...] là où il est question de subjectivité consciente, il n'y a aucune distinction entre l'observation et la chose observée, entre la perception et l'objet perçu. Le modèle de la vision repose sur le présupposé qu'il y a une distinction entre la chose vue et le fait de la voir. Mais pour « l'introspection », il est tout bonnement impossible de faire cette séparation. Toute introspection, quelle qu'elle soit, que j'ai de mon propre état conscient est elle-même cet état conscient. [...] Le modèle usuel de l'observation ne marche tout bonnement pas pour la subjectivité consciente ».

En second lieu, il est plausible de soutenir que l'immunité qu'on possède contre l'erreur lorsqu'on s'attribue en propre des expériences est un fait brut qui ne requiert pas qu'on possède un mécanisme perceptif de type introspectif. Si l'expérience de la couleur peut être dite « privée », ce n'est pas au sens où chacun serait le seul à y avoir accès de manière réflexive, mais plutôt dans le sens où elle est *logiquement privée* : personne d'autres que S ne peut avoir l'expérience de rouge que S a⁴⁸⁴. De cela suit que les attributions à soi d'expériences (« Je vois X ainsi ») sont immunisées contre l'erreur d'identification⁴⁸⁵. Il n'y a pas en effet de sens à demander par exemple « Quelqu'un sent un morceau de tissu ou voit du rouge, mais est-ce moi ?⁴⁸⁶ Or, si les expériences sont uniquement privées en ce sens, alors l'autorité épistémique ou la certitude qui est attachée à la perspective en première personne (« Je ») ne vient pas d'un accès supposé privilégié que nous aurions à nos propres expériences. Tout à l'inverse, cette autorité (ou « certitude ») semble être *constitutif* des énoncés psychologiques faits en première personne. Si les énoncés psychologiques faits en

⁴⁸⁴ Voir Kenny [1989, 111] pour cette clarification, ainsi que Kelley [1986, 89-90]. Comme le dit Wittgenstein [1929-30, § 61] au sujet de la douleur, si on dit « Je ne *peux* pas sentir ton mal de dents » ; ce que l'on entend par là, [ce n'est pas] que jusqu'à maintenant on n'a jamais en fait senti le mal de dents d'autrui [mais] plutôt que c'est logiquement impossible ». Par ailleurs, on remarquera que si nos expériences des couleurs sont logiquement privées, cela suppose que nous fassions partie d'une communauté. Dire en effet qu'une expérience est logiquement privée, c'est dire que personne d'autres que celle qui a cette expérience ne peut l'avoir. Cela implique que l'individu dont les expériences sont privées en ce sens n'est pas isolé de toute communauté. De ce point de vue, les expériences de celui qui se trouve dans le scénario cartésien (*i.e.* qui effectue le doute hyperbolique pour n'avoir accès au final qu'à ses propres états mentaux, ses pensées, ses perceptions, à son « moi » *etc.*) ne sont pas logiquement privées au sens dont il vient d'être question puisque le sujet est alors complètement isolé de toute communauté (solipsisme).

⁴⁸⁵ Pour une défense de cette thèse, voir Strawson [1966, 165] ; Evans [1982, 217 *sq.*]. A l'inverse comme le note Recanati [2010, 482], lorsque le sujet est pris comme « objet » (s'il se voit dans un miroir ou dans un film par exemple), cette immunité contre l'erreur d'identification tombe.

⁴⁸⁶ Evans [1982, 220]. Ou comme le dit Wittgenstein [1933/1935, 125], « [...] lorsque je dis 'J'ai mal aux dents', demander 'Es-tu certain que c'est toi qui as mal ?' serait absurde [...] dans ce cas aucune erreur n'est possible [...] ». Certes, comme le précise Wittgenstein [1933/1935, 124], il existe aussi des affirmations faites en première personne qui, elles, sont soumises à correction, par exemple « Mon bras est cassé », « J'ai grandi de quinze centimètres ».

troisième personne (« Il voit les choses ainsi ») peuvent être remis en cause, ceux faits en première personne ne le peuvent pas⁴⁸⁷. L'autorité que chacun possède en propre pour dire comment les choses lui semblent n'implique donc nullement que les expériences chromatiques, ou les couleurs elles-mêmes, sont des items *privés* au sens où ils seraient publiquement inobservables et/ou seulement accessibles par réflexion interne, ce qui ne semble justement pas être le cas. Pour le dire autrement, la « conscience de soi » ne requiert pas la « conscience réflexive » sur notre propre vie mentale⁴⁸⁸. Le fait qu'il y ait une connaissance en première personne semble simplement être symptomatique du fait que les expériences, lorsque nous les avons, sont *logiquement* « privées » et que chacun possède la capacité de s'attribuer sans erreur des expériences en utilisant la première personne du singulier en affirmant par exemple « J'ai mal aux dents », « Cette veste bleue me paraissait grise dans le magasin »⁴⁸⁹. Partant, le modèle *perceptif* de la connaissance de soi est faux, ou au minimum, on peut s'en passer⁴⁹⁰. Admettre que la connaissance de soi est immunisée contre l'erreur n'implique pas inévitablement que ce type de connaissance doit prendre la forme d'une connaissance réflexive et infaillible de soi ou de ces propres expériences.

⁴⁸⁷ Comme le dit Searle [1992, 203-4], « [...] dans nos comptes rendus sur le monde en général, il y a une distinction entre la manière dont les choses nous apparaissent et ce qu'elles sont réellement. [...] Mais pour ce qui est de la manière dont les choses m'apparaissent, il n'y a pas de distinction à faire entre apparence et réalité. Il me semble réellement [par exemple] qu'il y a un homme caché dans les buissons. Quand il s'agit d'états mentaux intentionnels, les états eux-mêmes sont constitutifs de l'apparence. L'origine, en bref, de notre conviction qu'il existe une autorité spéciale de la première personne tient simplement au fait que nous ne pouvons pas faire la distinction apparence-réalité pour les apparences elles-mêmes ».

⁴⁸⁸ Recanati [2010, 493].

⁴⁸⁹ Plus généralement, contrairement à une longue tradition philosophique inaugurée par Descartes, on peut considérer que la première personne du singulier « Je » ne réfère à rien ou, au minimum, qu'elle ne réfère pas à quelque chose de particulièrement mystérieux *le moi, Ego* (voir Anscombe [1975, 34-35]; Wittgenstein [1929/1930, §410]). Il ne s'agirait ici que d'une simple possibilité grammaticale (faire usage du pronom « Je ») par laquelle certains êtres (à savoir, ceux doués de langage) peuvent s'attribuer à eux-mêmes des expériences. Pour ce diagnostic, voir notamment Anscombe [1975]; Rebuschi [2011, 18-22], ainsi que le commentaire par Descartes [2010] de la position d'Anscombe. On peut d'ailleurs considérer que c'est justement l'erreur de Descartes d'avoir assimilé et confondu le simple caractère logiquement privé des expériences avec un supposé accès perceptif infaillible dont chacun disposerait et pourrait faire usage en effectuant des méditations du genre de celle que Descartes entreprend. Ajoutons néanmoins qu'affirmer que le pronom « je » ne réfère pas à un Moi intérieur est différent et n'entraîne pas *ipso facto* la thèse « antiréaliste » selon laquelle le Moi (le sujet) n'existe pas, soit qu'on pense qu'il est réductible à des expériences sensorielles (cf. Ayer [1936, 127-8]), ou bien qu'il n'est qu'une collection de sensation comme l'ont soutenu Hume [1739, I, part. IV, sect. 6] et Mach [1922, Introduction, sect. 11], ou encore que le Moi n'est le fruit que d'une *interprétation* par les individus de leurs expériences. Sur ce dernier point, voir notamment Dennett ([1987, 30 sq.], [1991, 95-109]). Dennett [2003] soutient par ailleurs que « la conscience » (conçue comme entité interne au sujet) n'existe pas et qu'elle n'est qu'une « illusion » créée par nos cerveaux, cette illusion pouvant être expliquée de manière scientifique.

⁴⁹⁰ Evans [1982, 225]. Pour une défense contemporaine du modèle perceptif de la connaissance de soi, voir néanmoins Ten Eschhof [2005, chap. 2].

3-3 L' ANTIREALISME DES COULEURS EN QUESTION

3-3-1 LA MENACE IDEALISTE

Comme on vient de le voir, les arguments dont dispose l'antiréaliste contre le réalisme des couleurs ne sont pas décisifs. Par ailleurs, la position antiréaliste au sujet des couleurs s'expose elle-même à un certain nombre d'objections. Un premier problème est que l'antiréalisme de la couleur, comme nous l'avons déjà suggéré, rend le scepticisme menaçant. En effet, l'antiréalisme de la couleur est compatible avec diverses formes de théories de la perception. En particulier, l'antiréaliste peut endosser :

(i*) le réalisme indirect

(i**) l'idéalisme/Phénoménisme

(i*) admet le réalisme ontologique au sujet des qualités premières tout en rejetant cependant le réalisme de la couleur. L'idéaliste, quant à lui, rejette en bloc le réalisme que ce soit au sujet des qualités secondes (comme la couleur) ou des qualités premières (forme, taille, etc.)⁴⁹¹. Cependant, on peut se demander jusqu'à quel point la position (i*) est tenable, et si elle ne mène pas inévitablement à (ii*). Cela pour deux raisons au moins. Premièrement, certains pourront être tenté de soutenir d'après tous les arguments qu'on peut invoquer contre la réalité de la couleur vaut tout aussi bien contre la réalité même des propriétés premières, et partant menacent l'idée même d'une réalité indépendante de la perception qu'on en a (ou que d'autres êtres peuvent en avoir)⁴⁹². Les détracteurs de l'antiréalisme crieront à la *perte du monde*. D'autres, comme Berkeley, accueilleront la conséquence avec enthousiaste⁴⁹³. Deuxièmement, une fois acceptée la théorie représentationnelle de la perception (*i.e.* en termes de saisie directe d'idées, *sense-data*, etc.), on ne voit pas très bien ce qui nous permettrait de sortir de notre monde intérieur, du

⁴⁹¹ Voir Berkeley [1710, §38].

⁴⁹² Voir Berkeley [1710, §14-15] ; Mackie [1976, 66-7] ; Russell [1912] quoique ces deux derniers maintiennent le réalisme en soutenant que notre croyance en un monde extérieur est justifiée car c'est l'hypothèse la plus simple et la plus cohérente.

⁴⁹³ On notera que Berkeley [1713, 176-77] pensait que sa position idéaliste ne contrevenait en rien à la position du sens commun et que son « idéalisme » pouvait finalement être considéré comme une conception conforme à nos intuitions communes. Ce diagnostic est obtenu selon Berkeley [1710, §54] en montrant qu'après tout les hommes ne *croient* pas réellement à une réalité indépendante de la perception qu'on en a et qu'ils admettraient après réflexion que rien ne peut exister s'il n'est pas perçu ou ne peut pas être perçu.

« cercle des idées » (problème du solipsisme). Comme le dit Berkeley [1713, 207], « [si] les idées que nous percevons par nos sens ne sont pas les choses réelles, mais leurs images ou copies [alors] notre connaissance n'est réelle qu'aussi longtemps que nos idées sont des représentations fidèles de ces originaux. Mais comme ces originaux supposés sont en eux-mêmes inconnus, il est impossible de savoir jusqu'où nos idées leur ressemblent ; ou même si elles leur ressemblent du tout. Nous ne pouvons donc pas être certains d'avoir aucune véritable connaissance »⁴⁹⁴. Un des problèmes de (i*) en effet est que, s'il est correct, on doit alors expliquer et légitimer philosophiquement notre croyance en un monde extérieur. Si on ne le peut pas, l'idéalisme (i**) devient menaçant⁴⁹⁵. Certes, certains antiréalistes préféreront tout simplement rejeter (i*) en faveur d'une compréhension adverbialiste de l'expérience perceptive, celle-ci permettant d'éviter les difficultés internes de (i*) sans pour autant tomber, semble-t-il, dans l'idéalisme (ii**). Mais, comme on l'a vu, une telle stratégie n'est pas, elle non plus, sans problèmes.

3-3-2 L'OBJECTION SEMANTIQUE

Une autre difficulté pour l'antiréaliste concerne la sémantique des énoncés attribuant des couleurs aux choses (ou des jugements de couleur). Quelle conception sémantique l'antiréaliste peut-il bien offrir des jugements de couleurs ? Deux options s'offrent à lui. Une première consiste à soutenir que les énoncés comportant des termes de couleurs ne sont ni vrais, ni faux (*non descriptivisme*). Autrement dit, il y aurait certes une connexion causale entre l'expérience de la couleur et le jugement qui lui correspond, mais pas une connexion logique. Néanmoins, le problème est qu'on est alors obligé de rejeter le principe de bivalence selon lequel les jugements sont soit vrais soit faux. Une option plus plausible, à savoir le *descriptivisme*, consiste à admettre que les jugements de couleurs ont effectivement une valeur de vérité. Cependant, l'antiréaliste doit choisir entre l'une des alternatives suivantes. Il peut premièrement affirmer que tous les jugements de couleurs

⁴⁹⁴ Ou comme le dit Reid [1764/1785, III, 346] : « Si l'invention philosophique des idées a été bien saisie, il est aisé de comprendre qu'elle devrait aboutir au scepticisme, et l'histoire de la philosophie vient à l'appui du raisonnement. En effet, l'idée est-elle immatérielle ? Elle ne peut pas représenter la matière : il est évident que l'étendue et l'impénétrabilité ne ressemblent qu'à de l'étendue et de l'impénétrabilité, et ne peuvent être exprimées à l'esprit que par une chose étendue et impénétrable ».

⁴⁹⁵ L'idéalisme par ailleurs est lui-même discutable, notamment parce qu'il pose le problème de la possibilité de retranscrire les énoncés comportant des termes de couleurs, et plus généralement, des termes d'objets physiques (table, etc.), dans le langage des énoncés *sense-data* (phénoménisme).

sont faux (*éliminativisme*), bien que certains nous *semblent* vrais et d'autres faux. Cela revient à endosser une forme de théorie de l'erreur selon laquelle nous serions systématiquement dans l'erreur en faisant les jugements de couleurs que nous faisons⁴⁹⁶. Mais, le problème est que l'idée d'une erreur *systématique* ne semble tout simplement pas avoir de sens (le faux supposant le vrai, ou au minimum, qu'il existe un monde possible dans lequel certains au moins des jugements de couleurs sont vrais). Une seconde alternative pour l'antiréaliste consiste à soutenir que les jugements de couleurs sont certes susceptibles d'être « vrais » ou « faux » (voire qu'ils sont tous « vrais »), mais en un certain sens de « vrai ». L'antiréaliste est alors contraint de rejeter la conception de la vérité comme correspondance entre les propositions jugées et certains états du monde. Il peut par exemple souscrire à une conception minimaliste et « déflationniste » de la vérité selon laquelle la vérité n'est pas une propriété substantielle, mais seulement par exemple l'affirmation ou la réitération de la proposition qu'on dit être vraie : « *p* » est vrai si et seulement *p* (conception « redondante » de la vérité, celle-ci étant une manière déflationniste parmi d'autres de concevoir la vérité)⁴⁹⁷. Le problème est qu'une conception déflationniste de la vérité est peu satisfaisante. Elle ne permet pas en particulier de rendre compte de l'aspect *normatif* de la vérité (la vérité constitue une norme pour nos croyances, celles-ci ayant ainsi pour but ou visée la vérité). Par ailleurs, la conception déflationniste de la vérité est *purement* sémantique. Or, peut-on restreindre à ce point la notion de *vérité* ? N'existe-t-il pas un rapport entre les jugements vrais et « ce qui les rendent vrai » (*vérifacteurs*)?⁴⁹⁸ Enfin, en endossant une telle conception de la vérité, l'antiréaliste flirte dangereusement avec une forme ou une autre de relativisme : la vérité n'aurait finalement rien d'*objectif*, au sens où ce ne serait pas une *correspondance* avec le monde qui rendrait « vrai » nos jugements de couleurs, mais la vérité de ces derniers serait *purement* relative à certains facteurs extérieurs aux propositions jugées⁴⁹⁹. Pour prendre quelques exemples (les moins douteux), la vérité de ces propositions pourrait être liée à leur

⁴⁹⁶ Cette position est défendue par Boghossian and Velleman [1989, 100 sq.].

⁴⁹⁷ Il existe une variété de conception déflationniste de la vérité que cette conception soit ou non explicitement assumée par ses défenseurs. Voir par exemple Ayer [1936, 89], Horwich [1990], ce dernier discutant en détails les objections à une conception déflationniste de la vérité. Notons que même si la conception sémantique de la vérité défendue par Tarski [1943] est parfois assimilée à une forme d'antiréalisme ou de déflationnisme de la vérité, une telle assimilation est néanmoins très discutable.

⁴⁹⁸ Pour une défense de l'idée que la vérité doit être comprise relativement à la notion de *vérifacteurs* (« ce qui rend vrai »), voir notamment Mulligan, Simons and Smith [1984] ; Armonstrong [2002].

⁴⁹⁹ De manière générale, le relativisme concernant la vérité revient à soutenir qu'une proposition est vraie relativement aux critères admis par *X*, ou par la communauté *Y*, ceux-ci pouvant ne pas être les mêmes pour *Z*, ou pour la communauté *W*. Mais, le problème est qu'on ne comprend pas alors très bien comment il pourrait exister des désaccords réels au sujet de certaines propositions.

acceptation par certains individus auxquels on a conféré le statut d'*expert*, ou être assimilée à une acceptabilité rationnelle idéale au sein de la communauté linguistique et/ou historique, ou encore la vérité des propositions jugées pourrait venir de ce que, sous certaines conditions, les sujets ont certains types d'expériences (la table apparaît rouge par exemple), *etc.*⁵⁰⁰

Ces conceptions de la vérité peuvent être considérées comme différentes manières de sauver le caractère « normatif » de la vérité même si on peut douter que certaines le peuvent réellement. Il n'en reste pas moins que, selon ces conceptions, le monde (sa structure, ses propriétés) ne jouerait aucun rôle dans toute cette affaire ... Le relativiste n'y trouvera rien à redire, voire pensera que cette conclusion va de soi au regard notamment de l'histoire des théories scientifiques et de leurs bouleversements⁵⁰¹. D'autres, les partisans de la vérité comme correspondance dont nous faisons partie, trouveront à l'inverse cette conclusion contre-intuitive, voire parfaitement incroyable !⁵⁰² En effet, ceux-ci font le pari que nos facultés cognitives peuvent nous permettre de connaître le monde, ici les couleurs des choses, et partant que c'est l'esprit (ou nos facultés cognitives) qui se conforme au monde, et pas l'inverse comme le pensait Kant. S'ils ont raison, le désir généralement partagé de connaître *le vrai* et donc *ce qui est le cas*, les couleurs des choses par exemple, est à prendre au sérieux. Ce désir n'est ni aveugle (sans objet), ni vain, et encore moins un désir pour ainsi dire « passé de mode » comme peut le penser le relativiste. A l'inverse, les différentes conceptions de la vérité que l'antiréaliste des couleurs peut endosser pour rendre compte de la vérité des jugements chromatiques sont fort discutables et difficilement acceptables.

⁵⁰⁰ Pour une discussion des différentes conceptions de la vérité, voir notamment Engel [1989].

⁵⁰¹ Voir notamment Kuhn [1962] même si lui-même n'endosse pas la conception relativiste de la vérité à laquelle sa conception de l'histoire des sciences semble pourtant mener. Voir la postface ajoutée par Kuhn en 1969 à son ouvrage de 1962 (*in* Kuhn [1962, 277 sq.]). Au sein des sociologues des sciences, on trouvera aussi aisément des défenseurs d'une forme de relativisme (parmi les partisans du dit « programme fort » en sociologie des sciences).

⁵⁰² Il n'est évidemment pas possible, dans le cadre du présent travail, de fournir une défense positive de la conception de la vérité comme correspondance, à supposer même qu'une telle chose puisse être faite. Est-il en effet réellement possible de fournir un argument positif en faveur de cette conception qui soit vraiment *convainquant* et qui ne présuppose pas une forme de réalisme ontologique au sujet du monde que le relativiste a tendance à rejeter ? Partant, nous nous sommes contentés de souligner certains problèmes des conceptions alternatives de la vérité quoique nous ayons bien conscience que cette stratégie (négative) peut ne pas être parfaitement satisfaisante. Pour une discussion et une défense de la conception de la vérité-correspondance, voir Alston [1996] ; Goldman [1999a, chap. 1].

3-3-3 THEORIES DE L'ERREUR ET PHENOMENOLOGIE DE LA PERCEPTION DES COULEURS

Typiquement, l'antiréaliste soutient que les expériences perceptives (et/ou nos jugements de perception) sont massivement « erronées »⁵⁰³. Or, il semble plausible de penser que les propriétés chromatiques que les choses semblent avoir sont, dans certains cas au moins, réellement possédées par celles-ci⁵⁰⁴. Autrement dit, un des problèmes de l'antiréalisme de la couleur est que cette position ne rend pas compte de la phénoménologie de l'expérience des couleurs. En effet, l'antiréaliste de la couleur est contraint de soutenir la thèse douteuse selon laquelle l'expérience de la couleur serait systématiquement illusoire⁵⁰⁵. Dans la perception de la couleur, l'expérience sensorielle ne nous présenterait jamais des propriétés réelles des choses quoiqu'elle nous *représenterait* les choses *comme* possédant des propriétés chromatiques même si ces choses ne les possèdent pas réellement. En d'autres termes, l'antiréaliste doit endosser une forme de « théorie de l'erreur » au sujet de la perception des couleurs. Encore une fois le problème est que l'idée d'une erreur qui serait *systématique* n'a pas de sens (que ce soit au niveau des jugements de perception ou de la perception elle-même). L'erreur n'a en effet de sens que sur fond de vérité. Si on affirme que les choses que nous pensons ordinairement être colorées ne le sont pas véritablement, alors on doit admettre au minimum *la possibilité* qu'elles puissent l'être réellement ou, si on veut, qu'il existe un monde possible dans lequel

⁵⁰³ Voir notamment Boghossian and Velleman [1989, 81].

⁵⁰⁴ Ce genre d'argument est développé par Shoemaker [1990, 110]. Selon lui, un principe de charité (*Principle of Charity*) peut être appliqué à l'expérience perceptive de la couleur. Ce principe stipule que les choses sont bien telles qu'elles nous paraissent être, à savoir colorées. A l'inverse, d'autres pensent (Boghossian and Velleman [1989, 82]) qu'une « interprétation charitable » de l'expérience de la couleur n'est pas tenable. L'adverbialisme est une manière parmi d'autres de rejeter l'interprétation charitable de l'expérience de la couleur. L'adverbialiste est en effet enclin à soutenir que l'expérience de la couleur ne doit pas être conçue comme une attribution aux choses de propriétés, mais plutôt comme une certaine manière pour le sujet qui a cette expérience d'être affectée sensoriellement. En d'autres termes, quoique les choses nous semblent être colorées lorsque nous les percevons, l'expérience de la couleur n'aurait pas en réalité de contenu : elle ne serait pas véritablement une représentation des choses comme étant colorées. Partant, le problème de savoir si les choses peuvent ou non être (réellement) colorée ne poserait pas selon l'adverbialiste puisque les couleurs ne seraient pas des propriétés que les expériences visuelles attribuent (correctement ou non) aux choses, mais de simples modificateurs de ces expériences. La conception adverbialiste de l'expérience de la couleur semble néanmoins peu plausible. On pourrait objecter avec les représentationnalistes que l'expérience de la couleur a des conditions de vérité (véridique/illusoire), et partant un contenu intentionnel dont on peut se demander s'il représente ou non une propriété réelle des choses (Cf. Boghossian and Velleman [1989, note 4, 82] pour cette objection). Ou encore, on pourrait objecter avec les disjonctivistes que l'expérience perceptive nous met en relation avec les choses (quoique sans nous les représenter), et partant une analyse de la perception qui ne prendrait pas au minimum la forme d'une analyse acte/objet est nécessairement erronée.

⁵⁰⁵ Voir notamment Mackie [1976, 11] ; Boghossian and Velleman [1989].

ces choses possèdent une couleur⁵⁰⁶. Mais, si cela est correct, pourquoi ne pas admettre que ces choses sont effectivement colorées dans le monde actuel (à savoir, le nôtre) ?

Quant bien même cette objection serait écartée, l'antiréaliste est confronté à la difficulté d'expliquer *comment* les couleurs, qui ne sont pas selon lui réellement possédées par les choses auxquelles nous les attribuons, nous *paraissent* néanmoins exister indépendamment de la perception que nous en avons, et être des propriétés réellement possédées par les choses. L'antiréaliste peut certes fournir l'explication suivante : les couleurs sont des qualités de nos expériences que nous *projetons* inconsciemment sur les choses, et cela fait que nous croyons à tort que ces choses sont réellement colorées⁵⁰⁷. Cependant, cette explication est semble-t-il peu satisfaisante. En effet, comment les qualités premières, celles-ci étant généralement considérées par l'antiréaliste comme la cause de l'expérience d'un monde coloré, pourraient-elles produire un tel mécanisme de projection de qualités secondes ?

3-3-4 L'INTERNALISME DES COULEURS

D'autre part, l'idée d'une projection de la couleur sur les choses externes s'appuie sur une conception internaliste des propriétés chromatiques. Selon cette conception, nos expériences posséderaient d'une manière ou d'une autre la propriété d'être colorée. Cette thèse est néanmoins contestable, si elle ne paraît pas tout simplement absurde. En effet, prise littéralement, cette thèse n'a tout simplement aucun sens car les expériences perceptives ne sont pas (littéralement) « colorées » : les impressions ou expériences sensorielles ne sont certainement pas colorées au sens où nous disons de certaines choses,

⁵⁰⁶ Voir Hacker [1987, 4] et comme le font remarquer R. Casati et J. Dokic : « la notion d'illusion repose peut-être sur celle de perception véritable, non pas forcément actuelle, mais possible. En d'autres termes, s'il n'y a pas [par exemple] de couleurs dans le monde actuel, et si notre expérience actuelle nous représente un monde coloré, il devrait exister un monde possible véritablement coloré : une illusion peut être définie de façon contre-factuelle, par référence à une perception véritable correspondante. En somme, si la réalité actuelle n'est pas colorée, nous serions dans une situation anormale, et c'est au défenseur de cette possibilité de nous donner une explication de nos illusions de couleur » (Casati et Dokic [1994, 178]). Néanmoins, cette remarque doit peut-être être restreinte au cas des « choses ordinaires » comme les tables, les chaises *etc.* En effet, on pourrait objecter que certaines entités scientifiques ne sont pas colorées et qu'on ne peut pas non plus concevoir la possibilité qu'elles le soient.

⁵⁰⁷ Cette thèse est notamment défendue par Baldwin [1992], Mackie [1976], Brain [1946] et Boghossian and Velleman [1989, 96].

les tables ou les arbres par exemple, peuvent l'être⁵⁰⁸. Comme le souligne Hacker [1987, 98], dire cela c'est faire une simple remarque grammaticale, et non pas une observation empirique. Cela revient à souligner ce qu'il est sensé d'affirmer (*what makes sense to say*)⁵⁰⁹. Affirmer que les impressions visuelles peuvent être colorées, c'est tout simplement faire une erreur de catégorie. A suivre l'antiréaliste, l'application des termes de couleurs aux objets externes serait métonymique. Néanmoins, on peut objecter ici que les propriétés de couleurs, et plus généralement les propriétés sensibles (*doux, mou, froid* par exemple), sont saisies par référence aux objets. Les prédicats qui correspondent à ces propriétés s'appliquent littéralement aux choses auxquelles nous les attribuons ordinairement (les feuilles, le miel, les loukoums, l'eau, etc.), et non pas métonymiquement. Dans le même sens, le terme déictique « ceci » dans « ceci est rouge et froid » désigne un objet et pas une sensation⁵¹⁰. S'ils sont corrects, les points qui viennent d'être soulignés mettent à mal, voire réfutent, la conception internaliste des propriétés chromatiques qui sous-tend la position antiréaliste. Cela rend en effet caduque l'idée que les couleurs appartiennent à des entités internes au sujet, à « ses expériences visuelles » ou à des objets mentaux (des *sense-data*), plutôt qu'aux entités du monde que nous percevons.

Cependant, l'antiréaliste pourrait répondre que les expériences visuelles sont « colorées », mais dans un sens *différent* de celui dans lequel nous disons, à tort selon lui, que les choses ordinaires peuvent l'être. Mais, cette réponse est tout à fait étrange et confronte l'antiréaliste à la difficulté d'expliquer *en quel sens* exactement les couleurs pourraient être des propriétés internes au sujet. En quel sens pourrions-nous dire par exemple que les couleurs appartiennent aux expériences sensorielles internes du sujet qui perçoit ces qualités ? Comme le souligne Strawson [1985b], la spécification et la description de nos expériences sensorielles font inévitablement intervenir des termes (ceux de couleurs notamment) qui font référence au monde ou à ses propriétés⁵¹¹. D'autre part, l'adoption par

⁵⁰⁸ Comme le dit Reid [1764/1785, 344], « Nous comprenons, par exemple, ce que serait l'image ou le dessin de la figure des objets visibles dans le cerveau ; mais quelle serait l'image de leur couleur dans un lieu [l'esprit] où règne l'obscurité la plus absolue ? ». Voir aussi Hacker [1987, 97 et 107]. Par ailleurs, comme le souligne Hacker [1987, 97-8], les sons différents des couleurs en cela que, concernant les premiers, on peut faire la différence entre les sons émis et les sons (réellement) possédés par les choses. Un objet peut en effet faire ou émettre un son qu'il ne possède pas habituellement.

⁵⁰⁹ Hacker [1987, 98].

⁵¹⁰ Ces points sont notamment mis en avant par Hacker [1987, 89-90].

⁵¹¹ Certes, l'antiréaliste peut éviter ici l'objection en affirmant que le lien entre l'ontologie et la manière dont nous parlons du monde (le langage) est lâche. Dans le même sens, il peut prétendre (se) forger un concept de *propriété* ou d'*appartenance* tel que les couleurs puissent être dites être des *propriétés* des expériences sensorielles ou *appartenir* à des entités internes au sujet. Si ce genre de manœuvre philosophique est envisageable, voire fréquente, elle a néanmoins ce défaut de véhiculer une image erronée des débats

l'antiréaliste d'une conception internaliste des couleurs le contraint semble-t-il à expliquer l'acquisition des concepts de couleurs de manière « mentaliste ». Les termes de couleurs désigneraient des propriétés auxquelles chaque individu en propre serait le seul à avoir accès (*individualisme*) et c'est sur cette base que le langage des couleurs serait acquis, ce qui ferait de ce langage un langage privé. Or, ce genre de thèses doit faire face à une objection bien connue formulée par Wittgenstein. Selon le dit *argument du langage privé* de Wittgenstein, l'idée d'un langage privé n'a pas de sens. Par nature, un langage ne peut être privé puisqu'il suppose la maîtrise de règles dont l'application ne peut être tenue pour correcte ou incorrecte qu'en vertu d'un critère public et social⁵¹². La signification des termes de couleurs est en effet acquise par ostension, non pas en faisant référence à quelque chose de purement interne, l'impression de tache rouge, un *sense-datum bleu*, etc.

REMARQUES CONCLUSIVES

L'antiréalisme des couleurs doit être rejeté, tout comme la théorie « projective » de la couleur qui généralement l'accompagne. Le réaliste des couleurs affirme que les couleurs sont des propriétés que les choses que nous percevons possèdent indépendamment de la perception que nous avons de ces propriétés ou que nous pouvons avoir d'elles. En ce sens, ce sont des propriétés « réelles » des choses ordinaires auxquelles nous les attribuons correctement. Bref, l'ontologie des couleurs doit être réaliste.

Cependant, le problème reste de savoir quelle est la nature particulière de ces propriétés. Sont-elles par exemple de nature purement physique, ou bien sont-elles irréductibles à des propriétés physiques ? Les couleurs, lors même qu'elles ne seraient pas identiques à des propriétés physiques, ne sont-elles pas néanmoins dépendantes de ces dernières plutôt que des propriétés pour ainsi dire « flottantes » ? Les sections qui suivent ont pour but de discuter ces questions et partant d'explicitier le point de vue réaliste au sujet de la couleur. De manière générale, dans une perspective réaliste, le problème de la nature

ontologiques : ces derniers ne seraient finalement que de vaines et stériles discussions d'ordre purement langagières.

⁵¹² C'est là une présentation parmi d'autres de l'argument de Wittgenstein. Elle ne rend évidemment pas compte des subtilités de l'argument dont l'exacte portée et le contenu sont d'ailleurs fort débattus. Pour une analyse de l'argument du langage privé, voire notamment Bouveresse [1987]. Pour une critique de l'argument du langage privé dans le cadre d'une réflexion sur la perception, voir notamment Robinson [1994, chap. 4].

de la couleur est celui de savoir comment concilier l'aspect en apparence irréductiblement subjectif de la couleur et son ancrage dans le monde physique dont la science cherche à fournir une description de plus en plus précise. La résolution de ce problème passe par une interrogation sur la nature des couleurs. Sont-elles des propriétés relationnelles ou intrinsèques des choses ? Sont-elles réductibles ou non à des phénomènes purement physiques ?

3-4 REALISME(S) DE LA COULEUR : LA COULEUR DANS UN MONDE PHYSIQUE

3-4-1 LE REALISME PHYSIQUE DE LA COULEUR

3-4-1-(A) LA COULEUR COMME PROPRIETE PHYSIQUE

Selon ce qu'on pourrait appeler l'*hyperréalisme* ou le *réalisme physique* des qualités secondes, ces qualités doivent être ontologiquement conçues comme étant des propriétés non relationnelles (en particulier non dispositionnelles) que les choses externes possèdent, ou peuvent posséder, réellement. Cette position revient à endosser une forme robuste de réalisme concernant les couleurs. Selon le réaliste physicaliste, la couleur est une propriété physique que possèdent les choses indépendamment de la perception qu'on a en a (ou qu'on pourrait en avoir). Le réaliste physicaliste soutient la conjonction des thèses suivantes :

- (i) La couleur est une propriété réelle des choses, et partant il est juste d'affirmer, en un sens au moins, que certaines choses sont (réellement) colorées ;
- (ii) La propriété d'être coloré est une propriété de nature physique ;
- (iii) Cette propriété est ontologiquement indépendante des expériences visuelles qu'elle peut causer dans les sujets (propriété catégorique).

Le point (i) milite en faveur d'une interprétation réaliste de l'expérience de la couleur : les choses qui paraissent rouges par exemple peuvent, dans certains cas au moins, être réellement rouge. Typiquement, les réalistes physicalistes invoquent l'idée qu'on peut fournir une mesure objective des qualités chromatiques, et plus généralement des qualités secondes, de sorte que celles-ci peuvent être conçues, selon eux, comme des qualités *parfaitement indépendantes* de la perception que les individus peuvent en avoir. De ce point

de vue, les qualités dites secondes ne se distingueraient pas fondamentalement des qualités premières : les qualités secondes peuvent être considérées comme aussi « réelles » que ces dernières. Certes, cela n'implique pas que la distinction qualités premières/secondes ne peut pas être maintenue. En effet, sous certains autres aspects, les couleurs par exemple se distinguent des qualités dites premières. Les couleurs sont notamment des qualités modales, *i.e.* perceptibles par un seul sens (la vision), alors que ce n'est pas le cas de la forme des choses par exemple, celle-ci pouvant être vue ou touchée⁵¹³. Quoi qu'il en soit le physicaliste soutient que les qualités chromatiques sont des propriétés physiques et non dispositionnelles des surfaces physiques, au sens où elles ne sont pas des dispositions à affecter les observateurs d'une certaine manière⁵¹⁴. Si les couleurs sont de nature physique (point (ii)), il est certainement inutile, voire dénué de sens, de se demander comment le phénomène de la couleur pourrait exister dans notre monde physique puisque précisément, selon le réaliste physicaliste, la couleur *est* physique. D'autre part, même si les couleurs sont selon cette position identiques à des propriétés physiques des choses, la possibilité que les choses semblent « illusoirement » posséder des couleurs qu'elles ne possèdent pas réellement reste ouverte : une chose peut être d'une certaine couleur, jaune par exemple (*i.e.* posséder une certaine propriété physique) lors même qu'elle semble visuellement en posséder une autre.

Par ailleurs, le réaliste physicaliste soutient que la couleur peut être caractérisée sans faire référence à la notion d'*observateur* ou d'*expériences visuelles* (iii)⁵¹⁵. Selon lui, la couleur est une propriété réelle non dispositionnelle. Le réaliste physicaliste se démarque ainsi de la conception que se fait le réaliste indirect de l'expérience de la couleur. Selon le réaliste indirect, la perception de la couleur serait réductible à l'expérience que fait le sujet de certaines données purement subjectives et privées (quoiqu'il admette que cette expérience soit causée dans le sujet par certaines propriétés réelles et physiques des choses

⁵¹³ Cette distinction correspond à la distinction aristotélicienne entre les « sensibles propres » et les « sensibles communs ». Cependant, la distinction entre les qualités modales et celles qui sont amodales (*i.e.* perceptibles par plusieurs sens) permet difficilement de récupérer la distinction entre les qualités « secondes » et les qualités « premières » telle qu'elle est traditionnellement conçue. Le son par exemple, qui est une qualité généralement supposé tomber du côté des qualités secondes, est semble-t-il une qualité amodale. Le son peut être entendu, mais aussi vu, du moins si on conçoit le son comme étant réductible à une propriété purement physique, une certaine vibration de l'air. Certes, une telle conception du son est discutable. Voir en particulier Casati et Dokic [1994].

⁵¹⁴ Comme on le verra plus loin, il est aussi possible de rejeter l'idée que les couleurs sont des propriétés dispositionnelles sans pour autant souscrire à l'idée qu'elles seraient de nature physique

⁵¹⁵ Voir Hilbert [1987, 73].

externes). A l'inverse, le réaliste physicaliste refuse tout recours à quelle que notion *subjective* que ce soit pour caractériser la couleur, que ce soit à « l'expérience de rouge » ou à l'idée de « sense-datum de rouge »⁵¹⁶. Les défenseurs de cette position endossent en effet le postulat physicaliste selon lequel la couleur est réductible à certaines propriétés que la physique étudie et, de ce point de vue, la vision des couleurs serait identique au fait de faire l'expérience de certaines propriétés physiques⁵¹⁷. Certes, le réaliste physicaliste peut admettre, et admet généralement, que la *détermination* de la couleur des choses ainsi que les attributions de couleurs dépendent de la manière dont les choses nous apparaissent. Par exemple, il admet que la rougeur est la propriété physique *qui fait que certaines choses paraissent rouges, dans certaines circonstances, aux sujets « normaux » qui les perçoivent*. Comme le note Jackson [1996, 204], en admettant une telle clause, il ne s'agit pas pour le physicaliste de rendre la couleur relative, mais simplement d'admettre que la question de savoir quelles propriétés physiques constituent la couleur de tel ou tel objet est relative à un certain type d'êtres (les êtres humains « normaux ») placés dans des conditions d'observation normales⁵¹⁸. Pour reprendre l'expression de Hilbert [1987], le réalisme physique de la couleur est une forme de « réalisme anthropomorphique ».

D'autre part, si l'antiréaliste considère généralement que la science a prouvé que la couleur n'existe pas, le réaliste physicaliste envisage les choses de manière radicalement différente. Il considère à l'inverse que l'étude scientifique de la couleur est la seule susceptible de nous dévoiler *ce qu'est réellement la couleur* là où l'antiréaliste (subjectiviste) préfère soutenir que la couleur est une notion bien trop subjective (dépendante de la perception qu'on en a) pour être identifiée à des propriétés physiques, et partant, pour être soumise en tant que telle à l'investigation scientifique (même si les causes de la couleur elles peuvent l'être). Malgré cette divergence importante entre l'antiréaliste subjectiviste et le réaliste physicaliste, il est important de noter qu'ils s'accordent néanmoins sur un point. Tous

⁵¹⁶ Ce refus de caractériser la couleur de manière subjective ne doit pas être confondu avec le fait de rejeter certaines conceptions subjectivistes de *l'expérience perceptive* des couleurs même si ces deux thèses ne sont pas incompatibles. Voir par exemple Armstrong ([1968], [1961]), celui-ci soutenant une conception objectiviste et physicaliste des couleurs tout en défendant une conception de l'expérience sensorielle qui se passe de l'idée de données sensorielles (*sense-data*) et qui réduit cette expérience à une forme de croyance à propos du monde. Néanmoins, le réaliste physicaliste des couleurs n'est en rien contraint d'endosser cette conception réductive de l'expérience sensorielle.

⁵¹⁷ Il n'est pas exclu que le réaliste physicaliste puisse soutenir par ailleurs que ces expériences représentent (ou « dénotent ») les couleurs (physiques). Pour une défense de cette thèse, voir notamment Matthen [2010], [2005]. Une position similaire (largement inspirée de celle de Reid) est défendue par Clark [1978] au sujet de la perception prise en général.

⁵¹⁸ Voir aussi Jackson and Pargetter [1987, 136 sq.].

deux souscrivent à une conception métaphysique de la couleur qu'on peut à bon droit qualifier d'*austère*, ou de *sobre*. Selon cette conception :

Métaphysique austère ou sobre de la couleur : la couleur telle que nous la concevons ordinairement n'est pas une propriété réelle des choses auxquelles nous l'attribuons et ne peut l'être en aucun cas.

Certes, le réaliste physicaliste ajoute que la science nous permet de dégager une notion de couleur suffisamment stable et objective qui elle renvoie véritablement à quelque chose dans le monde (physique). C'est pourquoi le réaliste physicaliste peut à bon droit être qualifié de « réaliste » au sujet de la couleur quoique sa position ne puisse certainement pas être vue comme une tentative de réconcilier l'étude scientifique de la couleur avec le sens commun (notre conception ordinaire de la couleur). En effet, des affirmations rocambolesques, du genre de celle qui suit, censées susciter l'étonnement des auditeurs, sont fréquentes :

« Vous pensez vivre dans un monde coloré, n'est-ce pas ? Et bien, la science a montré que les couleurs telles que vous les connaissez, ou plutôt croyez les connaître, n'existent pas ! Ce n'est là qu'une illusion créée par vos cerveaux ! En réalité, il n'y a dans toute cette histoire que certains phénomènes physiques, et c'est là ce que sont véritablement les couleurs »⁵¹⁹.

A croire ceux qui font ce genre d'affirmations, on aurait là affaire à une découverte scientifique que quiconque (qui vit bien dans son temps faudrait-il ajouter) ne saurait ignorer, et encore moins contester.

Le réalisme physicaliste de la couleur peut néanmoins prendre différentes formes. En effet, l'identification de la couleur à une propriété du monde physique pose en premier lieu le problème de savoir à *quelle* propriété physique au juste la couleur est censée être identique. De ce point de vue, il existe plusieurs versions de la thèse du réalisme physicaliste. Les couleurs peuvent par exemple être identifiées par le réaliste physicaliste à certaines

⁵¹⁹ On envisagera facilement d'autres formes de physicalisme en remplaçant dans ce discours fictif les mots « coloré » et « couleurs » par d'autres, comme « l'amour », « le désir », « la douleur », « la volonté », « le rêve », « la dépression » etc., même si alors il serait plutôt question de « phénomènes neurochimiques » plutôt que « physiques ».

longueurs d'ondes⁵²⁰, ou encore à certains « profils » de réflectance spectrale (*i.e.* à une certaine manière pour les surfaces de refléter et d'absorber la lumière incidente)⁵²¹. On peut remarquer que la première option identifie la couleur à la base physique plus fondamentale que les réflectances spectrales des choses. Quoi qu'il en soit, le réaliste physicaliste soutient que les couleurs sont certaines propriétés physiques et que celles-ci causent certaines expériences de couleurs. Il admet que l'expérience perceptive est une manière plus ou moins fiable, et donc faillible, de détecter la couleur (*i.e.* une propriété physique réelle des choses). Néanmoins, la question de l'identité de la couleur (ou de la référence véritable des termes de couleurs) est, selon lui, une question à laquelle seule l'investigation scientifique peut répondre⁵²².

Un argument qu'on peut invoquer en faveur du réalisme physique de la couleur prend la forme d'un argument causal. On peut le formuler de la manière suivante :

Argument causal en faveur du physicalisme de la couleur⁵²³

- (1) Les couleurs ont un pouvoir causal, notamment celui de causer certaines expériences dans les sujets qui les perçoivent.
- (2) Les dispositions sont causalement inefficaces.
- (3) Si les couleurs sont des dispositions, alors elles sont causalement inefficaces.
- (4) Donc, les couleurs ne sont pas des dispositions.
- (5) Si (4), alors les couleurs sont des propriétés physiques.
- (6) Les couleurs sont par conséquent des propriétés physiques.

⁵²⁰ Voir Armstrong [1968], [1987] ; Smart [1975].

⁵²¹ Voir Hilbert [1987] ; Tye [2000], [2001] ; Matthen [1988] ; Mizrahi [2002]. Cette thèse ne doit pas néanmoins être confondue avec la théorie réaliste dite « dispositionnelle » de la couleur. Cette dernière, comme on le verra plus loin, consiste en effet à soutenir qu'une caractérisation adéquate de ce que *sont* les couleurs doit faire référence à la manière dont les couleurs affectent les sujets, ce que ne soutiennent pas les défenseurs du « physicalisme de la réflectance ». Certes, il arrive que ces derniers parlent d'une manière qui peut porter à confusion lorsqu'ils affirment que la couleur est une certaine « disposition » qu'ont les choses de refléter et d'absorber la lumière. Mais, en réalité, dire cela ne revient nullement à endosser la « théorie réaliste dispositionnelle » de la couleur dont il sera question plus loin. Sur ce point, voir notamment Hilbert [1987, 15-16], ce dernier présentant sa propre position qu'il qualifie d'« objectiviste » comme étant en opposition à la conception antiréaliste et dispositionaliste soutenue Locke.

⁵²² Voir notamment Kripke [1972/1980, note 71, 128-9], même si celui-ci soutient par ailleurs que la signification des termes de couleurs eux-mêmes est fixée relativement aux impressions visuelles causées par les couleurs.

⁵²³ Voir Jackson [1996, 204], [1997, chap. 4].

Même si cet argument est discutable, il ne sera examiné que plus loin⁵²⁴.

3-4-1-(B) LES LIMITES DE LA CONCEPTION PHYSICALISTE DE LA COULEUR

Le réalisme physicaliste de la couleur n'est pas néanmoins sans poser quelques problèmes. Plusieurs objections à cette position sont en effet envisageables. Une première concerne le type de réduction que le physicaliste entend proposer de la couleur. S'agit-il pour lui d'affirmer que la couleur comme type (la rougeur par exemple) est identique à un certain type de propriétés physiques ? Mais, une telle réduction (de type à type) est peu plausible. En particulier, elle contrevient à l'idée qu'il y a une réalisabilité multiple des propriétés chromatiques. Les couleurs sont susceptibles d'appartenir à des types d'entités très diverses. La couleur, le rouge par exemple, peut être réalisée dans des types de choses très différentes, le tapis du salon, le spot de la salle de bain, les pigments dans l'atelier d'un peintre *etc.* Or, on a dû mal à croire que dans toutes ces sortes de choses rouges si différentes il y aurait un unique type de propriété physique qui font qu'elles sont rouges⁵²⁵. Une manière de répondre à l'objection pour le physicaliste consiste à affirmer que telle couleur (rouge, *R*) n'est pas identique à telle type de propriétés physiques (*P1*), mais plutôt à une disjonction de propriétés physiques (*P1 V P2 V P3 ...*). Néanmoins, même si elle est correcte, cette réponse fait pression sur la position physicaliste. En effet, une idée que le physicaliste tient à préserver, c'est que les couleurs causent les expériences visuelles qu'on en a. Mais, on ne comprend pas très bien comment une propriété disjonctive peut avoir le statut de *cause*. Cependant, l'objection n'est pas décisive car le physicaliste peut par exemple répondre que des propriétés disjonctives peuvent avoir le statut de *cause* des expériences de couleurs dès lors que ces propriétés ne sont pas *excessivement* disjonctes⁵²⁶. Quoi qu'il en soit, il semble préférable pour le physicaliste de ne pas soutenir une « réduction physicaliste de la couleur » de type à type, mais plutôt d'occurrence à occurrence (*token/token*). Dans ce dernier cas, l'idée est qu'une occurrence de couleur (*cette* couleur rouge) est identique à l'occurrence d'une certaine propriété physique (quelle qu'elle soit) dans la chose à laquelle nous attribuons cette couleur. La thèse physicaliste est ainsi préservée même si on accorde alors que les couleurs conçues comme type sont, au mieux, identiques à une disjonction de

⁵²⁴ Voir *supra*. la section « Couleur et efficacité causale ».

⁵²⁵ Pour cette objection, voir notamment Yablo [1999]. Pour une discussion et une défense de l'idée que les couleurs sont (ou peuvent être) des propriétés *disjonctives*, voir notamment Armstrong [1987, 41 *sq.*]; Smart [1975, 3 *sq.*].

⁵²⁶ Cette réponse est soutenue par Jackson [1997, chap. 4].

propriétés physiques. Si le physicaliste a ainsi les moyens d'éclaircir le statut problématique de la couleur conçue comme propriété physique, il doit encore faire face à d'autres objections.

En effet, un autre problème pour le réaliste physicaliste est lié au phénomène des couleurs métamères. Ce phénomène peut être conçu comme un cas extrême de réalisabilité multiple des couleurs (prises comme occurrences). Dans le cas des couleurs métamères, la même occurrence de couleur (disons du vert) correspond à deux propriétés physiques différentes (plus exactement, à deux profils de réflectances distincts). Ces deux propriétés physiques sont vues *comme* ayant la même couleur (Cf. Table des illustrations, illustration n°3, fin de cet ouvrage). Ne doit-on pas en conclure que dans le cas des couleurs métamères, voire de manière générale, la couleur ne peut pas être identique à une propriété physique ? En fait, l'interprétation du cas des métamères dépend fortement de la conception ontologique endossée. Selon le réaliste physicaliste, dans les cas de métamères, nous aurions réellement deux couleurs (physiques) distinctes quoique le système visuel ne serait pas capable de détecter cette différence dans les conditions où sont alors observées les couleurs métamères. Plus généralement, ce que cela montre est que, si on adopte le point de vue du réalisme physicaliste, la perception de la couleur pourrait ne pas être un guide fiable pour connaître la couleur (réelle) des choses⁵²⁷. Comme le dit Hilbert [1987, 26], une « similitude [sameness] de couleurs perçues n'est pas un guide parfaitement fiable de la similitude de couleur »⁵²⁸. Il se pourrait que le système visuel ne détecte pas la véritable couleur des choses, et cela, non pas parce que les conditions d'observation seraient par exemple inadéquates pour le faire, mais parce qu'il se pourrait que ce ne soit tout simplement pas le rôle de la perception de nous dévoiler la vraie couleur des choses. En effet, dans le cas des métamères, le réaliste physicaliste est semblé-t-il contraint de soutenir que l'une des couleurs perçues par le sujet est tout simplement une illusion, ce qui est néanmoins une interprétation difficilement acceptable du cas de la perception d'objets métamères. A l'inverse, si on adopte cette fois un point de vue non physicaliste, on pourrait penser que l'existence de métamères prouve justement que le réalisme physicaliste est faux. En effet, *la possibilité et la formulation même des cas de métamères* suppose de recourir à une notion

⁵²⁷ Ainsi, certains réalistes physicalistes affirment que ce n'est pas tant aux couleurs que le système visuel est sensible, mais plutôt aux différences chromatiques. Pour une défense de cette thèse, voir notamment Clark [1993].

⁵²⁸ Pour la réponse détaillée de Hilbert au cas des métamères, voir Hilbert [1987, chap. 5].

(quelque peu substantielle) de *couleur* qui ne soit pas réductible à un type de propriété physique, en affirmant par exemple : « Ces deux objets qui paraissent tous les deux *verts* (ou avoir la même *couleur*) correspondent en réalité à deux propriétés physiques distinctes (à deux couleurs distinctes) »⁵²⁹. Bref, si tous reconnaissent l'existence de couleurs métamères, reste que tous ne s'entendent pas sur la manière correcte d'interpréter un tel cas. Comme le note Heil [2003, 235], nous avons ici le choix dans l'interprétation à adopter du cas des métamères, ce choix portant en fait sur l'application des prédicats de couleurs dans le cas limite des métamères. En effet, on peut soit affirmer que, dans le cas des métamères, on est en présence de la même *couleur* (du *vert* par exemple) qui est réalisée physiquement de deux manières différentes (interprétation non physicaliste), soit affirmer que, dans un tel cas, deux *couleurs* différentes (*i.e.* deux profils de réflectances distincts) sont perçues comme ayant la même couleur (*vert*) même si en réalité ces deux couleurs ne sont pas identiques (interprétation réaliste et physicaliste). Ainsi, on peut estimer que le cas des métamères ne peut pas constituer ni un argument, ni une objection décisive, en faveur ou contre telle ou telle position concernant la nature de la couleur. En effet, en lui-même, le cas des métamères ne prouve rien car il demande à être interprété. Quant à son interprétation, celle-ci variera selon le point de vue (la théorie de la couleur) d'où ce phénomène sera appréhendé.

Une autre difficulté de la position physicaliste est qu'elle ne permet pas semble-t-il de capter certains faits concernant la couleur. L'explication de certains faits, comme le phénomène de constance des couleurs, celui de contraste simultané, ou encore la distinction entre couleurs uniques/binaires, ne peuvent pas en effet être expliqués si on ne recourt qu'à une caractérisation purement intrinsèque des couleurs (en termes de réflexion et absorption de la lumière par exemple) :

- **La constance des couleurs**⁵³⁰ : le phénomène de constance perceptive correspond au fait que des propriétés semblent constantes lors même que certaines des conditions d'observation de ces propriétés varient. Les couleurs en particulier paraissent constantes quand bien même il y a une variation de l'illuminant. Elles ne varient pas

⁵²⁹ Sur ce point, voir notamment Hardin [1988, 63 *sq.*] ; Dedrick [1996, 135-6]. Comme le souligne Dedrick [1996, 136], le problème est que le physicaliste tombe inévitablement dans une circularité lorsqu'il cherche à décrire le cas des métamères, *i.e.* à affirmer que deux choses qui semblent posséder la même *couleur* (disons *vert*) peuvent avoir des couleurs (ou réflectances) différentes.

⁵³⁰ Sur le phénomène de constance des couleurs, voir notamment Shevelle [1953, 19-22] ; Delorme [2003, 122 Matthen [2005, 158-9 et 4]. Le phénomène de constance des couleurs a été mis en valeur par l'expérience dite du Modrian. Voir notamment Shevelle [1953, 175-178] pour une présentation de cette expérience.

notamment selon l'intensité de l'illumination⁵³¹. C'est ce qu'on nomme le phénomène de *constance des couleurs*⁵³². Un objet rouge par exemple peut continuer à paraître rouge qu'il soit éclairé par une forte lumière, une lumière plus douce, ou qu'il soit plongé à moitié dans l'ombre, ou encore si on le regarde avec des lunettes de soleil. Une manière de rendre compte de ce phénomène consiste à dire que toute variation des conditions de perception des couleurs (celle de l'éclairage par exemple) n'entraîne pas forcément une variation des *couleurs vues*. Or, cette dernière notion (celle de *couleur vue*) n'est manifestement pas réductible à une quelconque propriété de nature physique. Le physicaliste peut-il expliquer le phénomène qu'on appelle la constance des couleurs ? Certes, une explication en termes biologiques de cette constance est envisageable, l'idée étant alors que la constance des couleurs est biologiquement fondée (explicable en faisant référence aux différents types de cônes par exemple), voire avantageuse pour certaines espèces vivantes⁵³³. Néanmoins, cela explique tout au plus pourquoi certains êtres *en sont venus à voir* certaines variations de couleurs comme celle d'une même couleur et que le système visuel s'est adapté de telle sorte que toute différence qualitative n'entraîne pas *ipso facto* une différence dans les couleurs vues. Mais, cela ne fournit pas une description purement physique et non relationnelle du fait que certaines couleurs sont parfois vues comme constantes et non plus les raisons de ce phénomène. Or, on peut douter qu'en ayant uniquement recours aux propriétés physiques des choses vues, le physicaliste puisse fournir une telle description ou de telles raisons. En effet, une telle explication fait notamment intervenir des faits concernant l'appareil visuel dont certains êtres sont pourvus, ou encore des faits au sujet de l'environnement dans lequel les couleurs sont vues.

⁵³¹ D'autres propriétés perceptives, comme la forme, sont encore susceptibles de rester constantes malgré les variations des conditions dans lesquelles elles sont perçues.

⁵³² Il convient de distinguer le phénomène de constance des couleurs, celle-ci valant essentiellement dans les conditions d'observation « normales », du fait de juger que les couleurs restent les mêmes lors même que les conditions de leur observation ne sont pas adéquates. Voir la voiture comme étant rouge lors même que certaines régions de la carrosserie sont assombries (constance de la couleur) est différent par exemple de juger qu'un objet reste rouge quand nous éteignons les lumières de la pièce dans laquelle il se trouve et que cet objet paraît noir. Dans le premier cas, les couleurs paraissent (au sens non épistémique) constantes dans des conditions d'observation reconnues comme « normales », dans le second il s'agit plutôt de juger que les couleurs restent les mêmes lors même que les conditions ne sont pas propices à leur détection. C'est pourquoi si le phénomène de constance des couleurs est lié à des facteurs neurophysiologiques (au nombre de cônes, au phénomène de compensation visuelle *etc.*), on peut douter que la constance des jugements de couleurs ait, quant à elle, un tel type de facteurs pour cause.

⁵³³ Sur ce point, voir Thompson [1995a]. Pour une discussion et une étude approfondie des causes de la constance des couleurs, voir par exemple Ebner [2007], Shevelle [1953, 178-190].

- La distinction entre couleurs binaires/uniques : les couleurs dites « uniques » sont celles qui, *lorsqu'elles sont perçues*, ne paraissent pas être composées ou être le résultat d'un mélange. Le rouge par exemple est en ce sens une couleur unique alors que l'orange est une couleur binaire puisqu'il nous paraît visuellement être un mélange de jaune et de rouge. Le problème est que le réalisme physicaliste des couleurs ne permet pas de rendre compte de cette distinction entre les couleurs binaires et les couleurs uniques, cette distinction ne correspondant pas en effet à une différence de profils de réflectance⁵³⁴. Or, si le physicalisme de la couleur est correct, on est en droit de s'attendre à ce que la distinction couleurs uniques/binaires (au niveau de comment nous paraissent les couleurs) corresponde à une classification physique *dans la nature des choses*, ce qui n'est pas le cas. En particulier, la sensibilité aux couleurs uniques est suffisamment variable pour que toute entreprise d'« objectivation » des couleurs uniques paraisse douteuse (Cf. Table des illustrations, illustration n°4)⁵³⁵. Néanmoins, le physicaliste pourrait ici répondre qu'un objet peut être d'un vert unique par exemple lors même que, sous certaines conditions fixes d'observation, il puisse en fait ne paraître être vert unique qu'à une minorité de personnes. Cependant, cela rend certainement difficile la tâche du physicaliste consistant à expliquer de manière non arbitraire *quand* les expériences visuelles représentent correctement les couleurs et *quand* elles ne le font pas⁵³⁶. Si cela affaiblit encore la plausibilité de la position physicaliste, cela ne la réfute pas pour autant. Après tout, le physicaliste pourrait admettre qu'il n'y a pas de moyens permettant de *déterminer* de manière non arbitraire quand les expériences visuelles représentent ou non correctement les couleurs. Mais, le réaliste physicaliste pourrait ajouter que, même dans ces conditions, il reste toujours possible que, *de fait*, cela soit le cas que les choses aient des couleurs parfaitement *déterminées* et qu'il se peut nous soyons *effectivement* de « bons détecteurs » des couleurs grâce à notre système

⁵³⁴ Pour cette objection, voir notamment Thompson [1995b, 123 sq.], Thompson, Palacios and Varela [1992] ; Hardin [2003, 198], [1997, 300].

⁵³⁵ Voir Hardin [2003, 199] pour cet argument contre le réaliste physicaliste. Sur les difficultés pour déterminer les limites des couleurs uniques, ces limites ne pouvant être fixées au final que de manière arbitraire, voir Hardin [1988, 160-162].

⁵³⁶ Pour une tentative, voir néanmoins Tye [2001]. Pour prendre un autre exemple, un même échantillon de bleu peut paraître à un individu bleu (unique) et à un autre individu bleu verdâtre (dans les mêmes conditions d'observation). Le réaliste physicaliste peut interpréter ce cas de la manière suivante : l'un des deux individus a une expérience véridique de la couleur de l'échantillon, alors que l'autre individu n'en a qu'une perception illusoire (voir Tye [2006] pour cette réponse). Mais, comment savons nous *lequel* des deux individus a une perception véridique de la couleur de l'échantillon ? Pouvons-nous justifier de manière non arbitraire notre choix ?

visuel⁵³⁷.

- **Le phénomène du contraste simultané** : les couleurs (leurs apparences) dépendent des couleurs environnantes (Cf. Table des illustrations, illustration N°2). Partant, les couleurs ne peuvent pas être ontologiquement réduites à des propriétés physiques⁵³⁸. Cette dépendance des couleurs aux couleurs environnantes est une chose dont les peintres ont une conscience aiguisée. Ainsi, P. Mondrian affirmait-il que : « Tout se compose par relation et réciprocité. La couleur n'existe que par l'autre couleur, la dimension par l'autre dimension, il n'y a que de position que par opposition à une autre position »⁵³⁹. Le réaliste physicaliste peut éviter la difficulté concernant l'explication du phénomène du contraste simultané de deux manières. Premièrement, il peut affirmer que les couleurs résultantes du contraste simultané ne sont finalement que de pures illusions, des non-couleurs si on veut⁵⁴⁰. Ce serait notamment le cas du brun ou du noir par exemple. Mais, cette réponse est peu plausible. Comme le note Hardin [2003, 195], les couleurs issues du contraste simultané n'ont pas le même statut que les véritables illusions chromatiques. Ces couleurs ne sont pas certainement pas « illusoires » comme le sont par exemple les couleurs qu'on peut expérimenter après avoir été soumis à une lumière aveuglante (*after-images*), ou encore comme le sont les points grisâtres situés à l'intersection des lignes noires qu'on peut avoir l'impression de voir en regardant certains tableaux de Mondrian. Une réponse plus satisfaisante au cas du contraste simultané consiste pour le réaliste physicaliste à s'appuyer sur la distinction entre les « propriétés perceptibles (comme les couleurs) » et « les conditions nécessaires à la perception » de ces propriétés. Au mieux, ce que prouverait le phénomène du contraste simultané est qu'une condition nécessaire à la perception des couleurs est qu'une certaine situation environnementale soit réalisée. Mais, cela ne prouverait pas par contre que les couleurs *elles-mêmes* soient relatives, ou ontologiquement dépendantes de celles qui

⁵³⁷ Sur ce point Byrne and Hilbert [2004, 42-43]. Pour prendre une analogie, si nous ne disposions que de cinq thermomètres différemment réglés pour déterminer la température des choses, le choix d'un thermomètre plutôt qu'un autre serait largement arbitraire, du moins il pourrait l'être. Mais, cela n'exclut pas que *de fait* les choses puissent avoir une chaleur déterminée, *i.e.* une certaine propriété thermique qui selon le physicaliste pourrait être identique à une propriété physique. Une analyse similaire pourrait s'appliquer aux couleurs et aux expériences visuelles qui sont censées les représenter.

⁵³⁸ Pour cet argument, voir Hardin [2003, 197].

⁵³⁹ Cité in Beaux Arts Magazine [2011, 20]. Voir aussi Kandinsky [1912, 95].

⁵⁴⁰ Pour cette réponse, voir Tye [2000, 153-6]. Ces couleurs seraient, pour reprendre l'expression de Matthen [1988], des « méreprésentations normales » (*normal misperceptions*).

les environnent⁵⁴¹.

De manière générale, ce que les phénomènes ou faits chromatiques ci-dessus semblent montrer est que la couleur dépend de certains facteurs externes, de l'environnement et de la qualité de l'illumination par exemple, de telle sorte qu'une description physique purement intrinsèque de la couleur n'est pas possible, ou bien qu'elle ne permet pas de saisir parfaitement ce qu'est la couleur⁵⁴². Les phénomènes chromatiques mentionnés plus haut requièrent, pour être expliqués, qu'on fasse référence par exemple au système visuel, notamment au nombre restreint de photorécepteurs. Une caractérisation physicaliste et non relationnelle de la couleur ne semble pas à l'inverse fournir les moyens d'expliquer ces phénomènes. Pire, on peut se demander si une telle caractérisation est tout simplement viable car la formulation même de certains phénomènes concernant les couleurs ne peut semble-t-il être faite qu'en ayant recours à une notion de *couleur* irréductible à de purs facteurs physiques (comme c'est notamment le cas pour la formulation du phénomène du métamérisme).

La faiblesse de la thèse du réaliste physicaliste est manifeste lorsqu'on en vient à s'intéresser à la structuration des couleurs dans l'espace chromatique. Il existe en effet une certaine organisation des couleurs ou « logique des couleurs » dont le physicaliste ne peut pas rendre compte soit qu'on pense que cette organisation des couleurs est fondée conceptuellement et/ou qu'elle se situe à un niveau « phénoménal » (dans « l'espace phénoménal » si on veut) irréductible à l'espace physique et intraduisible dans les termes de la physique. Cet espace peut être représenté par différents modèles, par exemple celui de Münsell (Cf. Table des illustrations, illustration n°6)⁵⁴³. L'idée qu'il existe certaines vérités, ou lois (organisations), régissant et structurant les couleurs permet de donner à l'idée d'une « science de la couleur » un contenu substantiel⁵⁴⁴, cette science incluant des affirmations telles que *le jaune est plus clair que le brun, le rose est plus proche (ou similaire) du rouge*

⁵⁴¹ Pour cette réponse, voir notamment Byrne and Hilbert [2004, 39-40].

⁵⁴² Thompson [1995b, 128].

⁵⁴³ Voir notamment Ebner [2007, chap. V], Clark [1993, 122-123] pour une présentation de quelques-uns des différents modèles de représentation de l'espace des couleurs.

⁵⁴⁴ Voir Maund [1997]. La science de la couleur étudie notamment l'organisation des couleurs selon certains aspects relationnels, tels que la clarté et la saturation. S'il est aussi possible d'énoncer certaines vérités à propos de la couleur qui reposent sur une telle organisation, celles-ci sont néanmoins soumises à discussion, ou la question du fondement de ces vérités peut se poser. Sur ce point, voir notamment Broackes [1992].

que du bleu, etc. Le problème est qu'on n'a semble-t-il pas les ressources d'expliquer l'existence de telles lois si, comme le physicaliste, on se restreint aux aspects physiques de la couleur⁵⁴⁵. Dans la perspective physicaliste, il y a pour ainsi dire un *chiasme* entre l'expérience de la couleur et la propriété physique à laquelle le physicaliste cherche à identifier la couleur⁵⁴⁶. Or, l'existence d'une *science de la couleur* semble justement supposer de recourir à une notion de *couleur* qui soit relativement dépendante de l'expérience visuelle que nous en faisons ou, au minimum, la possibilité d'une telle science requiert qu'une telle notion soit viable. En effet, cette science trouve son fondement dans comment les choses *nous paraissent*, dans les rapports que les couleurs *nous paraissent* visuellement avoir entre elles. Partant, le physicaliste ne peut rendre compte de l'organisation (phénoménale) des couleurs, ou de leur aspect phénoménal, que s'il parvient à réduire cette organisation, ou cet aspect, à des événements physiques du sujet (des événements neuronaux) dont la description ne fait pas des termes chromatiques faisant référence aux couleurs vues. Mais, cela semble difficilement faisable⁵⁴⁷. Supposons que le physicaliste y parvienne néanmoins. Dire que deux couleurs ont des teintes différentes pourrait par exemple être identique au fait d'affirmer que ces couleurs produisent des états neuronaux distincts. Une première difficulté est que la même teinte de couleur (disons jaune) pourrait être réalisée par deux états neuronaux différents. Même si on fait abstraction de cette difficulté et qu'on parvient à obtenir des identités entre les nuances de couleurs et les états neuronaux, on peut penser que la position physicaliste n'en serait pas établie pour autant. En effet, lorsque le physicaliste cherche une corrélation entre le jaune et un certain état neuronal du sujet, comment au juste parvient-il à sélectionner cet état neuronal plutôt que tel autre, si ce n'est précisément *parce que* cet état neuronal cause une certaine impression sensorielle de *jaune* ?⁵⁴⁸ Ainsi, la tentative physicaliste d'*éliminer* complètement « le jaune » qualitatif (ou « phénoménal »), ou de le *réduire* à quelque chose de purement physique, semble vouée à échec. Comme le note Stroud [2002, 177], l'explication physicaliste de la couleur et de la

⁵⁴⁵ Pour cette objection contre le physicaliste, voir notamment Hardin [1988].

⁵⁴⁶ J'emprunte ici l'expression à Dedrick [1996, 137].

⁵⁴⁷ Pour une tentative, voir néanmoins Clark [1993, 149 sq.]. Une explication physicaliste du fait que certaines couleurs paraissent uniques (non composées), et d'autres pas, est par exemple envisageable. Le rouge unique est celui qui ne paraît ni jaunâtre ni bleuâtre. Le modèle des processus visuels opposants (*visual opponent process*) peut expliquer cela en étudiant la sensibilité des cônes. Une couleur unique est vue si le stimulus n'excite, ni n'inhibe, le processus opposant jaune-bleu. Dans ce cas, seul le processus opposant rouge-vert détermine la couleur vue. Si le système rouge-vert est excité, c'est un rouge unique qui est perçu. Si ce système est inhibé, c'est un vert unique qui est vu. Par ailleurs, la longueur d'onde correspondant à l'orange stimule à la fois le système jaune-bleu et le système rouge-vert. C'est pourquoi il ne peut y avoir d'orange unique.

⁵⁴⁸ Voir Dedrick [1996, 141] pour cette objection.

perception que nous en avons présuppose l'existence même du phénomène de la couleur⁵⁴⁹.

3-4-1-(C) UN PHYSICALISME DES COULEURS NON REDUCTEUR ?

Comme on vient de le voir, le réalisme physicaliste des couleurs n'est pas sans problèmes. Certes, le physicaliste peut toujours tenter de fournir une description physique plus raffinée de la couleur afin d'éviter les objections que nous venons de mentionner (au moins certaines). Néanmoins, les objections soulevées plus haut montrent qu'il ne suffit certainement pas de pouvoir fournir une caractérisation physique de la couleur (même si celle-ci est très précise et très élaborée) pour asseoir le réalisme physicaliste. Le problème est justement de savoir si la propriété de couleur telle que nous la concevons ordinairement est coextensive avec la propriété physique à laquelle le physicaliste cherche à l'identifier. Cependant, plutôt que de chercher à fournir une description de la couleur suffisamment raffinée pour rendre compte de tous ses aspects, le physicaliste peut aussi préférer modérer sa propre position. Le dilemme est alors pour lui de maintenir les deux thèses suivantes en apparence incompatibles :

- (i) Tout est de nature physique ;
- (ii) La couleur est irréductible à une propriété physique (quelle qu'elle soit).

Pour ce faire, le physicaliste peut proposer une lecture ontologiquement neutre de la thèse (ii) en soutenant que :

- (ii)* la couleur est *conceptuellement* irréductible au physique.

La couleur serait ainsi une propriété physique qu'un concept scientifique bien élaboré pourrait en droit décrire, mais notre concept ordinaire de couleur serait, quant à lui, conceptuellement irréductible au concept physique de la couleur. En d'autres termes, le physicaliste peut être non réductionniste d'un point de vue conceptuel. Comme on l'a vu, le

⁵⁴⁹ Stroud ajoute que, sans cette présupposition, le physicaliste n'aurait tout simplement pu *rien* à expliquer, pu vraiment d'objet sur lequel porter son attention. Mais, l'argument est discutable. En effet, le physicaliste pourrait répondre que ce qu'il chercherait alors à expliquer c'est *l'illusion du phénomène de la couleur* (conçue comme propriété non physique).

physicaliste doit d'une manière ou d'une autre faire une entorse à sa propre position en faisant appel à un concept (« phénoménal ») de *couleur* qui ne renvoie pas à une quelconque propriété physique. Le physicaliste (non réductionniste) peut répondre que cela prouve tout au plus que notre concept ordinaire de *couleur* (ou un certain concept de *couleur* utilisé dans la psychologie populaire) n'est pas réductible à un *concept* purement physique, mais que cela ne change rien d'un point de vue ontologique : la couleur est bel et bien une propriété physique. L'avantage de la position non réductionniste est de permettre au physicaliste d'avoir (peut-être) les moyens d'expliquer ou de donner un sens à l'idée que nous avons manifestement une connaissance perceptive de l'organisation des couleurs, de leurs similitudes, *etc.*

Une manière de développer la position non réductionniste consiste à soutenir que même si la couleur est une propriété physique, nos concepts de couleurs correspondent, quant à eux, à *la manière* dont certaines propriétés physiques sont perçues⁵⁵⁰. Autrement dit, la couleur telle que nous l'entendons ordinairement correspondrait à *une propriété physique présentée sous un certain mode*, à savoir perceptif⁵⁵¹. La perception nous permettrait d'identifier un certain type de propriétés physiques, à savoir les couleurs, sous un certain mode de présentation. L'avantage de cette position est qu'elle permet de comprendre la possibilité d'organiser les couleurs sur la base de comment les choses nous semblent perceptivement. L'idée est alors que les différences et les similitudes entre les couleurs correspondent à certains rapports *entre les manières dont les choses nous paraissent*, plutôt que ces différences et ces similitudes ne renvoient à des différences ou des

⁵⁵⁰ Pour une défense de cette position, voir Heil [2003] ; McLaughlin [2003].

⁵⁵¹ L'idée de « modes de présentation » nous vient de Frege [1892] qui l'applique aux noms propres. Le « sens » d'un nom propre selon Frege est la manière dont la référence est donnée. Un *même* référent peut être présenté de plusieurs manières différentes, par exemple comme *l'étoile du matin* ou *l'étoile du soir*. Nous ne discuterons pas ici la pertinence de l'application de l'idée de « sens » ou de « modes de présentation » à la perception elle-même. Voir Dummett [1991, 104-114] et Descombes [1983, 56 *sq.*] pour une discussion et quelques réticences à une telle application, quoique celles-ci ne visent que l'application que Husserl a faite de l'idée de « sens » à la perception. On notera néanmoins que la notion de « modes de présentation » permet de fournir une description assez convaincante de la perception d'aspects (voir un carré comme un losange, une figure comme un lapin, puis comme un canard, dans le cas de la célèbre figure ambiguë du canard-lapin *etc.*). Voir par exemple Peacocke [1992] pour une théorie élaborée des modes de présentation perceptifs. Par ailleurs, la notion de « mode de présentation » ne doit pas être confondue avec celle de *représentation*. En soi, souscrire à l'idée que, dans la perception, les choses se présentent sous un certain mode (ou aspect) n'implique nullement d'endosser la théorie représentationnelle de la perception selon laquelle en plus de l'acte perceptif et de l'objet (réel) perçu, il y aurait un contenu (intentionnel) de la perception par lequel l'acte perceptif vise son objet (par exemple en spécifiant certaines conditions de satisfaction pour que l'expérience sensorielle soit véridique). Pour cette distinction entre la notion de *modes perceptifs de présentation* des choses et celle de *contenu représentationnel* de la perception, voir Dokic [2004, 38 *sq.*].

similitudes entre les couleurs elles-mêmes. Un autre avantage de la position non réductionniste est qu'elle permet au physicaliste de faire une place à notre concept ordinaire de *couleur* tout lui évitant la tâche difficile d'avoir à fournir de la couleur une description faite en termes purement physicalistes. Tout comme cela lui permet de ne pas endosser la thèse extrême et peu plausible selon laquelle notre concept ordinaire de couleur devrait tout simplement être éliminé. Selon l'éliminativiste en effet, les notions de la psychologie populaire telle que la couleur (ou encore le désir, la croyance, *etc.*) sont appelées peu à peu à disparaître de notre conception du monde au profil d'une conception purement scientifique du monde⁵⁵². Mais, la principale difficulté de cette thèse est que notre conception ordinaire de la couleur est liée à certaines pratiques conceptuelles, et donc cette conception n'a le statut d'une théorie scientifique qui chercherait à rivaliser avec d'autres théories scientifiques de la couleur⁵⁵³. Bien loin de penser que notre concept ordinaire de couleur doive être éradiqué, le physicaliste non réductionniste cherche plutôt à en restreindre la portée. Selon lui, même s'il est vrai que la vision nous fournit un certain accès aux couleurs par lequel nous avons développé un concept non scientifique et phénoménologique de la couleur, seule une description des couleurs en termes physicalistes est susceptible de nous dévoiler la véritable nature de ces propriétés. L'identification de la couleur avec une propriété physique n'exclurait donc pas que nous puissions *parler* de la couleur des objets ordinaires⁵⁵⁴. Cette thèse permet au physicaliste de résoudre le problème de l'apparente incompatibilité de nos deux concepts de couleurs (ordinaire/scientifique)⁵⁵⁵.

⁵⁵² Cette thèse est notamment défendue par Churchland [1986] ; Dennett [1987, 92-93]. Ce dernier en particulier propose de concevoir les agents comme des « systèmes intentionnels physiquement réalisés ». Les notions traditionnelles de la psychologie (*croire, avoir l'intention, etc.*) peuvent selon Dennett [1987] être réduites à l'*attribution* (faite en troisième personne) de « propriétés mentales » aux agents sur la base de leurs comportements, ces agents pouvant aussi *s'attribuer* (en première personne) des « propriétés mentales » (des croyances, des désirs, *etc.*) en se considérant eux-mêmes comme des systèmes intentionnels. Ce projet d'élimination, ou plutôt de re-conception, de la psychologie populaire s'expose au moins à deux difficultés comme Dennett le note lui-même. Premièrement, peut-on expliquer le succès des « prédictions intentionnelles » (des *attributions* « d'états mentaux ») sans faire référence à des états psychologiques internes aux agents auxquels on attribue ces états ? (Cf. Dennett [1987, 83]). En second lieu, si les états mentaux (croyances, désirs, *etc.*) sont en réalité identiques à l'interprétation (intentionnelle) que font les individus des autres ou d'eux-mêmes, comment faire la différence par exemple entre ceux qui désirent réellement que *p* et ceux qui font simplement *comme s'ils* le désiraient ? (Cf. Dennett [1987, 36]).

⁵⁵³ Voir Hacker [1987], mais aussi Searle [1992, 95], ce dernier soulevant une objection similaire contre la tentative générale d'élimination des notions de la psychologie populaire.

⁵⁵⁴ Voir Hilbert [1987, 125].

⁵⁵⁵ Selon l'antiréaliste de la couleur, en regardant du sang dans un microscope par exemple, nous avons accès à des propriétés différentes (des particules transparentes ou grises) et incompatibles avec la couleur que le sang semble posséder à un niveau macroscopique (rouge). Le physicaliste peut répondre, quant à lui, que dans un tel cas, nous n'avons précisément pas à faire à deux propriétés distinctes, mais plutôt à deux manières différentes de se représenter une même étendue spatiale. Sur ce point, voir notamment Hilbert [1987, 125], Kelley [1986, 108].

Si le physicaliste non réductionniste identifie les couleurs ordinaires aux *manières d'apparaître* ou *manières d'être* des choses physiques, c'est là pour lui une façon de signaler l'irréductibilité conceptuelle de la couleur à un concept purement physique, l'impossibilité de saisir parfaitement notre concept ordinaire de couleur en ayant uniquement recours à des concepts physiques⁵⁵⁶. Pour autant, la notion ordinaire de couleur n'a selon le physicaliste non réductionniste, aucun poids ontologique pour ainsi dire. La véritable couleur des choses ne serait connaissable que par description (scientifique) quoique la couleur des choses puisse encore être présentée d'une autre manière, à savoir perceptive. Nos concepts de couleur, tout en ayant une certaine légitimité (liée peut-être à leur usage ou à leur utilité dans la vie ordinaire), ne renverraient néanmoins à rien dans la réalité ou, au minimum, ils ne nous renseigneraient pas sur la nature ontologique de la couleur. Mais, on peut justement avoir des réticences à accepter une telle idée. En effet, nos concepts de couleur peuvent-ils à ce point être *ontologiquement* vides comme le pense le physicaliste ? Par ailleurs, pourquoi ne pourrait-on pas identifier la couleur, non pas à une certaine propriété physique telle qu'elle est décrite par la science, mais plutôt à la *manière elle-même dont cette propriété nous paraît* lorsqu'on la perçoit ?⁵⁵⁷ Cette seconde alternative, le physicaliste ne peut évidemment pas la choisir, sauf à abandonner sa propre position ontologique et à ressusciter le spectre de l'antiréalisme. Mais, il doit alors au minimum expliquer pourquoi la première alternative qui identifie la couleur à une propriété physique est préférable à la seconde. Répondre ici que seule la science (ou les sciences) est à même de dire ce qui est réel d'un point de vue ontologique (ici ce que sont réellement les couleurs), c'est présupposer ce qui est justement en question !

Ajoutons que le type de physicalisme non réducteur dont il vient d'être question n'est pas la seule option envisageable. Une autre option pour développer une forme de physicalisme non réductionniste consiste à soutenir la conjonction des thèses suivantes :

- (i) Tout est de nature physique ;
- (ii) ** La couleur, tout en étant une propriété de nature physique, est néanmoins

⁵⁵⁶ Voir Heil [2003]. Le recours par le physicaliste à la notion de « *manières d'être* des choses » est quelque peu trompeur car les *manières d'être* des choses n'introduisent pas, selon lui, une différence *ontologique* entre certains types de choses (entre des entités ontologiquement indépendantes et des entités dépendantes par exemple), mais cette notion ne fait alors référence qu'à certaines différences dans la manière dont nous *concevons* certaines entités physiques.

⁵⁵⁷ Cette dernière position est défendue par Kelley [1986, 107-9]. La couleur, selon lui, est *une propriété physique telle qu'elle est perçue par les individus* plutôt qu'elle n'est une propriété physique tout court.

ontologiquement irréductible à une propriété physique intrinsèque (quelle qu'elle soit).

L'idée ici est que la couleur est certes une propriété de nature physique, mais une propriété physique de niveau supérieur. Le but est alors de maintenir une forme de naturalisme quoique non réductionniste⁵⁵⁸. La couleur ne serait ni réductible à une propriété physique objective, ni à une propriété subjective (de l'esprit ou du cerveau)⁵⁵⁹. Ce serait au contraire une propriété physique mais *relationnelle*, la relation s'effectuant entre les sujets et leur environnement⁵⁶⁰. Autrement dit, la couleur serait une propriété « écologique ». On pourrait ainsi parler ici de « réalisme écologique » de la couleur. L'idée que la couleur serait une propriété physique intrinsèque des choses est rejetée par les défenseurs du réalisme écologique⁵⁶¹. Ceux-ci motivent ce rejet en s'appuyant en particulier sur les « études comparatives de la couleur », *i.e.* sur l'étude des différentes sensibilités chromatiques selon les espèces, certaines espèces ayant une sensibilité chromatique qui s'étend au-delà du spectre visible humain : sensibilité des abeilles et des poissons rouges aux ultraviolets, des aigles aux infrarouges *etc.* (Cf. Table des illustrations, illustration n°5)⁵⁶². Selon les défenseurs du réalisme écologique, ces études montreraient que le projet d'une caractérisation purement intrinsèque des couleurs, sans faire référence aux différentes sensibilités chromatiques qui peuvent fortement varier d'une espèce à une autre, est voué à l'échec ou cela montrerait que ce projet s'accompagne nécessairement d'une forme d'anthropomorphisme illégitime de la couleur (restreindre l'analyse des couleurs à celles auxquelles l'espèce humaine est sensible)⁵⁶³.

⁵⁵⁸ Thompson [1995b, 216].

⁵⁵⁹ Voir par exemple Varela, Thompson and Rosch [1991, 216- 217].

⁵⁶⁰ Voir Varela, Thompson and Rosch [1991, 226 et 234] ; Thompson [1995b, 100-104 et 239-246]. Thompson [1995b, chap. 3] entend par là éviter à la fois l'écueil du réalisme physicaliste (qu'il nomme « objectivisme neurophysiologique ») et la position « physicaliste » selon laquelle les couleurs sont des constructions du cerveau (le « subjectivisme neurophysiologique » comme il le nomme, celui-ci étant une forme d'antiréalisme des couleurs).

⁵⁶¹ Comme le dit Kelley [1986, 100], « Etant le résultat d'une interaction, la couleur ne peut être localisée nulle part comme propriété intrinsèque » que ce soit dans l'observateur ou les choses dont on dit qu'elles sont colorées.

⁵⁶² Pour un développement de cet argument « comparatif » contre le réalisme physicaliste (réductionniste), voir notamment Thompson [1995b, chap. 4].

⁵⁶³ Hilbert [1987] par exemple, qui est un des grands défenseurs du réalisme physicaliste et réductionniste de la couleur, affirme explicitement que sa position est une forme de « réalisme anthropomorphique » (pour reprendre son expression) car celle-ci ne s'applique qu'aux couleurs perceptibles par les êtres humains, ces couleurs étant, selon Hilbert, identiques à des propriétés de réflectances des surfaces (plus exactement, à des classes de réflectances). Une clause « anthropomorphique » similaire est admise par Jackson [1996, 206] et Smart [1975] : telle couleur est cette propriété physique qui cause typiquement certaines

Par ailleurs, la conception écologique de la couleur s'appuie sur le modèle dit « écologique » de la perception développé par Gibson [1986] en sciences cognitives. Ce modèle rejette le recours aux idées de *représentations internes*, d'« interprétation » des stimuli, ou de « déchiffrement » par le cerveau des messages sensoriels pour l'étude scientifique de la perception⁵⁶⁴. En ce sens, la théorie proposée par Gibson peut être qualifiée de théorie « directe » de la perception⁵⁶⁵ : le cerveau n'aurait pas besoin de « traiter » l'information lui venant de l'extérieur (des stimuli) pour en construire certaines *représentations* car toute l'information nécessaire serait déjà présente dans les stimuli⁵⁶⁶. D'autre part, la théorie écologique de la perception met l'accent sur l'interaction entre les animaux pourvus de capacités perceptives et leur environnement : la perception, en particulier la vision des couleurs, serait essentiellement liée aux actions qu'elle permet d'accomplir⁵⁶⁷. Cependant, la conception « écologique » de la perception est un modèle de la perception parmi d'autres en sciences cognitives. Cette conception doit montrer qu'une étude scientifique de la perception peut être menée à bien sans recourir à l'idée que le cerveau (certaines aires ou configurations du cerveau) construit certaines représentations du monde sur la base des stimuli extérieurs. Or, cela fait débat en sciences cognitives, certains défendant en effet l'idée que la perception est « indirecte » au sens où elle est suppose l'interprétation (inconsciente) des stimuli⁵⁶⁸. Certains faits, comme la perte d'information relative au stimulus sensoriel, le temps de réaction au stimulus, *etc.*, semblent favoriser cette thèse. D'autre part, la conception « écologique » des couleurs et de leur perception mène certains de ses défenseurs à endosser semble-t-il une position antiréaliste (ou aux accents antiréalistes) concernant les couleurs ou l'idée même de « monde ». Il n'y aurait finalement

expériences ou certaines réactions discriminatoires *chez les êtres humains normaux*, ce qui fait que la couleur (en tant que propriété déterminée ou déterminable) est une propriété « idiosyncrasique » pour reprendre l'expression de Smart [1975, 3].

⁵⁶⁴ Sur ce point, voir en particulier Gibson [1986, 251-3 et 304-6].

⁵⁶⁵ Gibson [1986, 263].

⁵⁶⁶ Voir Gibson [1986, 262-3]. Le rejet de la notion de *représentation* en sciences cognitives est aujourd'hui largement associé au modèle général dit de « l'enaction » (ou de la « cognition incarnée »). Par exemple, l'un de ces défenseurs, Varela [1988], affirme que « nous ne pouvons nous exclure du monde pour comparer son contenu avec ses représentations [car] nous sommes toujours immergés dans ce monde. En posant des règles pour exprimer l'activité mentale et des symboles pour exprimer les représentations, on s'isole justement du pivot sur lequel repose la cognition dans sa dimension vraiment vivante. Cela n'est possible que dans un contexte limité où presque tout est statique [...] ». Voir aussi Varela, Thompson and Rosch [1991, 209-210].

⁵⁶⁷ Cette idée est déjà présente chez Gibson [1986] sous la notion d'*affordances*. Elle est largement développée par le paradigme dit de *l'enaction* selon lequel la perception se définit essentiellement comme guide de l'action à travers le développement et l'exercice de capacités sensori-motrices. Sur ce point, voir notamment Thompson [1995b, 232 sq.].

⁵⁶⁸ Pour une défense de cette thèse, Rock [1984] ; [1996].

pas de couleurs ou de « monde » *en soi*, mais seulement des couleurs ou un « monde » *pour* des individus qui interagissent avec leur environnement⁵⁶⁹. Si cette thèse ontologique (si c'en est vraiment une) doit être comprise littéralement, elle confond à tort la question du caractère relatif d'une propriété (ou de la conception qu'on s'en fait) avec la question de la réalité de cette propriété (ou de l'objectivité de la conception qu'on s'en fait).

3-4-1-(D) REVELATION DES COULEURS, DISCRIMINATION CHROMATIQUE ET AUSTERITE ONTOLOGIQUE

Les objections qui ont été soulevées précédemment se concentrent sur la question de savoir s'il est ou non possible de réduire de fait les couleurs à des propriétés physiques. Néanmoins, d'autres critiques au réalisme physicaliste sont aussi envisageables. Celles-ci constituent de fortes raisons de rejeter le réalisme physicaliste et d'envisager, comme on le verra, d'autres ontologies plus plausibles de la couleur. Ces critiques sont les suivantes. Premièrement, la position physicaliste (qu'elle soit ou non réductionniste) ne rend pas bien compte de la phénoménologie de la vision des couleurs. Lorsque nous percevons les couleurs nous n'avons pas l'impression de voir des propriétés microphysiques des choses, ou des propriétés physiques de niveau supérieur (des propriétés de réflectance des surfaces par exemple). D'un point de vue phénoménologie, la vision des couleurs semble nous mettre réellement en contact avec un type spécial de propriétés, à savoir les couleurs⁵⁷⁰. Mais, cette objection au réaliste physicaliste n'est peut-être pas décisive. En effet, le physicaliste, s'il est non réductionniste, peut répondre que voir du rouge par exemple, c'est saisir une propriété physique *sous un mode particulier*, à savoir visuel, et non pas par description. Dans ces conditions, rien d'étonnant à ce que les couleurs, qui sont selon lui des propriétés physiques, ne soient pas néanmoins vues *comme telles* (comme des propriétés physiques) et il n'en

⁵⁶⁹ On reconnaîtra ici l'influence des travaux des phénoménologues sur certains au moins des défenseurs de l'approche écologique ou énaïve des couleurs. Voir notamment Merleau-Ponty [1959-1960, 60-61], ce dernier soutenant que « la vie perceptive » n'est pas « connaissance de relations intra-mondaines ou intersubjectives entre [notre] corps et les choses extérieures », mais que c'est bien plutôt l'objet, la « chose même » ou encore le fait d'avoir « la même chose » (identité numérique) qui présupposent la « vie perceptive », « certaines synthèses perceptives à partir des différents points de vue perceptuels que nous pouvons avoir sur les choses extérieures ». Ou, comme il le dit ailleurs : « Ce qui me donne, avec les faces visibles de l'objet, les faces non visibles, cette synthèse, qui conduit du donné à ce qui n'est pas actuellement donné [dans la perception] n'est pas une synthèse intellectuelle qui pose librement l'objet total, c'est comme une synthèse pratique : je puis toucher la lampe, et non seulement suivant la face qu'elle tourne vers moi, mais encore de l'autre côté ; il suffirait que j'étende la main pour la saisir » (Merleau-Ponty [1947, 45-6]).

⁵⁷⁰ Pour cette objection au réaliste physicaliste des couleurs, voir Boghossian and Velleman [1991, 85].

reste pas moins vrai que ce sont les couleurs (des propriétés physiques) qui sont vues ! Au mieux donc ce qu'on pourrait reprocher au physicaliste est de ne pas rendre justice à la phénoménologie de *l'expérience* des couleurs. En effet, contrairement au physicaliste, on peut considérer que c'est un *desideratum* d'une conception adéquate des couleurs que ces dernières *soient* d'un point de vue ontologique telles qu'elles nous *paraissent être* lorsque nous les voyons.

Qu'il soit ou non réductionniste, le physicaliste souscrit à l'inverse à une forme de théorie de l'erreur au sujet de la vision des couleurs : celle-ci nous représenterait certaines propriétés physiques (les couleurs) telles qu'elles ne *sont* pas. Selon le réaliste physicaliste en effet, la *nature* des couleurs est inaccessible à la simple vision des couleurs. Comme le dit Johnston [1992, 253], si le physicaliste a raison, les couleurs ne seraient pas des *propriétés* (réellement) *visibles* puisque la nature de ces propriétés serait, pour ainsi dire, cachée et inaccessible perceptuellement. Endosser le réalisme physicaliste des couleurs implique ainsi de rejeter l'idée plausible selon laquelle la nature même des couleurs est manifeste, ou révélée, lorsque nous percevons ces propriétés (rejet du principe de révélation)⁵⁷¹. Cependant, que nous ayons un accès *perceptif* et direct aux couleurs semble être capital dans notre vie cognitive, ce dont ne rend justement pas compte le réalisme physicaliste. De ce point de vue, si la valeur cognitive qu'ont les couleurs dans notre vie ordinaire doit être réellement prise au sérieux, alors on peut considérer que l'échec du réalisme physicaliste est avant tout un « échec pratique »⁵⁷², ou au minimum, que nous disposons d'une raison supplémentaire et pratique de ne pas endosser cette position.

D'autre part, c'est justement semble-t-il parce que les couleurs sont des propriétés manifestes dans la perception que nous en avons qu'il est possible pour certaines êtres (les êtres humains) de développer un certain type de connaissance, à savoir *perceptive*, au sujet des couleurs. Par exemple, la vision nous permet de connaître la couleur des choses, de savoir que le rouge est différent de l'orange, ou encore de savoir que le jaune est plus proche de l'orange que du noir, *etc.* Or, on peut justement se demander si le réaliste physicaliste peut rendre compte de ce fait épistémologique que nous avons (en apparence au moins) une

⁵⁷¹ Comme l'affirme par exemple Hilbert [1987, 22] qui souscrit au réalisme physicaliste de la couleur, la perception de la couleur ne nous dit pas *ce qu'est la couleur*. Ou encore, la perception des couleurs et le langage des couleurs ne nous renseignent pas, selon lui, sur les couleurs elles-mêmes (Hilbert [1987, 27]).

⁵⁷² Pour ce diagnostic, voir Johnston [1992, 255 et 258-9].

connaissance *perceptive* des couleurs⁵⁷³. Le physicaliste peut-il expliquer par exemple que, sans rien savoir sur la réalisation physique des couleurs, un individu peut néanmoins *savoir* comment organiser les couleurs de telle manière qu'il soit possible de passer de l'une à l'autre par de fines transitions ? La perception des couleurs permet en effet d'acquérir des croyances justifiées, ou des connaissances, au sujet des choses qui nous entourent *sans* que nous ayons besoin pour cela d'entreprendre des recherches concernant les conditions physiques de la réalisation des couleurs. Ces connaissances sont à la fois irréductibles et indépendantes de la connaissance que nous pouvons avoir des conditions physiques ou neuropsychologiques de la réalisation de ces propriétés. Mais, le problème est que, si le réaliste physicaliste a raison, ce que nous prenons ordinairement pour une *connaissance* des couleurs (acquise par la vision), n'en serait finalement pas une, cette connaissance étant, selon lui, réservée aux esprits scientifiquement informés⁵⁷⁴. Le physicaliste soutiendra-t-il pour échapper à la difficulté que cette « connaissance » *perceptive* des couleurs n'est finalement que purement conceptuelle, liée à l'usage que nous faisons des concepts de couleurs ? En ce sens, il pourrait soutenir par exemple que la *connaissance* que nous avons des incompatibilités des couleurs (« Il n'y a pas de rouge-verdâtre ou de jaune-bleuâtre », etc.) est seulement liée à notre pratique conceptuelle plutôt qu'à notre connaissance des couleurs physiques elles-mêmes et du fonctionnement de la vision⁵⁷⁵. Ou bien, le physicaliste préférera-t-il modérer sa propre position en affirmant que la connaissance ordinaire des couleurs se fonde sur la manière dont les couleurs (physiques) nous apparaissent, endossant par là une forme de physicalisme non réductionniste ?

D'un point de vue général, le réaliste physicaliste endosse une ontologie sobre de la

⁵⁷³ Pour cette objection, voir Boghossian and Velleman [1991, 85-6 et 91-3].

⁵⁷⁴ De nombreux auteurs ont souligné ce point qui en effet mérite de l'être : Johnston [1992, 238-9], Boghossian and Velleman [1991, 85 sq.].

⁵⁷⁵ Wittgenstein [1950, III, §4 sq.] est connu pour avoir défendu l'idée que les incompatibilités de couleurs, et d'autres faits concernant les couleurs, sont des incompatibilités ou des faits conceptuelles (cf. Bouveresse [2003] pour une discussion de cette idée). Notons que le problème soulevé ici est celui de savoir sur quoi se fonde notre *connaissance* ordinaire de ces incompatibilités et notre capacité d'acquérir une telle connaissance. Ce n'est pas celui de savoir si ces incompatibilités *elles-mêmes* sont réductibles ou non à des incompatibilités entre des propriétés physiques, ce que le physicaliste est justement tenté de soutenir. Voir par exemple Westphal [1987], Mizrahi [2002, 105-7]. Certains considèrent néanmoins qu'une telle réduction n'est pas possible car l'incompatibilité entre les propriétés physiques de couleurs est tout aussi mystérieuse et repose elle-même, en dernière analyse, sur la manière dont nous utilisons les termes de couleurs (« rouge », « vert » etc.) pour décrire ces propriétés physiques (Cf. McGinn [1991, 221-2]). Plus radicalement, il serait encore possible de rejeter tout simplement l'idée d'un fondement physique intrinsèque des incompatibilités entre les couleurs, notamment en soutenant que ces incompatibilités sont en réalité des « nécessités [relevant] de comment le monde [nous] *semble* dans l'expérience *perceptive* » plutôt que des incompatibilités du monde tel qu'il est indépendamment de nous (McGinn [1983, 24]).

couleur. Toute en étant effectivement une propriété réelle des choses, la couleur des choses n'ajouterait pourtant rien d'un point de vue ontologique à notre monde physique. Nous venons de voir les difficultés auxquelles une telle sobriété ontologique mène. Dans ces conditions, une ontologie plus « généreuse » doit être envisagée afin de faire une place à la couleur (conçue comme propriété réelle des choses) dans notre monde physique. Une telle ontologie peut être développée de deux manières différentes, soit en identifiant la couleur à une certaine propriété dispositionnelle des choses physiques, soit en affirmant que la couleur dépend de l'existence de certaines dispositions dans les choses sans pour autant y être identifiable. Après avoir discuté la première option qu'on peut qualifier de « réalisme dispositionnel » de la couleur, nous développerons et défendrons la seconde option, celle-ci pouvant être assimilée à une forme de « primitivisme » de la couleur.

3-4-2 LE REALISME DISPOSITIONNEL DE LA COULEUR

3-4-2-(A) LA COULEUR COMME DISPOSITION

Tout comme l'antiréaliste, le réaliste dispositionaliste des couleurs admet le caractère *essentiellement phénoménal* des propriétés secondes, *i.e.* le fait que ces propriétés ne peuvent pas être adéquatement conçues sans qu'on fasse référence à des sujets susceptibles de les percevoir. Les couleurs, contrairement aux propriétés premières, seraient *essentiellement dispositionnelles* : elles doivent être caractérisées en termes de dispositions à produire dans le sujet percevant certaines expériences perceptives⁵⁷⁶. Le réaliste dispositionaliste n'en conclut pas pour autant que ces propriétés ne sont pas des propriétés *réelles* des objets. Le fait que les couleurs soient liées à *une certaine réaction* du sujet percevant, qu'elles soient des « propriétés réponse-dépendantes » (*response-dependent properties*), n'implique pas par lui-même que ces propriétés ne sont pas réellement possédées par les objets⁵⁷⁷. Selon le réaliste dispositionaliste, les propriétés secondes comme les couleurs, même si elles sont essentiellement phénoménales, sont néanmoins susceptibles d'être d'authentiques propriétés que les objets extérieurs possèdent. Certes, il

⁵⁷⁶ Pour une défense de cette position, voir notamment : McGinn [1983] ; McDowell [1985] ; Harman [1997] ; Evans [1980] ; Cohen [2004] ; Spackman [2002].

⁵⁷⁷ Ce genre de remarques est encore susceptible de s'appliquer aux propriétés morales et aux propriétés esthétiques. Pour une discussion de l'application du réalisme dispositionnel aux propriétés morales, voir McDowell [1985, 247-271], Clementz [1996].

peut nous arriver de percevoir un objet comme possédant une couleur qu'il ne possède pas réellement et de lui attribuer à tort cette propriété (cas de d'expériences illusoires). Néanmoins, le réaliste dispositionaliste n'en conclut pas pour autant que cela soit toujours le cas. Il serait ainsi faux, selon lui, de penser comme l'antiréaliste que l'expérience perceptive nous fait faire une erreur systématique et catégorielle en nous incitant à attribuer aux objets extérieurs des propriétés secondes qu'ils ne possèderaient pas et qu'ils ne seraient pas du tout susceptibles de posséder. Comme l'écrit J. McDowell :

« Une qualité seconde est une propriété dont l'attribution à un objet ne peut se comprendre comme vraie, si elle est vraie, que si l'objet possède une disposition à présenter une apparence perceptive ; plus spécifiquement, une apparence que l'on peut caractériser en faisant usage d'un mot désignant la propriété elle-même, pour dire comment cet objet apparaît dans la perception. C'est pourquoi, comprendre qu'un objet est rouge, c'est comprendre cela en vertu du fait que l'objet est de nature à apparaître (dans certaines circonstances) précisément comme rouge »⁵⁷⁸

Selon le réaliste dispositionaliste, l'idée même d'un « fossé » entre la manière dont les choses nous apparaissent dans la perception et ce qu'elles sont réellement doit être remise en cause. « Apparaître, dans certaines circonstances, rouge » et « posséder la propriété réelle d'être rouge » sont une seule et même chose ou, si on veut, c'est là deux manières de dire la même chose. Dans ces conditions, il est clair qu'un argument (lockéen) tel que celui de l'absence de ressemblance entre nos idées de qualités secondes et les propriétés réellement possédées par les objets ne peut plus constituer un argument contre la réalité des couleurs. Une fois rejetée la dichotomie entre l'apparence que prennent les choses lorsque nous les percevons et ce qu'elles sont en *réalité*, « l'expérience des qualités secondes [comme le dit J. McDowell] [peut] se présente[r] comme une saisie perceptive de propriétés authentiquement possédées par les objets avec lesquels on est en contact. Rien, en principe, n'interdit de prendre cette apparence pour ce qu'elle est [à savoir, l'apparence que doivent prendre, dans des circonstances adéquates, certains objets]. [...] Il n'y a aucune raison impérieuse de supposer que l'apparence soit trompeuse. A quoi pourrait bien ressembler l'expérience d'une chose qui est telle qu'elle nous paraît rouge, si ce n'est le fait

⁵⁷⁸ McDowell [1985, 250]. Ce qui est entre parenthèses est de McDowell.

précisément que cette chose nous paraît (dans ces circonstances) rouge ? »⁵⁷⁹. Si à cela vient s'ajouter le fait que le sujet percevant lui-même doit posséder un système perceptif approprié (avoir les organes des sens qui fonctionnent correctement par exemple) pour que les choses lui paraissent telles qu'elles sont réellement, alors on obtient la chose suivante :

X est réellement F (ou possède réellement la propriété seconde F) si et seulement si X possède la disposition de paraître F à un observateur approprié placé dans les circonstances (conditions) adéquates d'observation.

Dans le cas des propriétés secondes, *être réellement F* ou *paraître F* à un observateur approprié placé dans les conditions adéquates d'observation, reviendrait au même selon le réaliste dispositionaliste. Pour autant, il n'est pas exclu que les objets puissent nous paraître tels qu'ils ne sont pas en réalité. Certes, si *X* paraît *F* à un observateur approprié placé dans les circonstances adéquates d'observation, alors *X* est réellement *F*. Cependant, peut encore exister, et il existe effectivement, des cas dans lesquels *X* nous paraît posséder la couleur *F* alors qu'il ne la possède pas réellement. Dans le réalisme dispositionnelle des propriétés secondes, il est possible d'expliquer ces cas grâce aux notions de *conditions adéquates d'observation* et *d'observateur approprié*⁵⁸⁰ : si *X* paraît illusoirement *F* (vert) à un observateur, c'est que cet observateur n'est pas dans les conditions adéquates d'observation et/ou qu'il n'est pas un observateur approprié (si ses sens sont défectueux par exemple) pour que *X* lui paraisse tel qu'il est réellement (rouge, et non pas vert par exemple). Les notions de *conditions adéquates d'observation* et *d'observateur approprié* permettent donc de rendre compte des cas illusoire et cela, par ailleurs, tout en permettant de maintenir la thèse selon laquelle les propriétés secondes sont des propriétés réellement possédées par les objets. Le fait par exemple qu'un même objet puisse paraître de manière différentes à différents observateurs (à un daltonien et à un non daltonien par exemple), ne prouve pas que l'objet en question n'a pas réellement la propriété seconde d'être *F* (à supposer qu'il la possède en effet réellement). L'objet ne paraît tel qu'il est réellement que si le sujet qui le perçoit est un observateur approprié et qu'il se trouve être dans les conditions adéquates d'observation pour saisir les propriétés secondes réelles de l'objet en question.

⁵⁷⁹ McDowell [1985, 251]. Ce qui est entre parenthèses est toujours de McDowell.

⁵⁸⁰ Voir McDowell [1985, note 2, 251].

Il serait certainement préférable de parler de circonstances *adéquates* d'observation et d'observateurs *appropriés* plutôt que de circonstances *normales* d'observation ou d'observateurs *normaux* si on entend par là « les circonstances habituelles d'observation » des objets ou « les observateurs qui sont dotés des mêmes capacités de discrimination perceptives que la plupart des gens » (i.e. si on prend « normal » dans un sens *statistique*). A ce compte en effet, si la majorité des gens étaient daltoniens, ceux qui ne le seraient pas passeraient pour des observateurs anormaux, et donc ce ne serait pas à eux que les objets seraient susceptibles de paraître tels qu'ils sont réellement, ce qui serait tout à fait étrange de soutenir. D'autre part, pour que *X* ait réellement la disposition de paraître *rouge* à un observateur approprié placé dans les circonstances adéquates d'observation, il n'est pas nécessaire que *X* paraisse *actuellement rouge* à un observateur approprié placé dans les conditions appropriées d'observation. Selon le réaliste dispositionaliste, lors même qu'il n'est pas perçu, *X* conserve la propriété seconde réelle d'être *rouge*, i.e. la disposition à paraître *rouge* à un observateur approprié placé dans les conditions adéquates d'observation, quoique cette disposition ne soit pas alors actualisée. De la même façon, on pourra dire d'un morceau de sucre qu'il possède la propriété dispositionnelle de se dissoudre dans certains liquides lors même qu'il n'y serait pas dissout actuellement. D'autre part, le réaliste dispositionnel admet que les couleurs ont une *base non essentiellement dispositionnelle* (propriétés premières) sur laquelle elles surviennent et à laquelle donc elles ne sont pas réductibles⁵⁸¹ Qu'on parvienne ou non à connaître cette base, ce qui est sûr pour le réaliste dispositionaliste c'est que les couleurs sont, contrairement aux propriétés premières, *essentiellement phénoménales* (ou *intrinsèquement dispositionnelles* pour parler comme McGinn [1983])⁵⁸².

En ce qui concerne les jugements de couleurs, le dispositionaliste admet que ces jugements ont une valeur de vérité. Néanmoins, le dispositionaliste a-t-il véritablement les

⁵⁸¹ La survenance (*supervenience*) implique l'idée d'une *covariance* entre des propriétés survenantes et des propriétés subvenantes, ou propriétés de base, mais aussi l'idée d'une *dépendance* des propriétés survenantes par rapport à celles qui subviennent, et enfin l'idée d'une *non réductibilité* des propriétés survenantes aux propriétés subvenantes. Sur la *survenance*, on consultera Pouivet [1995].

⁵⁸² Comme le dit McDowell [1985, 261] : « aussi confiants que nous soyons dans la possibilité d'expliquer l'expérience des couleurs [par exemple] aux moyens des textures de surface, il serait faux de supposer que celui qui propose une explication de ce type puisse sérieusement nier que l'objet soit tel qu'il puisse paraître rouge. Le véritable test explicatif de l'existence de quelque chose n'est pas que ce quelque chose puisse figurer dans un certain genre d'explication (ce quelque chose pourrait ne pas y figurer sans perdre ses droits à l'existence) ; il consiste plutôt à déterminer s'il est cohérent de nier la réalité de ce quelque chose ». Ce qui est entre parenthèses est de McDowell.

moyens de rendre compte du fait qu'il existe manifestement quelque chose qui rend vrai ces jugements, autrement dit que ceux-ci ont des vérificateurs (*truthmakers*) ? Certes, il est douteux que tout type de jugement ait un vérificateur (les jugements négatifs, les énoncés portant sur des entités fictives par exemple, *etc.*). Cependant, il est plausible de penser qu'il existe de tels vérificateurs pour les jugements attribuant une couleur aux choses. Il n'y a ici aucun problème notable pour le dispositionaliste puisque que les couleurs conçues comme propriétés dispositionnelles peuvent tout à fait jouer le rôle de vérificateurs des jugements chromatiques. Le dispositionaliste pourrait affirmer par exemple que « X est réellement rouge » est vrai si et seulement si X possède réellement la disposition à paraître rouge aux observateurs « normaux » dans les conditions appropriées. Certes, on pourrait douter que la disposition qu'à une chose à paraître d'une certaine manière puisse véritablement être ce qui rend vrai le jugement de couleur. Le raisonnement pourrait être le suivant. Le dispositionaliste fait dépendre la couleur de la *possibilité* pour certains sujets d'avoir une certaine impression visuelle dans certaines conditions. La disposition à paraître rouge à certains sujets dans certaines conditions n'a pas en effet à être actualisé tout le temps pour qu'un objet soit rouge. Elle n'a pas besoin de l'être dans le noir par exemple. Or, on pourrait penser que ce qui rend un jugement vrai doit correspondre à quelque chose d'*actuel* car ce qui est seulement possible n'existe pas ontologiquement parlant. Sauf à endosser la thèse extrême selon laquelle ce qui est possible existe réellement (*i.e.* le réalisme modal), le dispositionaliste ne pourrait donc pas rendre compte de la vérité des jugements de couleurs. Cette objection est néanmoins peu convaincante. En effet, la disposition d'un objet à paraître rouge (dans C à S) n'a certes pas à être actualisée en permanence pour que cet objet soit réellement rouge. Mais, cela ne signifie pas que cette disposition, lorsqu'elle n'est pas actualisée, soit une pure possibilité comme l'est par exemple celle d'avoir une autre couleur de cheveux en se les teignant, ou encore celle d'avoir certaines sensations de couleurs si on se place dans certaines conditions d'observation. Au contraire, cette disposition (non actualisée) correspond à une propriété réelle de l'objet, certes de type dispositionnel, et c'est elle qui, selon le dispositionaliste, rend vrai la proposition « Cet objet est rouge ». Par analogie, la disposition qu'à un verre à se briser dans certaines circonstances rend vrai la proposition « Ce verre est fragile » sans que ce verre ait à être brisé.

3-4-2-(B) LES FAILLES DU DISPOSITIONALISME

Plusieurs objections importantes peuvent être faites au réalisme dispositionaliste des couleurs. On pourrait objecter premièrement que l'affirmation selon laquelle *X est réellement F* (où *F* désigne une propriété seconde) *si et seulement si X possède la disposition de paraître F à un observateur approprié placé dans les circonstances adéquates d'observation* est circulaire. Est-il admissible de définir ce que c'est qu'être réellement rouge par exemple en faisant usage du terme « rouge » pour qualifier l'apparence que sont censées prendre les choses rouges lorsqu'elles sont regardées par des observateurs appropriés placés dans les conditions adéquates d'observation ? Si être réellement rouge, c'est paraître rouge sous certaines conditions et que paraître rouge sous certaines conditions revient à être réellement rouge, on est manifestement confronté à un cercle. Le dispositionaliste peut chercher à éviter l'objection de la circularité en montrant qu'en réalité la définition dispositionnelle de la couleur n'a rien de circulaire. Ainsi, Selon Peacocke [1984], les couleurs, *C*, sont des dispositions possédées par les choses à produire dans les conditions normales certaines propriétés *C** dans certaines régions du champ visuel d'observateurs normaux. Les propriétés *C** sont, selon lui, des propriétés « sensationnelles » des expériences (non pas des *sense-data*), *i.e.* des propriétés que les expériences possèdent indépendamment de la manière dont ces expériences représentent le monde (de leur contenu représentationnel). Ces propriétés *C** sont identiques à certaines propriétés du champs visuel dans lequel les propriétés *C* sont présentées. Selon Peacocke [1984, 59], on devrait ainsi utiliser trois notions plutôt que deux. Concernant la couleur rouge par exemple, on devrait distinguer entre : « être rouge (*C*) », « sembler rouge (*C*) » (« sembler » étant alors compris de manière épistémique), et enfin « être rouge* (*C**) ». Ces distinctions et la définition mentionnée de la couleur permettent d'éviter l'objection de la circularité. Mais, le problème est que, dans les cas de vision chromatique véridique (lorsque les choses sont bien telles qu'elles nous semblent), il est difficile à croire que nous aurions affaire à deux propriétés distinctes, les couleurs *C* et les couleurs *C**, plutôt qu'à une seule, à savoir les propriétés *C*⁵⁸³. Une autre réponse du dispositionaliste au problème de la circularité consiste tout simplement à accepter la circularité de la définition des couleurs, mais à souligner que

⁵⁸³ Si, comme le soutient Peacocke, des couleurs de type *C** (propriétés sensationnelles) sont peut-être instanciées dans notre champs visuel lorsque nous avons des illusions chromatiques ou bien lorsque nous expérimentons des after-images, par contre on peut considérer que l'intervention de ces propriétés dans les cas de vision « normale » n'est pas justifiée, ou du moins qu'elle ne va pas de soi.

celle-ci n'a rien de vicieuse : c'est simplement une marque de notre finitude, ou de la faiblesse de notre nature, que nous ne soyons incapables de définir la couleur de manière non circulaire. Cependant, cela revient à admettre que l'analyse dispositionnelle de la couleur doit s'appuyer au final sur une notion de *couleur* qui est inanalysable ! En réalité, la réponse la plus plausible au problème de la circularité consiste à souligner que le dispositionaliste ne cherche pas en réalité à fournir une *définition* de la couleur, mais plutôt à spécifier la manière, selon lui, correcte de concevoir des couleurs d'un point de vue ontologique⁵⁸⁴. Si l'objection de la régression vicieuse ne vaut pas, ou qu'elle a peu de force, ce serait parce que le dispositionaliste ne proposerait qu'une simple analyse de la couleur par laquelle il entend montrer qu'*être coloré* et *paraître coloré* sont des expressions métaphysiquement liées car elles renverraient à des propriétés coextensives⁵⁸⁵.

Un autre problème du réalisme dispositionnel est qu'on peut se demander si les notions de *conditions d'observation appropriées* des couleurs et celle d'*observateurs appropriés* peuvent véritablement définir, ou au minimum fournir une analyse, de ce que c'est qu'être coloré. On peut penser que non car comme le souligne Hacker, « l'essai d'expliquer les concepts perceptuels comme les noms de couleur, les noms de saveurs et d'odeurs, etc., dans les termes des concepts d'observateurs normaux et de conditions perceptuelles normales intègre de façon erronée l'arrière-plan stable de l'usage de ces expressions aux règles de leur usage (les explications de leur signification). Les concepts perceptuels (des couleurs, des sons, des saveurs [...]) sont introduits dans le contexte de conditions normales. Les conditions observationnelles normales ne sont pas plus des constituants des concepts perceptuels que le champ gravitationnel constant de la terre ne fait partie des règles du tennis. [...] »⁵⁸⁶. Les conditions d'observation « normales » des couleurs par exemple font partie du cadre dans lequel les attributions correctes de couleurs sont faites, et partant, ces conditions ne peuvent pas être utilisées pour définir, ou analyser, ce que c'est qu'être coloré. En d'autres termes, cela revient à reprocher au réaliste dispositionnel des couleurs de confondre les conditions d'observateurs de la couleur avec la couleur elle-même.

Par ailleurs, les notions d'*observateur normal* et celle de *conditions normales*

⁵⁸⁴ Voir notamment Evans [1980, 98] et McGinn [1983, 6].

⁵⁸⁵ Voir McDowell [1985, 250] ; McGinn [1983, 6-8], [1996, 549].

⁵⁸⁶ Hacker [1987, 128].

d'observation des couleurs posent un certain nombre de difficultés. Si on prend, comme cela est plausible, « normal » dans un sens non statistique comme ce qui est « approprié », le problème est que dire *qu'être F, c'est paraître F à un observateur « normal » (approprié) placé dans les « conditions normales » (appropriées) d'observation*, revient à commettre un cercle. En effet, le moyen d'identifier les conditions d'observation appropriées des couleurs consiste alors à dire que ce sont celles dans lesquelles *X* est réellement *F*. D'autre part, il peut s'avérer difficile de déterminer exactement les conditions appropriées d'observation pour que les objets paraissent avec les propriétés de couleurs qu'ils possèdent réellement, car ces conditions peuvent être extrêmement nombreuses⁵⁸⁷. Certes, le fait que nous puissions avoir quelques difficultés à déterminer la liste des conditions appropriées d'observation grâce auxquelles nous pouvons percevoir la véritable couleur des choses ne prouve pas que les couleurs ne sont pas liées à de telles conditions. Néanmoins, le problème est que le choix de telle condition d'observation plutôt que telle autre afin de voir la véritable couleur des choses peut vite s'avérer largement arbitraire⁵⁸⁸. D'autre part, on peut même se demander si, dans les mêmes conditions d'observation, la couleur des choses est susceptible d'être vue comme étant la même pour tous. En fait, il est de fait démontré qu'il existe des réponses assez différentes à la question de savoir par exemple si une chose (vue dans des circonstances identiques) est ou non d'un vert unique (sans mélange)⁵⁸⁹.

Un autre problème de la conception dispositionnelle des couleurs concerne le rôle épistémologique des conditions d'observation dans la genèse et la justification des croyances concernant sur les couleurs. Le dispositionaliste peut certes expliquer que nous puissions avoir des croyances justifiées au sujet des couleurs en les voyant. En ayant une certaine impression de rouge dans des conditions appropriées par exemple, le sujet serait justifié à croire que telle chose est de telle couleur. Néanmoins, la question se pose alors de savoir si ce sujet doit ou non *croire* par exemple qu'il est dans les conditions appropriées pour être justifié à croire que cet objet est rouge. Soutenir que oui n'est pas très plausible car les croyances perceptives au sujet des couleurs n'ont rien d'inférentielles. Contrairement à la fragilité par exemple, qui est une propriété inférée de ce que certaines choses sont disposées à se briser dans certaines circonstances, la couleur n'est pas *inférée* de la croyance que certaines choses paraissent, ou peuvent paraître, avoir telle ou telle couleur dans certaines conditions. Mais, l'objection n'est pas décisive. Le dispositionaliste n'est en effet aucunement

⁵⁸⁷ Voir Allix [2004, 13-14].

⁵⁸⁸ Sur ce point, voir Hardin [1988, 68 sq.].

⁵⁸⁹ Sur ce point, voir Hardin [1988, 79-80].

tenu de soutenir un modèle inférentiel de la formation et de la justification des croyances perceptives. Après tout, il peut considérer que les croyances concernant les conditions d'observation (croire qu'elles sont adéquates par exemple) sont, tout au plus, des croyances d'arrière fond sur lesquelles nous formons les croyances perceptives, et que partant les croyances perceptives à propos des couleurs sont formées et justifiées de manière non inférentielle⁵⁹⁰.

Cependant, il existe une objection sérieuse, voire décisive, au réalisme dispositionnaliste des couleurs. L'objection est la suivante. Si le réalisme dispositionnel de la couleur est correct, alors *la couleur n'est pas, semble-t-il, accessible par les sens*. Nous ne voyons (expérimentons) pas en effet la couleur *comme* une disposition quoique, selon le dispositionnaliste réaliste, la couleur serait précisément un tel type de propriété⁵⁹¹. Autrement dit, la conception dispositionnelle réaliste de la couleur implique en apparence que les couleurs ne sont pas des propriétés *visibles*, *i.e.* des propriétés dont la nature serait directement accessible par les sens. En effet, est-il possible de voir les couleurs comme des dispositions, ce qu'elles sont en fait selon le réaliste dispositionnaliste ? De manière générale, il est vrai que certaines propriétés dispositionnelles sont (semble-t-il) percevables comme telles. Le cas par exemple de la *solubilité* (voir un sucre se dissoudre dans l'eau), ou encore celui *d'être en bonne santé*, pourraient ici être invoqués. Néanmoins, on peut penser que cela ne vaut pas pour la couleur. Les couleurs, quand bien même elles seraient des propriétés dispositionnelles des choses, ne sont pas *perçues comme* des dispositions qu'ont les choses à paraître d'une certaine manière à un certain type d'observateur dans des circonstances appropriées. Certes, le dispositionnaliste pourrait répondre que cela n'implique pas que les couleurs ne sont pas réellement *vues*, ou que leur nature soit inaccessible par la simple perception⁵⁹². A supposer au contraire que le dispositionnaliste accepte l'objection qui vient d'être soulevée, il n'a alors d'autre choix que d'endosser une certaine forme de

⁵⁹⁰ Pour cette réponse, Johnston [1992, 242].

⁵⁹¹ Voir Casati et Dokic [1994, 174]. Après avoir défendu le réalisme dispositionnel de la couleur, McGinn [1996] a finalement préféré abandonner cette position à cause de la difficulté qui vient d'être mentionnée (et cela, au profit d'un réalisme non dispositionnel des couleurs).

⁵⁹² Voir Shoemaker [2000, 466] ; Johnston [1992, 226, 257-8]. Selon ce dernier, les propriétés dispositionnelles de couleur sont réellement accessibles par la vision car, en ayant une certaine expérience de couleur face à un objet, nous prenons (généralement) cette expérience pour la *manifestation* d'une certaine disposition de l'objet à paraître coloré (et pas seulement comme l'effet de cette propriété), du moins cela est vrai selon Johnston en ce qui concerne la perception des couleurs « non constantes », *i.e.* de celles qui varient selon les conditions d'illumination (contrairement aux couleurs dites « constantes »). Voir aussi Langsam [2000, 70] pour une réponse similaire.

théorie de l'erreur concernant la perception des couleurs en rejetant l'idée que la nature (véritable) de la couleur puisse être manifestée ou révélée *par la perception* que nous avons de cette propriété⁵⁹³. En effet, si le réaliste dispositionnaliste a raison, la couleur ne serait pas perçue telle qu'elle est réellement, à savoir comme une propriété dispositionnelle ou relationnelle, et ainsi la nature de la couleur serait, pour ainsi dire, cachée et inaccessible par simple perception des couleurs. Cela revient à rejeter ce qu'on pourrait nommer le « principe de manifestation de la couleur » selon lequel, lorsque nous percevons la couleur des choses, la nature ontologique de cette propriété nous est révélée, et partant nous avons un accès direct à ce que c'est, pour une chose, que de posséder telle couleur. De ce point de vue, la conception dispositionnelle de la couleur semble aller à l'encontre de la phénoménologie de la perception des couleurs puisque, lorsque nous percevons les couleurs, nous avons l'impression de savoir ce que c'est, pour une chose, que de posséder telle couleur (disons rouge) : c'est posséder cette propriété que nous voyons actuellement et que nous pouvons pointer du doigt par exemple. Ainsi, l'identification des couleurs à certaines dispositions semble bien plus le résultat d'une certaine analyse philosophique des couleurs qu'une chose que nous serions naturellement portés à croire. Certes, le dispositionnaliste pourrait ici répondre que les couleurs n'ont pas à *paraître* telles qu'elles sont réellement, *i.e.* selon lui comme des dispositions. Comme le dit Hatfield [2009, 340], « c'est [peut-être] trop d'attendre de l'expérience de la couleur qu'une surface semble de manière transparente comme si elle possédait une disposition à causer en nous l'expérience de la couleur » même si la couleur pourrait se révéler être cette sorte de propriété⁵⁹⁴. Qu'on accorde ou pas que nous pouvons voir des dispositions, reste que ce n'est pas semble-t-il ce que nous attribuons par la pensée aux choses quand nous disons qu'elles sont de telle ou telle couleur. Les couleurs sont attribuées intuitivement comme des propriétés non relationnelles. Les prédicats de couleurs sont en effet des prédicats monadiques (ou à une place, contrairement à « être le père de » par exemple). Partant, l'analyse dispositionnelle ne rend pas justice à notre conception intuitive et primitive de la couleur car, si cette analyse est correcte, la

⁵⁹³ Cette conclusion semble admise par Harman [1997, 260-261] par exemple.

⁵⁹⁴ Dans ce sens, le dispositionnaliste pourrait affirmer que « rouge » et « être disposé à apparaître rouge à S dans C » sont certes des expressions co-extensives (elles réfèrent à la même propriété), mais qu'elles ne peuvent pas néanmoins être substituées *salva veritate* dans les expressions mentionnant comment les choses *semblent* ou *paraissent* au sujet. En d'autres termes, le contexte dans lequel apparaissent les expressions « paraître ainsi » ou « sembler ainsi » serait hautement « intensionnel ». Ainsi, même si « Il semble perceptivement à S que X est rouge » est vrai et que, par ailleurs, « être rouge » c'est « posséder la propriété dispositionnelle de paraître rouge », cela n'impliquerait pas que l'énoncé « Il semble perceptivement à S que X possède la disposition à paraître rouge » soit vrai, ou qu'il doive l'être (*i.e.* que S doive voir X comme ayant la disposition de paraître rouge).

couleur ne serait pas telle que nous pensons intuitivement qu'elle est, à savoir une propriété non relationnelle des choses⁵⁹⁵. Plus généralement, l'analyse dispositionnelle de la couleur contrevient à notre « intuition première » que si une chose paraît *R* (rouge), ou qu'elle est disposée à paraître telle, c'est *parce qu'elle* est *R* (rouge), et non pas l'inverse.

3-4-3 UNE ANALYSE NON PHYSICALISTE ET NON DISPOSITIONNELLE DE LA COULEUR

3-4-3-(A) LE DILEMME DU REALISME DES COULEURS

De manière générale, lorsqu'on veut éclaircir la nature de la couleur, on est confronté semble-t-il à un dilemme : soit tenter de fournir une analyse purement objective de la couleur (réalisme physicaliste), ou bien endosser une conception de la couleur qui donne la priorité à l'aspect subjectif de la couleur (qu'on verse dans l'antiréalisme ou dans le réalisme dispositionnel). Comme on l'a vu, ces deux alternatives ne sont pas exemptes de difficultés. Plus généralement, elles ont toutes les deux ce défaut qu'elles impliquent de rejeter l'idée que la nature « essentielle » de la couleur puisse être *manifeste* dans la perception que nous avons d'elle.

Il est important de noter que le dilemme auquel nous sommes en apparence confrontés dès qu'on réfléchit ontologiquement sur la couleur ne tient qu'en vertu d'une certaine conception de l'aspect subjectif de la couleur, à savoir une conception internaliste. Selon cette conception, l'aspect qualitatif de l'expérience de la couleur est une caractéristique intrinsèque de cette expérience, *i.e.* indépendante du monde et de ses propriétés putatives. L'antiréaliste y voit une raison de rejeter l'idée que la couleur appartienne réellement aux choses auxquelles nous les attribuons alors que le réaliste dispositionnel y voit une raison d'endosser une conception réaliste, mais relationnelle de la couleur. Le physicaliste, quant à lui, ne voit dans ce supposé aspect subjectif de la couleur aucun obstacle au développement d'une conception purement physicaliste de la couleur, s'il

⁵⁹⁵ Ce point est certes contestable. Selon Cohen [2009, 149] par exemple, il est faux d'affirmer que nous concevons naïvement les couleurs comme des propriétés non relationnelles, tout comme il est faux selon lui de soutenir que la phénoménologie de l'expérience visuelle des couleurs milite en faveur d'une conception non relationnelle des propriétés chromatiques.

ne pense pas que cet aspect doit purement et simplement être éliminé.

Cependant, endosser une vision internaliste de l'expérience de la couleur n'est en rien une nécessité. Pourquoi au juste le dit « aspect qualitatif » de l'expérience de la couleur, ou de la couleur elle-même, devrait-il être internalisé ? Quand une pomme nous semble rouge et qu'elle l'est réellement, pourquoi cela (*l'aspect qualitatif* de cette expérience) ne pourrait-il pas provenir du fait que cette pomme possède réellement la propriété d'être rouge, et cela lors même qu'il existe en effet des cas d'illusions chromatiques ? (disjonctivisme métaphysique de la perception). Quand le sujet n'est pas en proie aux illusions, ce qui fait qu'il a l'expérience qu'il a (*i.e.* le fait qu'il lui semble visuellement y avoir un *X* rouge), c'est justement, peut-on penser, qu'il est alors en contact avec une propriété que *X* instancie⁵⁹⁶. Ce point nous amène à considérer une autre conception réaliste de la couleur qu'on peut qualifier de « primitive » et qu'on va désormais chercher à défendre.

3-4-3-(B) LE PRIMITIVISME DES COULEURS

Selon le primitiviste de la couleur, la couleur est à la fois une propriété réelle, non physique et intrinsèque ou non relationnelle des choses (en particulier non dispositionnelle)⁵⁹⁷. Contrairement au réaliste physicaliste ou au dispositionaliste, le primitiviste endosse le principe de révélation ou de manifestation des couleurs⁵⁹⁸. Selon lui en effet, la nature « essentielle » de la couleur ou, si on veut, son « essence », est manifeste dans la perception que nous avons de ces propriétés. Elle n'est pas cachée, et partant toute forme de théorie de l'erreur au sujet de la nature des couleurs est rejetée par le primitiviste. Si la position primitiviste est correcte alors quelqu'un qui verrait pour la première fois des couleurs qu'il n'aurait pas jamais vues auparavant apprendrait quelque chose de nouveau, à

⁵⁹⁶ Certes, l'instanciation de cette propriété suppose que *X* possède certaines dispositions physiques et qu'il existe un sujet qui soit sensible à cette propriété, ou qui puisse l'être.

⁵⁹⁷ Certains auteurs fournissent d'autres caractérisations de la « thèse primitiviste » que nous ne suivons pas ici. Par exemple, Yablo [1995] propose une lecture du « primitivisme » qui n'exclut pas *ipso facto* toute forme de réalisme physicaliste de la couleur (excepté celle qui identifie la couleur à une certaine onde de lumière). D'autres comme Byrne et Hilbert [2007, 74-5] proposent une caractérisation négative et minimale de la « thèse primitiviste » (à savoir comme le simple rejet de l'identification des couleurs à des propriétés physiques) de telle sorte que cette thèse est compatible non seulement avec le réalisme des couleurs, mais aussi avec l'antiréalisme des couleurs. Nous ne suivons ici aucune de ces interprétations de la « thèse primitivisme », lui préférant une lecture plus forte qui exclut à la fois l'antiréalisme des couleurs ainsi que l'identification ou la réduction des couleurs à des propriétés physiques quelles qu'elles soient. Pour une défense du primitivisme des couleurs, voir McGinn [1996] ; Campbell [1994] ; Hacker [1987] ; Watkins [2002], [2010] ; De Anna [2002].

⁵⁹⁸ Yablo [1995, 490-1].

savoir que telle couleur est cette propriété avec laquelle il est maintenant en contact visuel⁵⁹⁹.

Le primitivisme de la couleur milite en faveur d'une conception de la couleur de sens commun. Une telle conception prend forme dans le cadre d'une métaphysique de description. Dans un tel cadre, le métaphysicien cherche à décrire notre schème conceptuel, *i.e.* notre manière de penser et de catégoriser le monde plutôt qu'il ne cherche à le réviser (métaphysique de révision). La conception de sens commun de la couleur part des croyances au sujet de la couleur que nous tenons pour hors de doute. Certes, certaines de nos croyances concernant les couleurs auraient pu être autres, voire nous aurions pu ne pas les avoir (par exemple si nous n'étions *que* sensibles aux sons)⁶⁰⁰. Néanmoins, nous avons les croyances que nous avons, en particulier notre conception du monde est celui d'un monde réellement coloré. Autrement dit, notre schème conceptuel concernant la couleur est réaliste. Une attitude sceptique en philosophie peut faire que nous soyons enclins à refuser de partir des croyances que nous avons. Mais, comme le souligne Stroud [2002, 25], le scepticisme concernant les croyances de sens commun ne peut pas être général, mais il doit porter sur des croyances particulières. Ainsi, il est tout à fait légitime de partir de nos croyances ordinaires et de les tenir pour vraies jusqu'à preuve du contraire. Nous pouvons donc les conserver en l'absence de raisons assez fortes de les abandonner⁶⁰¹.

Par ailleurs, le défenseur de la position primitiviste rejette le critère scientifique pour l'ontologie qui sous-tend le réalisme physicaliste, et partant il remet en cause la thèse physicaliste selon laquelle il n'existe que des choses physiques d'un point de vue ontologique (naturalisme ontologique). Pour prendre un exemple, la science peut certainement nous révéler les conditions psychophysiques requises pour que telles distinctions (ou divisions) dans l'espace des couleurs puissent être faites. Néanmoins, du point de vue primitiviste, la science *en un sens* n'explique pas pourquoi le rouge par exemple est différent du bleu, *i.e.* pourquoi nous avons là deux propriétés phénoménales différentes, celles-ci occupant des places différentes dans l'espace chromatique⁶⁰². Les couleurs forment en effet une catégorie

⁵⁹⁹ Voir supra. section : « Sortir le physicaliste de sa tour ou ce que ne sait pas Mary ».

⁶⁰⁰ A ce sujet, voir l'hypothèse d'un monde purement sonore envisagée par Strawson [1959].

⁶⁰¹ Comme le dit Stroud [2002, 27], l'activité philosophique suppose en effet un « certain détachement » de notre conception réaliste du monde. Pour reprendre l'expression de B. Williams [1978], nous recherchons une « conception absolue » du monde.

⁶⁰² Le point est soutenu par Zemach [1997, 92]. Certes, le physicaliste peut fournir une description

ontologiquement non réductible et distincte des propriétés physiques tout en dépendant⁶⁰³. Et, en ce sens, on peut dire des couleurs que ce sont des propriétés « primitives ». Le réaliste physicaliste, même s'il est non réductionniste, rejette cette thèse. Par contre, si la thèse de l'irréductibilité des couleurs est correcte (comme nous pensons qu'elle l'est), cela nous fournit une conception ontologique du monde, ici des couleurs, très différente de celle défendue par le physicaliste. L'austérité (ou sobriété) ontologique qu'endosse le réaliste physicaliste, qu'il soit ou non réductionniste, l'empêche à l'inverse de souscrire à une telle conception. D'autre part, pour le primitiviste, le fait que la science ne semble laisser aucune place à la couleur, telle qu'elle est ordinairement conçue, dans sa description du monde n'implique pas que la couleur ne soit pas une propriété réelle des choses, contrairement à ce que pense généralement l'antiréaliste.

Par ailleurs, le primitiviste peut parfaitement reconnaître une certaine contingence de la perception des couleurs. Rien ne semble empêcher en effet que la disposition des couleurs sur le cercle chromatique par exemple puisse être différente que celle que nous connaissons. En ce sens, la *perception* de la couleur est contingente⁶⁰⁴. Notre sensibilité à la couleur aurait pu être autre. La sensibilité chromatique peut aussi différer selon les individus d'une même espèce. D'autre part, on peut aussi admettre que d'autres êtres que nous sont sensibles à d'autres « couleurs » que celles auxquelles nous sommes sensibles – ou, si on répugne ici à utiliser le terme de « couleur » (afin d'éviter l'idée de *couleur non perceptible* ou *inaccessible* aux êtres humains), on peut admettre au minimum que certains êtres sont sensibles à certaines propriétés en dehors du « spectre visible humain » (la sensibilité de l'œil humain étant comprise entre 380 nm et 780 nm environ). Cependant, pour le primitiviste, ces exemples de contingence de la perception des couleurs ne montre, ni la non réalité des couleurs, ni la contingence des *propriétés chromatiques* elles-mêmes.

(physicaliste) d'une telle organisation des couleurs, notamment en termes du *rôle* que jouent certaines couleurs par rapport à d'autres (ce qu'on pourrait appeler le « fonctionnalisme de la couleur », notamment défendue par McLaughlin [2003]). Mais, cette stratégie ne rend pas compte des différences *qualitatives* entre les couleurs.

⁶⁰³ Voir McGinn [1996, 548] sur ce point.

⁶⁰⁴ La perception des couleurs n'est pas la seule à pouvoir être dite contingente. Cela vaut encore par exemple pour la perception des propriétés spatiales (*être en haut, être à droite, etc.*). La contingence des propriétés spatiales, ou au moins de leur perception, est illustrée par l'expérience de Stratton. Quand on met les lunettes de Stratton, ce qui était vu « en haut » est désormais vu « en bas ». Selon une interprétation de cette expérience, les lunettes de Stratton renverseraient les positions absolues des choses vues en redressant l'image rétinienne qui habituellement est inversée par rapport à la scène vue. Cela montre que le fait de voir le monde « à l'endroit » par exemple est une chose contingente, voire que les propriétés spatiales elles-mêmes sont contingentes (quoique cette dernière conclusion ne soit pas directement impliquée par l'expérience de Stratton).

Le défenseur du primitivisme s'accorde avec le réaliste physicaliste en rejetant la contingence des couleurs quoique, contrairement à ce dernier, le primitiviste ne prétend pas identifier la couleur à une *propriété physique* qui survivrait à la contingence de la perception qu'on peut en avoir. Ainsi, la position primitiviste est une manière (parmi d'autres) de donner aux couleurs le même statut qu'ont les espèces naturelles ou, au minimum de les rapprocher de ces dernières. Les couleurs se comporteraient comme les espèces naturelles (*l'or, lapin etc.*): les termes de couleurs seraient des désignateurs rigides, *i.e.* que ces termes désigneraient les mêmes propriétés dans tous les mondes possibles. Du point de vue de la métaphysique des couleurs qu'endosse le primitiviste, l'hypothèse d'inversion spectrale se trouve ainsi exclue. En effet, on invoque parfois la possibilité d'inversion spectrale en faveur de l'idée que les propriétés avec lesquelles la perception nous met en contact auraient pu être systématiquement autre que ce qu'elles paraissent être, et cela, sans qu'on puisse le déceler⁶⁰⁵. La possibilité d'une inversion spectrale pousse, pour ainsi dire, l'illusion chromatique à son paroxysme et elle serait censée prouver la contingence des couleurs : les choses qui actuellement nous paraissent rouge pourraient, sans qu'on puisse le savoir, nous paraître systématiquement orange, et inversement. Cependant, le primitiviste rejette précisément une telle sorte de contingence, et partant l'hypothèse d'une inversion spectrale qui lui est traditionnellement associée. L'hypothèse d'une inversion spectrale est en effet discutable. Certains contestent qu'une telle inversion, si elle avait lieu, ne serait pas détectable⁶⁰⁶. D'autre part, on peut se demander ce que cette hypothèse prouve réellement. Montre-t-elle que nos prédicats de couleurs pourraient être appliqués différemment, ou bien que les couleurs elles-mêmes auraient pu être autre ? Montrer que nos prédicats de couleurs auraient pu être appliqués autrement est une chose. Montrer que les couleurs elles-mêmes auraient pu être différentes de ce qu'elles sont actuellement en est une autre. Or, on peut justement rejeter cette dernière possibilité. En effet, on peut se demander si l'hypothèse de l'inversion spectrale comprise comme inversion *des couleurs* est tout simplement possible. Est-il possible que cette propriété que *S* voit devant lui, disons du rouge *R1*, soit autre ? Les

⁶⁰⁵ Voir notamment Locke [1610, II, XXXii, §15] pour une telle possibilité.

⁶⁰⁶ Cette réponse est notamment défendue par Casati et Dokic [1994, chap. 9]. Si un individu *S* était dans un cas d'inversion spectrale systématique, on pourrait le déceler car, dans un tel cas, les relations internes entre les couleurs ne seraient pas toutes conservées. Par exemple, toutes les choses que nous et *S* nommons *rouge* pourraient paraître orange à *S* et celles que nous nommons *orange* lui paraître rouge. Néanmoins, si nous lui demandions à *S* « Laquelle de ces deux couleurs est plus proche du jaune ? », il répondrait que le rouge est plus proche du jaune que ne l'est l'orange (ce qui n'est en réalité pas le cas). Nous ferions alors assez rapidement l'hypothèse que les choses qui nous paraissent rouges, et que nous et lui appelons rouge, ne doivent pas paraître à *S* comme elles nous apparaissent.

choses rouges pourraient-elles être vertes, et inversement ? Selon le primitiviste, une telle inversion n'est pas possible⁶⁰⁷. En effet, selon lui, les propriétés physiques constituent la base (ou les « propriétés de base », *B*) sur laquelle survient la couleur tout en y étant irréductible. La propriété rouge (*R1*) n'aurait pas pu survenir sur une autre base (*B2*) que celle sur laquelle elle survient dans le monde actuel (*B1*). En effet, changez cette base (*B1*) et la propriété survenante change. Il ne s'agit tout simplement plus de la même propriété qui survient (*R1*), mais d'une autre, *R2* (la couleur orange par exemple), lors même qu'il reste possible de désigner cette nouvelle propriété en utilisant le même terme (« rouge »). Bref, selon cette réponse à l'hypothèse de l'inversion spectrale, *rouge* (ou une autre couleur) se comporte comme un désignateur rigide : il renvoie à la même propriété dans tous les mondes possibles quoiqu'on puisse imaginer des cas particuliers dans lesquelles le terme *rouge* aurait pu désigner une toute autre propriété, par exemple ce que nous appelons actuellement *orange*. La survenance assure un lien nécessaire entre la couleur et la propriété physique sur laquelle elle survient sans pour autant que la première puisse être réduite à la seconde. Il n'y a pas de mondes possibles dans lequel la couleur rouge pourrait survenir sur un profil de réflectance autre que celui sur lequel elle survient dans notre monde (le monde actuel) car alors ce serait tout simplement plus de la couleur rouge dont il serait question⁶⁰⁸.

Comme on l'a vu, la couleur est selon le primitiviste une propriété non relationnelle des choses même si celle-ci survient sur une base physique. On se demandera si une telle conception de la couleur ne contrevient pas à notre intuition que d'une manière ou d'une autre la couleur est « relative » aux sujets. Le primitiviste ne commet-il pas ici une grave erreur en pensant qu'une ontologie non relationnelle de la couleur est tout simplement viable ? On peut penser que non. Certes, la couleur existe hors des sujets, mais elle ne peut pas exister sans la représentation que ceux-ci s'en font. Cependant, on peut distinguer deux lectures de cette thèse :

- (A) La couleur d'une chose dépend ontologiquement des conditions d'observation dans

⁶⁰⁷ Voir notamment Campbell [1994] pour cette contestation.

⁶⁰⁸ Le primitiviste s'accorde ici en partie l'analyse du réaliste physicaliste, ce dernier soutenant généralement, à la suite de Kripke [1972/1980], que le fait la couleur renvoie, ou corresponde, à tel profil de réflectance est une vérité qui vaut dans tous les mondes possibles et qui est connue *a posteriori* (grâce aux recherches scientifiques). Cependant, selon le primitiviste, ce rejet de la contingence des couleurs n'entraîne nullement l'identité des couleurs avec certains profils de réflectance.

lesquelles cette chose est vue et de l'existence de certains êtres doués de perception.

- (B) L'*instanciation* de la couleur d'une chose dépend des conditions d'observation dans lesquelles cette chose est vue et de l'existence de certains êtres qui perçoivent cette chose.

L'erreur du dispositionaliste est de croire que la couleur elle-même dépend des conditions dans lesquelles elle est vue (A). Le primitiviste rejette cette conception de la « relativité de la couleur »⁶⁰⁹. Selon lui, la couleur dépend tout au plus de certains facteurs externes au sens (B). En ce sens, la couleur, comme l'argent par exemple, dépend ou est relative à certaines « représentations » que peuvent se faire certains êtres doués de certaines capacités. Un monde sans individu pour le percevoir, et pour le concevoir comme un monde coloré, serait dépourvu de couleurs. Dans un tel monde en effet, aucune couleur ne serait instanciée, ou ne pourrait l'être. Cette sorte de « relativité » de la couleur n'entraîne pourtant pas la thèse (A), et encore moins l'antiréalisme de la couleur. En effet, ce sur quoi survient la couleur, *i.e.* sa base, est double : dans les choses (propriétés physiques d'entités colorées) ainsi que dans le sujet (« système visuel » incluant l'œil, les pigments, les cônes, *etc.*). Mais que la perception de la couleur ou de la perception des choses comme colorées dépendent de ces facteurs physiques « internes » au sujet n'en fait pas une propriété subjective et non réelle pour autant. La base physique des couleurs peut certes être difficile à spécifier et cette base est susceptible de varier par exemple selon le type d'entités physiques considérées (surfaces, rayons lumineux, bioluminescence de certains organismes marins ou du ver luisant, *etc.*) quoiqu'on puisse bien espérer que les études scientifiques de la couleur progressent pour nous en fournir une description de plus en plus fine et de plus en plus poussée.

Dans la conception primitiviste des couleurs, la connaissance ou les croyances justifiées que la vision nous permet d'acquérir au sujet de la couleur des choses s'expliquent facilement puisque la couleur est alors conçue comme une propriété manifeste des choses. A l'inverse, dans la perspective antiréaliste, mais aussi dans la perspective physicaliste ou dispositionnelle, il semble difficile de pouvoir véritablement donner un sens à l'idée d'une connaissance perceptive de la couleur. En effet, dans aucune de ces perspectives, la nature de la couleur ne nous est-elle *perceptivement* accessible quoiqu'elle puisse l'être sur la

⁶⁰⁹ Pour ce diagnostic, voir notamment Hacker [1987, 182 sq.].

base d'autres méthodes (analyse philosophique et/ou investigations scientifiques). Partant, il devient alors très difficile d'expliquer que nous puissions avoir une *connaissance visuelle* des couleurs. Certes, une manière d'éviter le problème consiste à soutenir que la connaissance perceptive que nous avons des couleurs, ou plutôt que nous croyons avoir, n'est en fait qu'une *illusion*. Tout se passerait *comme si* en percevant les choses nous acquérons un savoir au sujet de la couleur des choses ou bien que nous avons alors des raisons externes de croire que les choses ont certaines couleurs, mais en réalité la vision ne nous permettrait pas d'acquérir un tel savoir, ou de telles justifications⁶¹⁰.

Le primitivisme de la couleur peut à bon droit être qualifiée de « réalisme naïf » des couleurs. En effet, la position primitiviste rend justice à notre conception intuitive et naïve de la couleur des choses comme propriété à la fois réelle, irréductible aux propriétés physiques et catégorique. Cependant, il est important de souligner qu'on ne peut pas tirer de cette conformité avec nos intuitions communes au sujet de la couleur un argument en faveur du primitivisme. Après tout, on pourrait tenir cette conception intuitive et naïve de la couleur pour illusoire. Comment convertir l'antiréaliste ? Si les attaques faites au réalisme naïf des couleurs sont multiples et diverses, quoique pas décisives, par contre les chances de convaincre de la justesse de cette position sont faibles. Peut-être qu'en derrière analyse, c'est bien plutôt d'un point de vue pratique que le réalisme naïf des couleurs a des conséquences désirables. D'un point de vue pratique, l'antiréaliste ne peut pas vraiment vivre son antiréalisme : même si notre croyance en un monde coloré est illusoire, on ne voit pas très bien comment nous pourrions *décider* de ne pas le croire, ou encore décider de faire comme s'il l'était (à supposer que les arguments antiréalistes nous aient convaincus)⁶¹¹. Le réaliste naïf, quant à lui, vit conformément à comment les choses lui semblent perceptivement, à savoir comme étant (réellement) colorées. Ce monde fait de couleurs a

⁶¹⁰ Dans le même sens, Stroud [2002, 159-164] soutient que l'antiréaliste ne peut pas rendre compte de notre croyance en un monde coloré (ou de la pensée portant sur des choses colorées) car, si sa position était correcte, le contenu de cette croyance (ou de cette pensée) n'aurait pas véritablement de contenu. Le problème pour les conceptions antiréaliste et physicalistes de la couleur pour expliquer l'apparente connaissance perceptive que nous avons des couleurs est notamment souligné par Johnston [1992].

⁶¹¹ Dans le dernier cas, on peut penser que ce qu'on aurait alors ce ne serait pas vraiment des croyances au sujet de la couleur des choses. En effet, à la question « Crois-tu que cette cravate a une couleur ? », il conviendrait de répondre « Pas exactement, je fais plutôt *comme si* elle avait une couleur (peu importe que j'ai raison ou pas) » plutôt que « Oui, je le crois ». Ce traitement « fictionnaliste » des énoncés comme « La voiture de mon voisin est rouge » est discutable, car ces énoncés n'ont pas en apparence le même statut que les énoncés fictionnels traditionnels, par exemple « Madame Bovary est une femme adultère », « Il était une fois une grenouille qui savait parler et qui habitait dans un château ». Dans ces deux derniers cas, la question de savoir *s'il existe quelque part* une Madame Bovary, ou une grenouille qui savait parler, ne semble tout simplement pas se poser, contrairement à celle de savoir si oui ou non la voiture de mon voisin est rouge.

pour nous une certaine valeur cognitive et il est ainsi important pour nous, d'un point de vue pratique, de conserver cette idée d'un monde réellement coloré, et pas seulement de faire semblant de croire que le monde est coloré. Cependant, même si l'antiréalisme des couleurs à des conséquences indésirables d'un point de vue pratique, cela ne peut pas vraiment constituer un argument contre l'antiréalisme, même si certains sont prêts à le soutenir⁶¹². Au mieux, ce qu'on a ici c'est une raison supplémentaire de ne pas endosser cette position, voire une raison (pratique) qui pourrait incliner l'antiréaliste à se convertir au réalisme de la couleur.

Le réaliste naïf part du constat que les choses ont certaines « manières d'être » qui sont ontologiquement irréductibles aux propriétés physiques, notamment le fait de posséder une couleur⁶¹³. Mais, contrairement au cas de l'or, il est illusoire et vain selon lui de chercher ici des identités physiques. Si le primitiviste a raison, alors il se pourrait qu'au final la question de la nature physique ou mentale de la couleur, ou encore celle de savoir ce qui existe, soit moins importante que celle de savoir quelles sont les différentes manières d'être des choses⁶¹⁴. Or, une manière d'être tout à fait importante pour beaucoup d'entités, c'est celle de posséder une couleur.

Enfin, la conception primitiviste des couleurs fournit semble-t-il les moyens de rendre compte de certaines phénomènes concernant les couleurs, notamment de celui des métamères. Dans le cas des métamères, deux objets, *A* et *B*, ayant des profils de réflectances

⁶¹² Par exemple, on pourrait considérer que l'antiréalisme et le réalisme physicaliste des couleurs ne rendent pas compte de l'apparente *acquaintance* que nous avons avec les couleurs, et partant que ces théories ne rendent pas compte de la « valeur cognitive » qu'ont les couleurs dans notre vie. Or, cela constitue selon Johnston [1992, 258-259] par exemple, « l'échec ultime » de ces théories.

⁶¹³ Nous entendons ici les « manières d'être » dans un sens ontologiquement robuste : elles désignent des propriétés irréductibles que certaines choses possèdent, ces propriétés ne pouvant pas par ailleurs exister indépendamment des choses qui les possèdent et qui lesinstancient. Certes, la notion de « manières d'être » des choses est parfois utilisée par les défenseurs du réalisme physicaliste de la couleur. Voir notamment Heil [2003]. Néanmoins, il ne s'agit plus alors d'admettre l'existence d'une nouvelle propriété (la couleur) irréductible aux propriétés physiques. Il s'agit plutôt d'éviter l'inflation ontologique en affirmant que la même chose (ici la couleur) peut être considérée de deux points de vue différents (mental ou physique) sans que cela implique que la couleur elle-même soit une propriété de nature non physique. Pour reprendre une expression propre à la philosophie de l'esprit, on pourrait parler ici de la « théorie du double aspect » de la couleur. Pour une défense de la théorie du double aspect à propos de l'expérience perceptive, voir par exemple Hirst [1959].

⁶¹⁴ Un diagnostic similaire pourrait être fait au sujet de la nature des états mentaux. La question importante en philosophie de l'esprit ne serait pas tant celle de savoir si *percevoir, avoir mal etc.*, sont de nature mentale ou physique, mais celle des différentes *formes de vie*, i.e. des différentes capacités dont sont pourvues ou non certains types d'êtres. La métaphysique (des choses ou de l'esprit) serait alors étroitement liée, voire inséparable, d'une « hiérarchie » des choses en fonction des différentes manières d'être que ces choses possèdent ou dont elles sont dépourvues (hiérarchie dont des philosophes comme Aristote ou Leibniz par exemple avaient le secret). Sur l'importance d'une réflexion sur les *manières d'être* des choses, voir Descombe [2000, 48-52].

différents *paraissent* néanmoins au sujet avoir la même couleur *F* lors même que les conditions d'observation de ces deux objets sont identiques. Selon la réponse traditionnelle du réaliste physicaliste, nous aurions alors affaire à deux couleurs distinctes (car il y a deux profils de réflectances différents), mais dont l'une est perçue de manière illusoire. Selon une autre réponse au cas des métamères (celle-ci pouvant être favorisée par le réaliste dispositionnaliste), les deux objets métamères sont en réalité tous les deux *F*, *i.e.* qu'ils possèdent la même couleur *F*, puisque ces objets paraissent tous les deux *F* dans les mêmes conditions. Une autre interprétation du cas des métamères, proche de celle proposée par le physicaliste, peut être avancée par le primitiviste des couleurs. Du point de vue primitiviste, dans les cas des métamères, on est en présence d'un cas de perception réelle de la couleur *F* (rouge par exemple) possédée par *A*, cette couleur survenant sur une propriété de réflectance déterminée, et d'un cas de perception illusoire. L'objet *B*, qui est réellement *G*, est néanmoins perçu comme étant *F*. La véritable couleur de *B*, à savoir *G*, n'est donc pas instanciée, *i.e.* que les conditions d'observation ne permettent à la propriété *G* de survenir, et l'objet *B* paraît faussement instancier la propriété *F* alors qu'il ne la possède nullement.

3-4-3-(C) QUELQUES OBJECTIONS ET RETICENCES ONTOLOGIQUES

3-4-3-(C)-1 L'ACCUSATION DE LAXISME ONTOLOGIQUE

Le réalisme naïf ou primitivisme des couleurs n'est pas cependant sans difficultés. Certains penseront que le primitivisme de la couleur a tout d'une position *ad hoc* car cela revient, semble-t-il, à admettre une nouvelle sorte d'entités (les couleurs conçues à la manière du primitiviste) sous prétexte que les couleurs ne sont pas réductibles à des propriétés physiques. Mais, cette position n'a en fait rien *ad hoc*. L'objection peut en fait être retournée contre ceux qui la font. Du point de vue primitiviste, ce sont les positions comme l'antiréaliste et le réaliste physicaliste qui embrassent une position trop austère ou sobre de la réalité. Mais cette sobriété ontologique est-elle vraiment justifiée ? On pourrait répondre que oui car le principe de parcimonie nous enjoint justement de défendre une conception de la réalité qui n'admet pas d'entités plus que de nécessaire. Mais, les positions antiréalistes ou physicalistes sont-elles réellement plus parcimonieuses que l'ontologie primitiviste ? Peut-on vraiment *convaincre* de la justesse de l'ontologie des couleurs que propose le réaliste naïf ?

Selon le critère proposé par Quine, une entité existe si elle peut être la valeur d'une variable. Le critère de Quine de l'engagement ontologique d'une position est certes utile pour clarifier les débats ontologiques, en particulier pour distinguer les positions réalistes des positions antiréalistes au sujet de l'existence d'un certain type d'entité (les entités abstraites comme les nombres ou encore les universaux). Néanmoins, ce test n'aide en rien pour savoir quelle ontologie est la meilleure et laquelle choisir. En effet, ce test ne prétend pas être évaluatif. Il ne dit pas quels objets peuvent prendre la valeur des variables. En second lieu, le critère de Quine s'applique de manière interne : il permet de savoir les entités *qu'admet une théorie particulière* (scientifique, philosophique, etc.) et pas de savoir quelles entités existent de manière « absolue », *i.e.* indépendamment des théories. Dans ces conditions, à quel critère recourir en ontologie pour décider la question de savoir quelles entités existent ? Les questions métaphysiques sont-elles tout simplement décidables ? Peut-on emporter la conviction en matière d'ontologie ? Plusieurs critères ontologiques (« évaluatifs ») sont envisageables. Le critère de parcimonie en est un.

Selon le principe de parcimonie, il ne faut pas admettre plus d'entités que de nécessaire. Le réaliste physicaliste objectera que le réalisme naïf contrevient justement à ce principe. Mais, ce point est discutable. On peut remarquer que ce principe ne dit pas (ou n'implique pas) qu'il faut n'admettre que *peu* d'entités, ou le moins possible. Si c'était le cas, il va s'en dire que le principe de parcimonie (ainsi compris) serait violé par le réaliste naïf de la couleur. Selon ce dernier en effet, il y a *plus* d'entités dans la réalité objective que ne le sont prêts à l'admettre le physicaliste ou l'antiréaliste⁶¹⁵. Néanmoins, une autre lecture du principe de parcimonie, plus juste peut-on penser, est la suivante : ne pas admettre plus d'entités *que cela n'est nécessaire*. Pris en ce sens, une ontologie, même généreuse comme l'est celle du réaliste naïf qui admet que les couleurs sont des propriétés réelles des choses mais irréductibles aux propriétés physiques sur lesquelles elles surviennent, peut être dite « parcimonieuse » pourvu qu'on assume la nécessité d'admettre un tel type de propriété⁶¹⁶.

⁶¹⁵ Les ontologies qui cherchent à reconstruire le monde à partir d'un peu nombre d'entités de base (processus, parties temporelles etc.) sont en ce sens très parcimonieuses. On peut évidemment penser qu'elles le sont trop, ou qu'elles le sont tellement que ces ontologies en deviennent invraisemblables ! En effet, on peut avoir du mal à croire qu'on peut faire tant de choses (ou d'entités) avec si peu de choses (même si certains philosophes cherchent justement à nous démontrer l'inverse).

⁶¹⁶ Dans ce sens Thomasson [2007] propose de distinguer la « véritable » parcimonie de la « fausse » parcimonie. Les théories peuvent être dites « faussement » parcimonieuse notamment lorsque celles-ci prétendent admettre moins d'entités que certaines théories ontologiques rivales, mais qu'elles laissent inexplicables certains phénomènes. A l'inverse, une ontologie peut être dite véritablement parcimonieuse si elle admet un certain nombre d'entités (ou plutôt de type d'entités) et qu'elle montre que cela suffit à

Le réaliste naïf fait le pari que faire une place dans notre ontologie aux couleurs comme propriétés non réductibles aux propriétés physiques a tout de nécessaire. Et cela, non seulement pour prendre acte de l'irréductibilité de ce type de propriétés à quelque chose de purement subjectif ou de purement physique, mais pas seulement.

En effet, cela permet aussi de rendre compte de manière cohérente de la vérité (ou de la fausseté) des jugements de couleurs, ou encore de fournir des raisons à nos actions. On peut qualifier, si on veut, ces critères ontologiques de « pragmatiques » puisqu'il s'agit alors de prendre en considération ce dont notre ontologie nous permet de rendre compte, ses « effets » si on veut. Or, on peut penser que l'ontologie défendue par le réaliste naïf concernant les couleurs a ici un avantage sur les autres conceptions ontologiques. La parcimonie est-elle en effet le seul principe d'admission d'une entité ? On peut penser que non. Comme le dit Backer [2008, 24], ce qu'il convient de rechercher est « une métaphysique cohérente et compréhensive qui sécurise la rationalité de nos pratiques et de nos attitudes envers les choses que nous rencontrons »⁶¹⁷. C'est ici un critère *pragmatique* d'admission d'une nouvelle entité, celui-ci prenant en considération les *conséquences* ou les *effets* d'une théorie métaphysique : « est-ce que [cette théorie métaphysique] éclaire la réalité basique de telle sorte que nos interactions avec le monde fait sens ? »⁶¹⁸. Parmi ces conséquences figure vraisemblablement la possibilité de rendre compte ou non de la vérité ou encore de la rationalité de nos jugements. Une autre conséquence intéressante pour juger de la pertinence d'une théorie métaphysique concerne le fait de savoir si cette théorie rend compte de l'importance cognitive qu'ont certains types d'entités dans notre vie pratique et, plus généralement, la conformité de cette théorie à notre conception du monde. Or, de ce point de vue, la conception primitiviste de la couleur ici défendue a

rendre compte de ce qu'il y a. De ce point de vue, tant les ontologies physicalistes (Il n'existe que des choses physiques) que celles qui sont « pluralistes » (Il existe d'autres types d'entités que celles qui sont physiques) peuvent être véritablement parcimonieuses quoique aucune ne le soit nécessairement.

⁶¹⁷ Backer [2008] défend plus généralement l'idée d'une métaphysique réaliste et non réductionniste des « choses ordinaires » (les tables, les chaises *etc.*). Selon cette position, les choses ordinaires existent et sont de plus des entités ontologiquement indépendantes des éléments physiques qui les constituent. Une telle perspective s'oppose en particulier aux métaphysiques méréologiques (réduction des choses à des collections de parties), ou encore aux métaphysiques constructivistes (construction des choses ordinaires à partir d'éléments de base, les états vécus ou encore certaines qualités par exemple). Deux importants représentants de la métaphysique méréologique sont Hume, et, plus récemment, Van Inwagen [1990]. Pour des entreprises relativement achevées de construction du monde, voir notamment Carnap [1928] et Goodman [1978].

⁶¹⁸ Backer [2008, 24]. J'assume ici une compréhension large du terme « pragmatique » qui ne réduit pas sa signification à ce qui est « utile » pour l'action ou la vie pratique (conformément à une certaine lecture de James). La qualification du critère de « pragmatiste » pourrait peut-être être préférée pour éviter toute confusion.

largement l'avantage sur les autres conceptions philosophiques de la couleur.

3-4-3-(C)-2 LA JUNGLE ONTOLOGIQUE : UNE INFINITE DE COULEURS ?

Une autre inquiétude concernant le réalisme naïf de la couleur est la suivante. Si la thèse de la perception comme révélation des couleurs est correcte et que la thèse du réalisme des couleurs l'est aussi, ne doit-on pas en conclure que les choses ont une multitude de couleurs (celles qu'elles paraissent avoir sous telles ou telles conditions) ? Certains sont prêts à admettre, avec plus ou moins d'enthousiasme, que le monde a finalement autant de couleurs qu'il peut paraître en avoir (qu'elles que soient les conditions dans lesquelles les couleurs sont vues) :

Thèse du monde multicolore ou du réalisme des propriétés-apparaissantes⁶¹⁹: Un objet possède autant de couleurs qu'il peut paraître en avoir selon les individus qui l'observent et les conditions dans lesquelles il est vu. Les couleurs, tout en étant des propriétés apparaissantes (des apparences), sont néanmoins des propriétés qui existent ontologiquement parlant dans le monde extérieur. En ce sens, elles sont réelles quoiqu'elles soient relatives au contexte d'observation et aux systèmes perceptifs des observateurs. La même chose vaut pour les qualités dites premières, comme la forme. C'est en connaissant ces propriétés (comment les choses paraissent) qu'on peut connaître comment les choses sont. C'est par exemple en percevant la propriété « être elliptique d'ici » qu'on peut savoir qu'une chose est ronde. La perception des propriétés réelles et relatives qui font partie du « mobilier du monde » est ainsi essentielle à la connaissance des propriétés réelles et non relatives des choses qui nous entourent.

Cette position n'est pas néanmoins sans difficultés. Elle suppose premièrement une réification des apparences. Certes, il ne s'agit pas alors d'affirmer que les propriétés apparentes des choses sont dans le sujet, ou que ce sont des propriétés mentales ayant le statut de « données des sens » (*sense-data*). Il s'agit au contraire pour les défenseurs de la thèse du monde multicolore d'externaliser, pour ainsi dire, les qualités que les choses

⁶¹⁹ Cette thèse est défendue par Noé [2002].

peuvent paraître posséder, tout leur reconnaissant une certaine réalité⁶²⁰. Néanmoins, cette réification des propriétés apparentes requiert qu'on puisse légitimement passer de la proposition « *X* paraît *F* (rouge) dans les conditions *C* » à « Il existe réellement hors des sujets percevants une propriété « *F* dans les conditions *C* » (*F**) ». Mais, on peut avoir des doutes sur la validité d'un tel passage. Par ailleurs, l'admission de propriétés apparentes-réelles implique de rejeter la distinction intuitive entre les couleurs apparentes et les couleurs réelles des choses. Or, d'un point de vue ontologique, il semble préférable de maintenir cette distinction. En effet, à défaut d'une telle distinction, on tombe irrésistiblement dans une inflation ontologique. On doit en effet admettre la possession par une même chose d'une multitude de couleurs (*i.e.* de propriétés apparentes-réelles) au même moment, et en un même endroit, puisque qu'une même chose peut paraître simultanément avoir différentes couleurs à plusieurs observateurs selon les conditions dans lesquelles chacun l'observe, ou selon le système visuel propre à chacun. Mais, cette conclusion semble invraisemblable ou, au minimum, elle est contre-intuitive et peut être jugée trop laxiste.

A supposer qu'on préfère rejeter la thèse du monde multicolore, le primitiviste a-t-il, quant à lui, véritablement les moyens de la contourner et ainsi d'éviter l'inflation ontologique ? Cela semble être effectivement le cas. Après tout, le primitiviste admet que la couleur véritable des choses ne survient *que* lorsque certaines conditions (d'observation, physiologiques et physiques) sont réalisées et appropriées⁶²¹. Les conditions d'observation des couleurs par exemple ont certes un rôle ontologique à jouer dans la survenue de ces propriétés, mais celui-ci n'est pas tel que dans *toutes* conditions d'observation une certaine propriété chromatique serait actualisée, ou réellement possédée par la chose dont on considère la couleur. Le primitiviste de la couleur peut donc faire appel à « l'aspect contextuel » de la couleur afin d'éviter l'inflation ontologique, et ainsi s'accorder dans une certaine mesure avec les défenseurs du réalisme dispositionnel quoiqu'il s'en distingue en refusant d'identifier, ou de réduire, la couleur elle-même à une disposition. Bref, le monde n'a pas autant de couleurs qu'il peut nous paraître en avoir même si la variation des conditions dans lesquelles ces propriétés sont vues est susceptible de faire fortement varier la manière dont ces propriétés nous apparaissent.

⁶²⁰ C'est en effet selon les défenseurs de cette position une manière d'éviter la théorie des *sense-data* et, de manière plus générale, le réalisme indirect de la perception.

⁶²¹ Certains, comme Mundle [1971], pourront néanmoins considérer que recourir à la notion de *conditions d'observation appropriées* pour fixer la véritable couleur des choses ne permet pas en soi au réaliste de sortir de la difficulté et d'éviter le laxisme ontologique.

3-4-3-(C)-3 COULEUR ET EFFICACITE CAUSALE

Un autre problème de la conception primitiviste de la couleur concerne le statut des propriétés de couleurs dans notre monde physique. C'est une question traditionnelle que de se demander comment un certain type de propriétés ou d'entités de « niveau supérieur » peut exister dans notre monde de nature physique et en apparence strictement soumis à l'ordre des causes et des effets. Par exemple, cette question peut se poser en ce qui concerne les propriétés esthétiques, ou encore les propriétés sociales. Si le primitiviste de la couleur a raison, alors la même question se pose aussi au sujet des couleurs. Si les couleurs ne sont pas réductibles à des propriétés physiques, mais qu'elles existent néanmoins dans notre monde soumis à l'ordre causal, quelle est alors la place de ces propriétés dans l'ordre causal des choses ? Y ont-elles tout simplement une place ? Les couleurs ont-elles une efficacité causale ? Ou en sont-elles dépourvues ? Et, si c'était le cas, pourrait-il encore rester correct de dire que quelque chose comme les couleurs existent réellement dans notre monde ?

Selon l'argument causal de Jackson en faveur du réalisme physique de la couleur que nous avons déjà mentionné plus haut :

- (A) Les couleurs existent dans le monde hors de nous. (Réalisme)
- (B) Les couleurs peuvent causer certaines choses, notamment certaines expériences dans les sujets qui les perçoivent. (Efficacité causale des couleurs)
- (C) Les dispositions ne sont pas des causes. (Inefficacité causale des dispositions)
- (D) Par conséquent, les couleurs sont des propriétés physiques. (Réalisme physique de la couleur)

L'antiréaliste de la couleur rejette la conclusion de cet argument causal en faveur du réalisme physicaliste en niant tout simplement que les couleurs soient des propriétés que les choses hors de nous posséderaient réellement (non-A). Néanmoins, si on accepte le réalisme de la couleur (A), devons-nous pour autant conclure que la couleur est une propriété physique ? En particulier, comment le primitiviste qui refuse d'identifier la couleur à une propriété physique (quelle qu'elle soit) peut-il éviter la conclusion de Jackson ? L'argument causal de Jackson a en réalité deux présuppositions :

(A*) Les couleurs doivent avoir un pouvoir causal sinon elles n'existent pas. Seules les entités qui sont causes de quelque chose, ou qui peuvent l'être, existent réellement (Critère causal d'existence pour une entité⁶²²).

(B*) Les couleurs sont soit des dispositions, soit la base physique de ces dispositions.

Si, comme on l'a montré, les couleurs pourraient très bien être des propriétés « primitives » à la fois non dispositionnelles mais aussi non physiques, alors (B*) est faux. Dès lors, du fait que les dispositions ne sont pas des causes et que les couleurs ne sont pas des dispositions, il ne suit pas nécessairement que les couleurs sont physiques. Quant au critère causal pour l'existence d'une entité (A*), s'il est correct, alors il est exclu que les couleurs soient des propriétés « épiphénoménales ». Selon l'épiphénoménaliste de la couleur en effet :

❖ Epiphénoménalisme de la couleur : Les couleurs sont irréductibles à des propriétés physiques de quelque sorte que ce soit, mais elles sont dépourvues de pouvoir causal.

Le problème de cette position est qu'elle instaure un fossé en apparence intolérable entre le monde des couleurs et le monde des causes. En effet, plusieurs phénomènes nous inclinent plutôt à penser que les couleurs ne peuvent pas à ce point échapper à l'ordre causal. La causalité est notamment requise pour expliquer qu'une chose puisse paraître avoir une autre couleur que celle qu'elle possède réellement. Une chose rouge est telle en vertu du fait qu'elle possède une certaine propriété de couleur qui survient sur certaines propriétés de base. Si certaines conditions ne sont pas réalisées (mauvaises conditions d'éclairage, anomalie du système visuel, etc.), la propriété rouge ne survient pas, *i.e.* qu'elle n'est pas alors instanciée dans la chose qui possède pourtant cette propriété. Une chose rouge dont la couleur n'est pas instanciée peut paraître orange à un observateur. Or, la possibilité pour cette chose rouge de paraître orange requiert manifestement un lien causal entre cette chose et l'individu qui l'observe (quand bien même on nierait qu'une *disposition* à paraître orange ne peut pas, quant à elle, avoir le statut de cause). D'autre part, l'explication *causale* de nos actions, comme celle de s'arrêter au feu rouge ou de repeindre le mur de sa chambre, semble aussi requérir que les couleurs soient causalement efficaces.

⁶²² Voir notamment Shoemaker [1980] pour une défense du critère causal de l'existence d'une entité.

Comme l'a soutenu Davidson, même si les raisons et les motifs de nos actions permettent d'en donner une explication rationnelle, ceux-ci doivent aussi *faire* que nous agissons et partant être les *causes* de nos actions. Plusieurs conceptions du lien entre la couleur et la causalité sont cependant envisageables :

- *Thèse des causes non physiques* : les couleurs sont causalement actives quoique irréductibles à des propriétés physiques. Toutes les propriétés douées de pouvoirs causaux ne sont pas physiques⁶²³.
- *Thèse de l'efficacité causale dérivée* : les couleurs n'ont un pouvoir causal propre (ne sont donc des « causes ») qu'en vertu du fait qu'elles surviennent sur des dispositions qui elles-mêmes surviennent sur des propriétés physiques causalement efficaces.
- *Thèse des causes purement physiques* : les couleurs sont des causes en vertu du fait qu'elles sont de nature physique ou réductibles à des propriétés de cette sorte.

La dernière thèse est celle qu'endosse le réaliste physicaliste de la couleur en admettant le critère causal pour l'existence d'une propriété. Il est alors en bonne posture pour expliquer le pouvoir causal des couleurs (à supposer qu'elles en aient un). En effet, dans la perspective physicaliste, l'efficacité causale de la couleur découle directement de sa nature physique. Néanmoins, nous avons aussi vu les difficultés qu'il y avait à soutenir une identité stricte de la couleur avec une propriété physique qu'une chose posséderait intrinsèquement. Alternativement, comme on l'a vu aussi, le physicaliste peut prendre acte de cette difficulté et modérer sa propre position en identifiant plutôt la couleur à une propriété relationnelle de niveau supérieur (une propriété physique qui résulte de l'interaction des êtres doués de perception avec leur environnement). Mais, le physicaliste se trouve alors exposé au problème de la surdétermination causale des événements⁶²⁴. Il ne semble rester au physicaliste que l'option de l'épiphénoménisme qui, si elle peut à certains physicalistes paraître compatible avec leur propre position, n'en reste pas moins une idée difficilement acceptable pour les physicalistes qui sont généralement plutôt enclins à admettre le critère causal pour l'existence des propriétés.

⁶²³ Voir Hacker [1987, 142-144].

⁶²⁴ Pour cette objection au physicalisme non réductionniste, voir en particulier Kim [2005a, 24-27], [2005, 39-57], [2006, 220-225], [1998, chap. 2, 73 sq.].

La thèse des causes non physiques accepte le critère causal pour l'existence d'une propriété mais affirme que les couleurs, tout en n'étant pas de nature physique, peuvent néanmoins avoir le statut de causes. Mais, doit-on véritablement admettre que les couleurs ont un pouvoir causal qui leur est propre ? Imaginons qu'Arthur loue un nouvel appartement tout en laissant au soin du propriétaire de repeindre les murs. Une fois arrivé sur place, Arthur a la mauvaise surprise de constater que le propriétaire a opté pour la couleur parme pour rafraîchir les murs. Détestant cette couleur, Arthur décide de repeindre les murs en couleur coquille d'œuf. Il achète des rouleaux, de la peinture coquille d'œuf et se met au travail. Comment décrire ontologiquement les événements qui ont fait qu'Arthur se mette à repeindre les murs de son nouvel appartement ? Voici une manière de le faire. Quand Arthur arrive dans son appartement, les murs de celui-ci instancient la couleur parme. Arthur est alors en contact visuel avec une propriété *sui generis* (la couleur parme) qui survient sur certaines propriétés physiques de la peinture (compte tenu des bonnes conditions d'observation et du bon fonctionnement du système visuel d'Arthur). Mais, lorsque Arthur décide de changer la couleur des murs, qu'il achète des rouleaux de peinture et qu'il se met à repeindre les murs, quelles en sont les causes ? Devons-nous dire que c'est la couleur parme des murs qui est l'unique cause de son désir de les repeindre, de son achat de rouleaux et du fait qu'il repeint les murs ? Répondre ici positivement, c'est tout simplement *occulter* le rôle causal manifeste des propriétés physiques sur lesquelles la couleur parme survient. Après tout, si ces propriétés avaient été absentes ou autres, Arthur n'aurait probablement pas désiré repeindre les murs, acheter des rouleaux, etc. D'un autre côté, si les propriétés physiques de la couleur parme ont une efficacité causale et que la couleur parme elle-même en a véritablement une, alors le désir d'Arthur de repeindre les murs semble causalement *surdéterminés* : son désir aurait deux causes tout aussi plausibles. Ce problème de la surdétermination causale des événements constitue ainsi une difficulté pour les défenseurs de la thèse selon laquelle les couleurs sont des causes non physiques. D'autre part, la thèse des causes non physiques ne permet pas, selon nous, de bien rendre compte de la différence entre les propriétés survenantes (les couleurs) et ce sur quoi elles surviennent. Il faut bien semble-t-il qu'il y ait une différence quelque peu substantielle entre les propriétés survenantes et les propriétés subvenantes pour que les premières puissent être dites « de niveau supérieur » et les secondes « de niveau inférieur ou de base ». Or, le critère de la causalité semble justement être un bon critère pour établir une différence d'ordre entre les

deux types de propriétés.

Dès lors, pour qui soutient que les couleurs sont des propriétés réelles, non physiques ou non réductibles à un tel type de propriétés, il faut choisir entre l'une des alternatives suivantes : soutenir que les couleurs sont dénuées de tout pouvoir causal (épiphénoménalisme), ou bien soutenir qu'elles sont des causes par dérivation. La première alternative a l'avantage d'instaurer une différence substantielle (d'ordre causal) entre les propriétés chromatiques et les propriétés physiques sur lesquelles elles surviennent, en plus d'avoir le bénéfice de dissoudre parfaitement le problème de la surdétermination causale des événements puisque seules les propriétés physiques se voient alors attribuées une efficacité causale. Néanmoins, l'épiphénoménalisme de la couleur a le sérieux désavantage d'entraîner un rejet complet du principe causal pour l'existence d'une entité. Par ailleurs, si les couleurs sont des propriétés sans pouvoir causal mais néanmoins réelles, ne risque-t-on pas de tomber dans un système de pure correspondance entre les couleurs et les propriétés sur lesquelles elles surviennent ? Il y aurait deux ordres distincts, celui des couleurs et celui des propriétés physiques, qui se correspondent, mais sans aucun lien causal⁶²⁵. Comment s'empêcher alors de penser que cette correspondance serait miraculeuse ? A moins qu'elle ne soit le résultat d'une harmonie préétablie par une puissance supérieure divine, ou bien le résultat de l'évolution naturelle de certaines espèces qui, au fil du temps, se sont vues dotées de capacités visuelles relativement fiables pour détecter les couleurs des choses⁶²⁶

La thèse de l'efficacité causale dérivée des couleurs semble de ce point de vue préférable et nous l'endossons ici. Cette thèse stipule que les couleurs sont au mieux des « causes » par dérivation : elles ne sont pas par elles-mêmes des causes, mais elles ont néanmoins une certaine efficacité causale *en vertu du fait* que les propriétés sur lesquelles elles surviennent en ont une. Par exemple, il est vrai, du moins selon les primitivistes, que

⁶²⁵ Leibniz soutient une forme de réalisme des couleurs de ce genre. Ainsi, écrit-il « [qu'] il ne faut point s'imaginer [avec Locke] que [les] idées comme de la couleur ou de la douleur soient arbitraires et sans rapport ou connexion naturelle avec leur cause : ce n'est pas l'usage de Dieu d'agir avec si peu d'ordre et de raison. Je dirais plutôt qu'il y a une manière de ressemblance, non pas entière et pour ainsi dire *in terminis*, mais expressive, ou de rapport d'ordre [...] » (Leibniz [1705, II, VIII, §15, 102-103]). Voir aussi Leibniz [1710, partie III, §340].

⁶²⁶ Cette harmonie pourrait encore résulter de ces deux facteurs à la fois si Dieu veut et instaure cette harmonie *via* la création et l'instauration des lois de l'évolution naturelle. Cette interprétation de la création du monde exclut évidemment certaines lectures créationnistes de l'acte créateur divin (par exemple que les espèces animales, ou l'espèce humaine, ont été créés telles que nous les connaissons aujourd'hui et qu'elles n'auraient pas ainsi évoluées au cours des siècles).

c'est la rougeur d'un objet *O* qui explique, ou cause, le fait que cette chose paraisse rouge à certains observateurs dans certaines conditions. Mais, cela n'est le cas qu'en vertu du fait que la couleur de *O* est physiquement ancrée, que celle-ci survient sur des propriétés physiques de *O* qui ont une influence causale sur le système visuel des individus qui perçoivent *O*. Si cela est correct, le critère causal (*A**) pour l'existence d'une entité devrait être, pour être admis, modifié en (*A***) : une entité existe réellement si et seulement si celle-ci peut être cause de quelque chose, ou bien si les propriétés sur lesquelles cette entité survient peuvent l'être⁶²⁷.

Il serait néanmoins insatisfaisant de se contenter d'affirmer que les couleurs sont des propriétés survenantes qui n'ont au mieux qu'une efficacité causale dérivée. Quoiqu'on puisse penser que la thèse selon laquelle les couleurs ont un pouvoir causal propre est trop laxiste en admettant des causes non physiques, cette thèse a cependant le mérite de tenter de rendre compte de l'importance des couleurs dans notre vie cognitive et pratique. Les couleurs jouent en effet un rôle important dans l'explication *rationnelle* de nos actions, *i.e.* qu'elles constituent, ou peuvent constituer, des *raisons* pour nos actions (*i.e.* constituer une réponse aux questions de la forme « Pourquoi ? »)⁶²⁸. En effet, les couleurs permettent d'expliquer nos actions d'une manière dont les propriétés physiques sur lesquelles surviennent les couleurs ne le permettent pas. Passer sous silence ce point revient à fournir une image incomplète des propriétés chromatiques. Évidemment, le physicaliste pourrait objecter que ce n'est pas parce que les couleurs entrent dans des explications autonomes et irréductibles à des explications en termes physicalistes que ces propriétés ne sont pas de

⁶²⁷ Remarquons qu'une réponse similaire à l'argument causal de Jackson peut être proposée par le réaliste dispositionnel de la couleur. Selon McFarland et Miller [1998, 81] par exemple, les couleurs pourraient très bien être des propriétés dispositionnelles des choses lors même qu'elles seraient dépourvues d'efficacité causale. En effet, selon lui, il est préférable de substituer au critère causal pour l'existence d'une entité le critère de pertinence causale : la couleur comme disposition des choses (à paraître d'une certaine manière à un certain type d'observateur dans certaines conditions) est causalement pertinente en ce sens que, si un objet possède réellement cette propriété, alors cela « programme » la présence dans cet objet d'une certaine propriété catégorique de nature physique qui, elle, est causalement efficace (bien que la couleur ne soit pas réductible à cette propriété catégorique). Autrement dit, il s'agit alors pour le dispositionnaliste de remettre en cause le critère causal (*A**) que présuppose l'argument causal de Jackson en en fournissant une lecture faible, ce qui permet une réinterprétation de la prémisse (C) de l'argument causal en question : les couleurs conçues comme des dispositions ne sont certes pas des causes, mais elles sont néanmoins causalement pertinentes, ce qui est suffisant pour qu'elles existent. Partant, du fait que les couleurs ne sont pas les causes de quoi que ce soit, il ne suit pas *ipso facto* que les couleurs ne sont pas des dispositions, ou que les couleurs sont identiques à des propriétés physiques.

⁶²⁸ Voir notamment Watkins [2010, 127-8] ; Broackes [1992], ce dernier défendant l'idée que les couleurs peuvent figurer dans des types d'explication (relativement) *autonomes* par rapport aux explications physicalistes des choses ou des actions.

nature physique. Cela est correct : de l'autonomie de certains discours mentionnant des couleurs vis-à-vis des explications physiques des choses, on ne peut conclure que la couleur est une propriété non physique. Mais, nous avons discuté les difficultés liées au fait d'identifier la couleur à une propriété physique, ou à une disposition des choses à paraître d'une certaine manière (contre B* de l'argument causal de Jackson).

D'autre part, quoique les couleurs entrent dans des explications autonomes et irréductibles à des explications causales d'ordre physique ou microphysique, cela n'empêche peut-être pas pour autant les explications mentionnant les couleurs des choses d'être qualifiées d'« explications causales »⁶²⁹. Une telle chose n'est certes pas possible si on pense, ou présuppose, que *toute* explication causale digne de ce nom doit nécessairement prendre la forme d'une explication causale d'ordre physique. Mais, cette présupposition pourrait être contestée. De la même manière que la forme et la taille d'une clé explique causalement pourquoi cette clé peut entrer dans la serrure, de même la couleur d'un feu tricolore peut expliquer causalement pourquoi Jean s'est arrêté au feu. De telles explications, si elles sont parfaitement légitimes, n'excluent évidemment pas, et même requièrent, que certains facteurs physiques soient réalisés, ceux-ci entrant dans des explications causales d'ordre physique qu'on peut considérer, si on y tient, comme étant plus fondamentales que les premières. De la même manière, l'irréductibilité et la relative autonomie de l'organisation (« phénoménales ») des couleurs n'exclut pas que cette organisation (ou cet ordre) repose (au moins en partie) sur certaines propriétés physiques des choses et/ou sur le fonctionnement du système visuel.

Le problème de l'efficacité causale des propriétés qu'on est prêt à admettre dans notre ontologie est un problème que doit résoudre toute conception ontologique qui reconnaît l'existence d'un certain type de propriétés. En particulier, ce problème devient accru pour ceux qui, comme nous, sont prêts à admettre l'existence de propriétés ontologiquement irréductibles à des propriétés physiques. Nous avons suggéré que, au moins en ce qui concerne les couleurs, ces propriétés pouvaient avoir une certaine efficacité causale dérivée en vertu du fait qu'elles surviennent sur des propriétés physiques, ces dernières pouvant à bon droit se voir attribuer directement des pouvoirs causaux. Cette suggestion nous a amené à reconsidérer le principe causal pour l'existence d'une entité, une

⁶²⁹ Voir sur ce point : Putnam [1973, 295 sq.] et Broackes [1992].

entité n'ayant finalement peut-être pas à posséder elle-même une efficacité causale pour exister et faire partie du « mobilier du monde ». Par ailleurs, nous avons aussi souligné que le problème de la place de la couleur dans l'ordre causal ne doit pas occulter le rôle important que peuvent jouer les couleurs dans l'explication rationnelle des actions, ce rôle étant relativement autonome par rapport aux explications causales d'ordre physique. De ce point de vue, quand bien même les couleurs se révéleraient n'être finalement que des « épiphénomènes » (*i.e.* des propriétés dépourvues de pouvoir causal), cela ne constituerait peut-être pas une conclusion si dramatique qu'on ne le pense généralement. Même dépourvues de force causale, les couleurs nous permettent de déployer des explications d'un certain type, à savoir en termes de raisons et de motifs, qu'une description purement physique des couleurs, ou de leur perception, ne nous permet pas d'atteindre.

3-4-3-(C)-4 INQUIETUDES META-METAPHYSIQUES, FICTIONALISME ET COMMENT CONVAINCRE EN ONTOLOGIE

De manière générale, le problème de l'ontologie de la couleur est celui de fournir une conception de la couleur suffisamment ouverte qui puisse satisfaire les différents *desiderata* qui en apparence s'appliquent à la couleur, par exemple l'objectivité de la couleur, son aspect « subjectif », son ancrage dans le monde physique, la vérité des jugements chromatiques. Pour reprendre l'expression de Hardin [1988], on peut dire que ce qu'il nous faut, c'est une conception « démocratique » de la couleur. A notre avis, la conception primitiviste l'est suffisamment afin de rendre compte d'un bon nombre des *desiderata* plausibles au sujet de la couleur.

Cependant, certains considèrent à l'inverse qu'aucune conception ontologique ne permet finalement de rendre compte de tous les aspects de la couleur à la fois. Ce diagnostic défaitiste peut ainsi conduire à soutenir la thèse virtualiste ou « fictionaliste » selon laquelle *c'est comme s'il existait* des couleurs et on n'a pas à décider (ou à chercher à décider) du statut ontologique de la couleur. Selon ce point de vue, la question ontologique concernant la couleur serait réductible à une question purement conceptuelle « Comment expliquer l'existence des différents concepts de couleur ? », voire chercher à faire l'ontologie de la

couleur n'aurait tout simplement pas de sens⁶³⁰.

La position fictionaliste implique ainsi une certaine neutralité ontologique concernant le statut de la couleur. Mais, une telle neutralité ne correspond certainement pas à notre attitude naturelle vis-à-vis de la couleur qui est plutôt irrésistiblement réaliste. Au « silence ontologique », on peut même préférer s'engager en faveur d'une conception « primitiviste » de la couleur selon laquelle la couleur est une propriété *suis generis* des choses physiques. Comme on l'a vu, cette conception ontologique de la couleur a de nombreux avantages. Les adversaires de cette conception pourront évidemment les contester. On pourra ainsi douter que de tels avantages puissent être invoqués à titre d'arguments contre les positions adverses. Au minimum, si une conception naïve de la couleur a des charmes, il est à craindre que les positions adversaires y seront largement insensibles. Sans même verser dans le pessimisme métaphysique selon lequel les débats métaphysiques ne sont pas décidables, on peut néanmoins se demander jusqu'à quel point on peut convaincre ceux qui ne le seraient pas du bien fondé d'adopter une perspective naïve, ou de sens commun, au sujet de la couleur. Après tout, nous avons souligné les difficultés de l'antiréalisme et du réalisme physicaliste de la couleur ainsi que celles de la théorie dispositionnelle des couleurs. Mais, nous n'avons certainement pas *prouvé* que la conception primitiviste de la couleur est correcte, au sens où nous n'avons pas fourni d'arguments positifs et concluants en sa faveur. Or, on peut douter qu'une telle chose puisse être faite. En effet, ne sommes-nous pas malheureusement contraint de raisonner de la manière suivante :

- (1) Nous avons une conception naïve de la couleur selon laquelle la couleur est une propriété réelle des choses qui est à la fois objective et non relationnelle.
- (2) Cette conception a une véritable portée ontologique : elle nous éclaire sur la nature ontologique de la couleur.
- (3) Les conceptions antiréalistes, physicalistes et dispositionnalistes, échouent à montrer que notre conception naïve de la couleur doit être rejetée.
- (4) Donc, nous pouvons conserver notre conception ontologique naïve de la couleur jusqu'à preuve de sa fausseté (Primitivisme des couleurs comme position par défaut).

⁶³⁰ On notera que la première alternative est compatible avec l'élimination ontologique des couleurs (telles que nous les entendons ordinairement). Voir par exemple, Maund ([2006], [2011], [1995]) qui soutient à la fois une thèse éliminativiste au sujet des couleurs et défend la perspective « virtualiste » concernant les différents concepts de couleur. La réduction des questions ontologiques à des questions d'ordre conceptuel est aussi défendue, de manière générale, par Dummett [1993].

L'argument ne prouve pas positivement la vérité de la conception primitiviste de la couleur. Il montre simplement que cette conception reste plausible jusqu'à preuve du contraire, et donc qu'à défaut de bons arguments contre elle, ou de bonnes raisons de la rejeter, nous pouvons la conserver. On peut certes souligner positivement que nous avons tendance à concevoir la couleur comme une propriété primitive. Mais, cela peut difficilement constituer en soi une bonne raison de conserver cette conception. En effet, répondre à la question ontologique « Pourquoi devons-nous préserver notre conception naïve de la couleur ? » en affirmant simplement que « C'est celle que nous avons ! » peut difficilement engager la conviction de tous les partis en présence dans le débat philosophique sur le statut de la couleur. Néanmoins, cela n'empêche en rien de considérer que la conception primitiviste de la couleur est viable et qu'elle peut être préservée à défaut d'objections décisives contre elle. Si cette conception n'est donc pas immunisée contre la critique, elle n'en reste pas moins la conception par défaut en ce qui concerne les couleurs. C'est ce que le raisonnement (1)-(4) cherche à souligner.

Cependant, il est à craindre que ce type de raisonnement ne convaincra personne exceptés ceux qui le sont déjà ! Tous peuvent certes accorder (1). Néanmoins, (3) et (2) sont discutables. Les antiréalistes et les physicalistes, ainsi que les défenseurs du réalisme dispositionnel, rejettent évidemment (3). Cela peut se faire de deux manières. L'éliminativiste soutiendra (3*) qu'il est en fait démontré que notre conception naïve de la couleur est obsolète et fautive. On ferait mieux selon lui d'éliminer cette conception et de la remplacer par un discours et une conception purement scientifique de la couleur, ou au moins d'espérer un tel remplacement. Certains considéreront au contraire (3**) que le but visé n'est pas tant de remplacer ou de réviser notre conception naïve de la couleur, mais plutôt de déterminer ce qu'est véritablement la couleur, ce que notre conception naïve de la couleur ne permettrait justement pas de faire. Le problème de (3*) est d'entretenir le projet pour ainsi dire fantasmagorique, voire absurde, d'une retranscription des croyances de sens commun dans le langage scientifique, et plus généralement d'une élimination de la psychologie populaire et de son langage au profit de disciplines en apparence plus respectables (la psychologie cognitive, la biologie, la neurophysiologie ou encore la physique). L'option (3**) est certainement préférable à (3*) car elle est bien plus modérée et évite ainsi le problème du remplacement semble-t-il impossible de notre conception naïve des couleurs par une autre conception supposée plus légitime. Néanmoins, (3**) n'est viable

que pour autant que les projets de réduction de la couleur à une propriété purement physique, ou à une disposition réelle des choses, puissent être menés à bien. Or, on peut penser que de telles tentatives de réduction échouent, d'une manière ou d'une autre, à fournir une conception parfaitement satisfaisante et complète de la couleur.

Cependant, ce diagnostic ne constitue certainement pas un argument en faveur de la prémisse (2), celle selon laquelle notre conception naïve de la couleur a une véritable portée ontologique. Or, c'est précisément cette prémisse qui semble être la plus problématique. L'antiréaliste considère que l'ontologie véhiculée par notre conception naïve de la couleur est parfaitement erronée. Le physicaliste et le réaliste dispositionnel sont, quant à eux, plus enclins à penser que cette conception ne nous renseigne pas vraiment sur la nature ontologique véritable de la couleur⁶³¹. La prémisse (2) est alors rejetée. Les doutes au sujet de la prémisse (2) expliquent en partie les réticences qu'on peut avoir à souscrire à la conception primitiviste de la couleur. Les défenseurs du primitivisme sont prêts à l'inverse à accorder (2), et ainsi à faire le raisonnement (1)-(4). Néanmoins, le point important et problématique est qu'on ne voit pas très bien quel argument pourrait être avancé en faveur de la prémisse (2). L'adoption de (2) semble bien plutôt correspondre à une certaine *attitude philosophique* qu'adoptent, ou peuvent adopter, certains philosophes (« naïfs ») face à certains problèmes ontologiques. En ce sens, accepter la prémisse (2), c'est comme accepter un certain principe (ici de sens commun) dans le cadre d'une discussion. Ainsi, même si on peut penser que le raisonnement (1)-(4) est valide et correct, comme nous pensons qu'il l'est, il n'emportera pas la conviction de tous. En effet, il est difficile de fournir une justification de la prémisse (2). Si on nous la demandait, on ne pourrait faire, semble-t-il, autre chose que reprendre la formule de Wittgenstein en répondant que « la justification doit s'arrêter quelque part ». Dans ces conditions, on peut considérer que le raisonnement (1)-(4) est *correct*, tout en reconnaissant néanmoins qu'il n'est pas *convainquant*. La position primitiviste au sujet de la couleur s'accompagne ainsi d'une certaine modestie en matière d'ontologie, ou du moins elle le devrait. Il s'agit en effet de défendre une certaine conception ontologique de la couleur tout en reconnaissant les limites de nos capacités à convaincre ceux qui ne le seraient pas de la justesse de cette conception. Ce diagnostic négatif ne doit pas pour autant nous faire regarder les questions ontologiques sur la couleur d'un œil

⁶³¹ Ainsi, Cohen [2009, 150] affirme-t-il par exemple que « mentionner les intuitions largement partagées [...] à propos du rôle central de la non-relationnalité de nos concepts de couleurs n'établit pas que nos concepts et les termes de couleurs prétendent saisir des propriétés non relationnelles ».

pessimiste. Certes, l'impossibilité de justifier parfaitement le recours à certains principes ontologiques peut parfois rendre les discussions ontologiques un peu frustrantes, mais qu'on ne puisse pas le faire n'a finalement rien d'étonnant en ontologie et ne rend certainement pas vaines les discussions ontologiques.

CONCLUSION

L'antiréaliste soutient que les couleurs sont dépendantes de la perception qu'on en a et rejette ainsi l'idée que les choses ordinaires sont réellement colorées. Le réaliste admet au contraire cette dernière thèse. Tout en reconnaissant que les choses peuvent réellement posséder une propriété comme la couleur, le réaliste peut admettre ou non que les couleurs nous paraissent ou se présentent, lorsque nous les *percevons*, telles qu'elles *sont* réellement d'un point de vue ontologique. S'il le nie, le réaliste soutient alors que la véritable nature des couleurs est cachée et inaccessible à *la simple perception* de ces qualités quoiqu'elle puisse l'être par d'autres voies, scientifique par exemple. Nous avons vu qu'il est possible néanmoins de rejeter cette thèse tout en maintenant une forme de réalisme des couleurs, à savoir le primitivisme des couleurs. Selon cette conception des couleurs que nous avons défendue, les couleurs sont des propriétés réelles des choses dont la nature même est accessible par la simple perception que nous en avons. « L'image scientifique » et l'image que se fait le sens commun de la couleur ne s'opposent donc pas : les couleurs sont des propriétés non réductibles des choses même si ces propriétés surviennent sur certaines propriétés physiques. De ce point de vue, la question elle-même de la compatibilité ou non des deux « images du monde » (scientifique et de sens commun) n'est peut être pas aussi tragique qu'on peut le suppose parfois. Le primitivisme de la couleur revient en effet à admettre qu'il y a une certaine continuité entre ces deux images du monde. Par ailleurs, si la conception primitiviste de la couleur est correcte, alors si nous étions insensibles aux couleurs, nous serions pour ainsi dire épistémiquement aveugles à certaines propriétés importantes de la réalité (comme le sont de fait les aveugles). Certes, cela n'implique certainement pas qu'on ne puisse pas imaginer un être qui, tout en étant « insensible » à certaines couleurs ou se déclarant tel, serait néanmoins capable de les discriminer (cas du *blindsight*), voire de faire des distinctions chromatiques plus fines que nous (comme certains daltoniens le peuvent parfois).

Y a-t-il un mystère du phénomène de la couleur ? Certains considéreront que la survenance des couleurs dans notre monde est, en elle-même, quelque chose de tout à fait mystérieux, ou que cette notion ne fournit finalement aucune explication du phénomène de la couleur. En effet, dire que les couleurs surviennent sur une certaine base physique n'a rien en soi d'éclairant. Il est en effet important de remarquer que la notion de survenance est purement descriptive. Elle n'a aucun pouvoir explicatif. Faire intervenir la notion de *survenance* dans la réflexion ontologique sur la couleur n'a pas pour but d'expliquer l'existence d'un monde fait de couleurs si on entend par là fournir les causes physiques des couleurs. Néanmoins, il convient d'ajouter que la relation de survenance permet malgré tout de *comprendre* comment quelque chose comme un monde coloré tel que le nôtre peut exister. En ce sens, le monde coloré comme phénomène ontologique (l'existence de la couleur) n'a pour le primitiviste rien de mystérieux. Le caractère en apparence « mystérieux » du phénomène de la couleur vient plutôt de ce que les conditions sur lesquelles les couleurs surviennent ne sont pas parfaitement connues de nous même si la science perce peu à peu « ce mystère ».

Étant donné que l'expérience perceptive nous met en contact avec des propriétés réelles du monde, notamment les couleurs, on est certainement tenté d'en tirer des conclusions épistémologiques. Par exemple, faire l'expérience perceptive des couleurs (les voir) n'est-elle pas alors un moyen parfaitement légitime d'entretenir des croyances au sujet de la couleur des choses ? Voir les couleurs n'est-il pas suffisant pour *justifier* nos jugements concernant les couleurs putatives des choses ? Ne peut-on pas penser que ce qui justifie le jugement « C'est rouge ! » par exemple, c'est simplement le fait de voir que ce qu'on regarde est ? La troisième partie de notre travail va examiner les conséquences épistémologiques de la perception et tenter d'éclaircir les rapports entre la perception, la justification des croyances et la connaissance perceptive.

APPENDICE 3 : SORTIR LE PHYSICALISTE DE SA TOUR OU CE QUE NE SAIT PAS MARY

Selon le physicaliste, la couleur est une propriété physique des choses quelles que soient les diverses manières possibles d'identifier cette propriété. Les couleurs telles que nous les connaissons, ou croyons les connaître, devraient soit être éliminées de notre conception physique du monde ou, au minimum elles seraient réductibles (au moins en droit) à certaines propriétés physiques. La thèse physicaliste selon laquelle il n'existe que des choses physiques est-elle correcte ? Comme nous l'avons vu, cette position ne manque pas de difficultés. Certes, le matérialiste pourrait répondre que la question « Comment la couleur peut exister dans notre monde physique ? » n'a pas vraiment de sens. Il n'existerait que des entités physiques qu'on puisse de fait ou non parvenir réduire la couleur à quelque chose de physique. Le physicalisme de la couleur serait ainsi le point de départ de toute question portant sur la couleur⁶³². Le problème de cette suggestion néanmoins est qu'elle est ambiguë. S'agit-il de dire que le physicalisme est la position par défaut à toute discussion ontologique sur la nature des propriétés (celle dont nous partons communément) ? Ou bien, s'agit-il de dire qu'il *devrait* l'être ? Dans le premier cas, la thèse est contestable. Dans le second cas, on présuppose malheureusement ce qui est justement en question, à savoir que la thèse physicaliste serait vraie !

Si le physicaliste doit résoudre le problème de la réduction des couleurs à des entités physiques, une autre difficulté pour lui est liée au fait qu'on peut avoir l'impression que le physicaliste omet quelque chose au sujet de la couleur s'il se contente d'en fournir une description physique. Dans ce sens, Jackson proposa dans ses articles « Epiphenomenal qualia » (1982) et « What Mary didn't know » (1986) un argument maintenant célèbre contre l'ascèse ontologique que nous prescrit la position physicaliste. Il ne s'agit plus alors de pointer les difficultés pour réduire la couleur à une propriété physique, mais plutôt de souligner l'insuffisance du cadre ontologique physicaliste pour rendre compte de la couleur. Jackson nous demande d'imaginer l'expérience de pensée suivante :

Mary n'a jamais vu les couleurs. Depuis sa naissance, elle a été enfermée dans une chambre

⁶³² Un diagnostic similaire au sujet du physicalisme en général est soutenu par Stich [1992]. En particulier, Stich soutient que la question de savoir si nous pouvons ou non réduire certaines entités à des entités physiques est indépendante de celle de savoir si la thèse physicaliste est vraie. Selon lui, la thèse physicaliste est vraie et est celle d'où nous devons partir qu'on parvienne ou non à décrire de fait toutes les entités qui existent en des termes purement physicalistes.

dans laquelle elle ne dispose que d'une télévision en noir et blanc, et de nombreux livres concernant la couleur. Néanmoins, Mary est un petit génie : en quelques années elle apprend tout ce qu'il y a savoir sur la nature physique des couleurs (sur les lois de la réflexion, les longueurs d'ondes des couleurs, *etc.*) et sur la vision des couleurs. Cependant, supposons qu'on libère Marie de sa chambre. Intuitivement, on est tenté de penser qu'elle apprend alors quelque chose qu'elle ne connaissait pas avant : elle sait alors l'effet que cela fait de voir des objets rouges, bleus, *etc.* Or, cela semble réfuter le physicalisme : il semble y avoir des vérités non physiques, notamment au sujet de l'effet que cela fait d'avoir certaines expériences, qui échappent à une conception purement physique du monde.

Formulé grossièrement, cet argument qu'on pourrait appeler « l'argument de la connaissance » est le suivant :

(Prémisse 1) Mary sait toutes les vérités physiques (Hypothèse).

(Prémisse 2) Marie apprend quelque chose de nouveau en sortant de sa chambre, à savoir l'effet que cela fait de voir du bleu, du rouge, *etc.* (intuition épistémique)

(Conclusion 1) Le physicalisme est faux.

(Conclusion 2) Si les qualia existent, ils sont causalement inefficaces (des épiphénomènes)

L'idée qu'il y a un *ce que cela fait* d'avoir certaines expériences en première personne n'est pas nouvelle⁶³³. Néanmoins, le point important ici est que l'argument de Jackson ne présuppose pas qu'il existe de tels faits, mais plutôt qu'il semble y avoir certaines connaissances au sujet de ce que cela fait d'avoir certaines expériences (*i.e.* « des vérités non physiques ») qui échappe à l'image physicaliste du monde (intuition épistémique).

Comment le physicaliste peut-il répondre à cet argument ? Comment peut-il s'éviter un déjeuner ontologique gratuit en affirmant qu'il existe des vérités (au sujet de choses non physiques) qui lui échappent ? Plusieurs réponses sont envisageables. De manière générale,

⁶³³ Voir l'article classique de Nagel [1974] sur l'effet que cela fait d'être une chauve souris, ou d'avoir certains types d'expériences.

ces réponses rejettent la conclusion de l'argument de la connaissance en contestant le passage de l'épistémologie (ce que *sait* ou non Mary) à l'ontologie (*ce qu'il y a*), passage qui selon les physicalistes est illégitime. Ainsi, même si l'argument de Jackson cherche à montrer que le physicaliste *omet* quelque chose (et non pas tant qu'il ne peut *réduire* le mental au physique), reste que, selon le physicaliste, un tel diagnostic est incorrect ou, du moins, fortement sujet à caution.

Une première option pour le physicaliste consiste à tout simplement rejeter l'idée que Mary apprenne effectivement quelque chose en sortant de sa chambre. Selon cette réponse, la connaissance qu'elle semble acquérir n'est en fait qu'une illusion, et partant l'intuition épistémique est rejetée. Marie n'apprendrait en fait rien de nouveau qu'elle ne pourrait déjà savoir dans sa chambre. Si réellement Mary sait TOUT sur le monde physique, elle pourrait, au moins en droit, connaître *a priori* ce que cela fait de voir du rouge, *i.e.* avant de voir réellement du rouge. Mary pourrait imaginer ou prédire à l'avance être dans certains états (ces états étant compris par elle de manière physicaliste, comme étant identiques à certains états neuronaux)⁶³⁴. L'idée ici consiste à souligner que si Mary dans sa chambre a réellement une connaissance totale de la physique, alors rien ne peut lui échapper, pas même la connaissance de l'effet que cela fait d'être dans certains états de perception. Comme le dit Dennett [1991, 496], c'est un syndrome des philosophes de « prendre l'échec de l'imagination pour l'intuition d'une nécessité ».

Le problème de cette réponse est qu'elle implique semble-t-il la dérivabilité de la connaissance de l'effet que cela fait de voir les couleurs de la simple connaissance des mécanismes qui sous-tendent la perception des couleurs. La connaissance de ce que cela fait de voir du rouge par exemple est-elle déductible *a priori* de la connaissance physique ? Connaître physiquement ce que cela fait de voir rouge (à supposer qu'on accepte cette idée), ce n'est pas connaître ce que cela fait de voir du rouge quand on en voit réellement. Bref, il faut alors expliquer notre intuition épistémique que Mary apprend effectivement quelque chose de nouveau, même si pour le physicaliste qui endosse l'option mentionnée cette intuition est une illusion. Le physicaliste pourrait néanmoins répondre que cette illusion vient

⁶³⁴ Pour cette réponse, voir Churchland [1984, 785] et Dennett [1991, 496]. Ce dernier envisage ailleurs (Dennett [1987, 199-207]) la possibilité pour Mary de développer dans sa chambre un modèle lui permettant de faire correspondre les couleurs à diverses nuances de gris. Munie de son échelle de gris auxquels correspondent les différentes couleurs chromatiques, Marie serait ainsi capable de savoir l'effet que cela fait de voir du rouge par exemple, non pas en regardant une chose rouge, mais la nuance de gris à laquelle correspond le rouge.

de ce que la connaissance de ce que cela fait de voir du rouge par exemple est immédiate (quand Marie sort de sa chambre) alors que la connaissance physique ne l'est pas⁶³⁵. Mais, on peut douter qu'une telle explication suffise à expliquer l'illusion d'acquérir une connaissance des couleurs qu'est supposée avoir Mary en sortant de sa chambre.

Une autre stratégie plus plausible pour le physicaliste afin d'éviter l'argument de la connaissance consiste à admettre que Mary apprend bien quelque chose en sortant de sa chambre, mais que cette connaissance ne réfute pas le physicalisme. Il y aurait certes des vérités non physiques que Marie ne peut pas savoir dans sa chambre, mais cela ne réfuterait pas la conception physicaliste. Typiquement, le physicaliste conteste en effet que de la connaissance de ce que sait ou non un sujet (ici Mary) à propos des couleurs, on puisse tirer une conclusion ontologique ! Le physicalisme est une thèse ontologique (Il n'existe que des choses physiques) et non pas une thèse sur la possibilité ou la manière de décrire nos expériences ou états mentaux. Quelque soit la manière d'exprimer certaines informations au sujet de *X* (savoir ce que cela fait de voir du rouge par exemple), le physicaliste affirme que cette information est physique tout comme la propriété au sujet de laquelle on a une information⁶³⁶. Mary acquiert bien une nouvelle connaissance à laquelle elle n'avait pas accès avant de sortir de sa chambre et qu'elle ne pouvait pas déduire du savoir scientifique dont elle disposait dans sa chambre. En effet, le sujet qui se trouve dans la situation de Mary acquiert une connaissance en voyant les couleurs, mais c'est une connaissance *d'un nouveau genre*. Mais, de quelle sorte de connaissance s'agit-il ?

Une première réponse pour le physicaliste consiste à soutenir que c'est un (nouveau) *savoir-faire* qui est acquis, un *savoir comment* (*knowing-how*). Mary apprend bien quelque chose en sortant de sa chambre, mais la connaissance qu'elle acquiert n'est pas un savoir factuel, mais un savoir-faire. Elle acquiert certaines capacités pratiques, celle d'imaginer comment les couleurs apparaissent, ou encore la capacité de se souvenir d'avoir été dans tel ou tel état (de voir du rouge, *etc.*)⁶³⁷. Cependant, si Mary acquiert certainement de nouvelles

⁶³⁵ Pour cette réponse, voir Jackson [1998, 419] ; [2004, 437].

⁶³⁶ Pour cette objection, voir notamment Horgan [1984, 304-305].

⁶³⁷ Pour cette réponse, voir Lewis [1988, 97-102] ; Nemirow [1990]. Notons qu'après avoir défendu l'argument de la connaissance (Jackson [1982]), Jackson a finalement admis que cet argument n'était pas un bon argument contre le physicalisme. Selon Jackson [2004], au mieux ce que Mary acquiert en sortant de sa chambre, c'est un certain savoir-faire : la capacité de se remémorer certaines expériences de couleurs, les imaginer etc. (voir Jackson [2004, 438-9]).

capacités en sortant, ces capacités ne doivent-elles pas s'exercer sur *certaines expériences* et ainsi requérir l'occurrence de celles-ci ? Autrement dit, le problème de la réponse ici proposée par le physicaliste est que Mary acquiert certes certains savoir-faire, mais aussi semble-t-il une connaissance factuelle : en sortant de sa chambre, elle sait désormais l'effet que cela fait de voir du rouge !

Une seconde réponse à l'argument de la connaissance, plus convaincante que la précédente, s'appuie aussi sur l'idée qu'une connaissance nouvelle et de type non inférentielle est acquise quand Mary sort de sa chambre, mais que c'est une connaissance par *acquaintance* plutôt qu'un savoir-faire. L'idée est alors que même si Mary possède une connaissance *descriptive* des couleurs lorsqu'elle se trouve enfermée dans sa chambre, elle n'est pas néanmoins en *acquaintance* avec les couleurs, et partant, elle ne dispose pas d'un tel type de connaissance. Si Mary apprend bien quelque chose en sortant de sa chambre, cette connaissance n'est pas une connaissance d'un nouveau genre (un savoir-faire par exemple). C'est au contraire une connaissance (en première personne) d'une nouvelle information à propos d'une certaine propriété physique (le rouge) dont Mary avait dans sa chambre une connaissance en termes physicalistes. Lorsqu'elle sort de sa chambre et qu'elle voit du rouge, Mary connaît alors une propriété physique (le rouge) mais *comme propriété expérimentée* (ou comme « propriété phénoménale », celle-ci désignant le *quale* de couleur qu'instancie l'expérience de Mary quand elle voit du rouge par exemple). Mary a ainsi une nouvelle perspective (information) sur la propriété de rougeur, à savoir une perspective en première personne. C'est ainsi la manière d'acquérir l'information qui est nouvelle pour Mary, mais pas la propriété au sujet de laquelle Mary a une nouvelle information (la rougeur)⁶³⁸. Ce que montrerait ainsi l'argument de la connaissance de Jackson, ce ne serait pas l'impossibilité de réduire la couleur ou l'effet que cela fait de voir des couleurs à quelque chose de purement physique (cette impossibilité étant purement apparente selon le physicaliste), mais au mieux l'impossibilité de connaître ce que cela fait de voir les couleurs en termes purement physiques. En effet, cette information n'est pas exprimable dans en termes physicalistes et n'est pas non plus déductible de la connaissance scientifique des choses. Il faut en plus être en *acquaintance* avec la propriété physique de rougeur par exemple (l'expérimenter) pour savoir ce que cela fait de voir du rouge.⁶³⁹

⁶³⁸ Pour cette réponse, Horgan [1984, 305-306].

⁶³⁹ Comme le souligne Horgan [1984, 307] par ailleurs, puisque selon le physicaliste l'aspect qualitatif de la

Cette réponse du physicaliste à l'argument de la connaissance est intuitive puisqu'en effet que manque-t-il à Mary dans sa chambre si ce n'est de voir les couleurs, *i.e.* d'être en contact (*acquaintance*) visuelle avec celles-ci ? Quoiqu'elle soit plausible et qu'elle permette au physicaliste de prendre en compte l'aspect qualitatif de la perception des couleurs, cette réponse n'est pas cependant sans difficultés. Elle suppose en effet que Mary apprend certes quelque chose, mais que cette connaissance (cette nouvelle information) ne *porte pas sur quelque chose de nouveau*. Ce serait juste un vieux fait (physique) connu d'une nouvelle manière (par *acquaintance*). Sur la base de cette nouvelle connaissance, Mary pourrait acquérir un nouveau concept de couleur correspondant à celui que nous utilisons ordinairement. Bien souvent les défenseurs de cette réponse qualifient ce concept de « phénoménal », celui-ci ne pouvant être déduit du concept scientifique de couleur dont dispose Mary dans sa chambre⁶⁴⁰. Le problème de cette réponse néanmoins est que l'argument de Jackson ne semble justement pas porter sur *la manière* dont Mary acquiert ces connaissances, mais sur *ce qu'elle apprend* (ou sur ce qu'elle est supposée apprendre). Ainsi, le problème n'est semble-t-il pas celui de savoir le *type* de concept ou d'information (« explicite » ou « ontologique » pour reprendre les termes de Horgan) que Mary acquiert à sa sortie. C'est plutôt celui de savoir si le système de connaissances qu'elle possède dans sa chambre suffit à rendre compte de tout ce qu'il y a à savoir *sur les couleurs* ou sur l'effet que cela fait de voir les couleurs⁶⁴¹. De ce point de vue, la réponse qui consiste à affirmer que Mary *n'apprend rien* qu'elle ne sait déjà lorsqu'elle sort de sa chambre semble plus directe et « mieux dirigée » que ne l'est celle en termes d'*acquaintance* (mode de connaissance), même si cette réponse est aussi elle-même problématique. Dans le même sens, la thèse selon laquelle Mary acquiert juste un nouveau type de concept de couleur (à savoir, « phénoménal ») lorsqu'elle voit pour la première fois des couleurs, est discutable. Est-il véritablement plausible d'affirmer qu'il existe deux concepts radicalement distincts de couleur, mais que ceux-ci renvoient néanmoins à la même propriété physique ?⁶⁴² Ou inversement, de ce que nous disposons de deux concepts irréductibles de couleur, ne

couleur est lui-même une propriété physique, le physicaliste n'a pas à admettre comme Jackson [1986] que les qualia sont épiphénoménaux, *i.e.* causalement inefficaces.

⁶⁴⁰ Voir notamment Tye [1999, 713 *sq.*]. Par ailleurs, selon Tye, le fait qu'il existe des concepts phénoménaux irréductibles aux concepts physiques n'implique pas qu'il y ait un « fossé » entre les états « mentaux » (ceux-ci étant de nature physique) et l'aspect qualitatif, phénoménal ou subjectif de ces états. Selon Tye [1999, 707], la croyance qu'il existe ici un « fossé » que les physicalistes devraient combler, ou expliquer, est une « illusion cognitive ».

⁶⁴¹ Pour cette objection, voir Hellie [2004, 335-6].

⁶⁴² Certains comme Tye [2000, 17] pense que oui.

pouvons-nous pas être tenté de penser que ceux-ci renvoient à deux propriétés différentes, non réductibles l'une à l'autre ?⁶⁴³

Comme on vient de le voir, le physicaliste dispose de différentes solutions au problème posé par l'argument de la connaissance. Cependant, de manière générale, ces réponses semblent défectueuses car ce que montre l'argument de la connaissance ne semble pas tant être que Mary acquiert un nouveau *type* de connaissance, mais plutôt que la connaissance qu'elle possède enfin lorsqu'elle sort de sa chambre porte sur un certain *type de propriétés*, les couleurs. Pourquoi ne pas aller plus loin que le physicaliste et affirmer que non seulement Mary, en sortant de sa chambre, acquiert une nouvelle connaissance (par *acquaintance*), mais que cette connaissance porte sur une propriété « nouvelle » (la couleur) ? En sortant de sa chambre, Mary aurait ainsi une connaissance au sujet de propriétés dont sa chambre était dépourvue (du rouge, du bleu, *etc.*) et avec lesquelles elle est désormais en contact visuel. Cela revient à admettre une ontologie réaliste, non réductive et non physicaliste de la couleur qui permet de décrypter l'histoire de Mary de manière différente que celle proposée par les physicalistes. Selon cette lecture non réductionniste et non physicaliste, ce qui manque à Mary enfermée dans sa chambre (comme aux aveugles d'ailleurs), n'est peut-être pas tant, ou pas seulement, d'ordre épistémique (un certain type d'accès à une propriété), mais surtout d'ordre ontologique : son monde (sa chambre), contrairement au nôtre, est dépourvu de certaines propriétés chromatiques (le bleu, le rouge, *etc.*). Mary, lorsqu'elle sort de sa chambre, est en contact perceptif avec ces nouvelles propriétés, à savoir les couleurs, ce qui fait précisément que la connaissance qu'elle acquiert est nouvelle. Certes, cela n'exclut pas que sur la base de cette connaissance perceptive Mary puisse acquérir de nouvelles capacités (imaginer ou se remémorer son pull rouge par exemple). Néanmoins, ce savoir perceptif ne saurait se réduire au simple développement de telles capacités. Le physicaliste considérera certainement que l'interprétation primitiviste qui vient d'être proposée du cas de Mary est trop coûteuse d'un point de vue ontologique. Il préférera peut-être réaffirmer que ce que Mary voit pour la

⁶⁴³ Dans ce sens, Nida-Rumelin [2007] développe une réponse dualiste à l'argument de la connaissance. Cette réponse consiste à soutenir que, dans le cas des concepts phénoménaux dont fait partie les concepts de couleurs, si on a deux concepts qui renvoient à deux modes de présentations différents, alors on a deux référents ou propriétés distinctes (ou on a une bonne *raison* de penser qu'on a affaire à deux différentes propriétés). A l'inverse, ce type d'analyse ne s'applique pas à certains autres types de concepts, notamment aux concepts physiques comme celui de *sel* ou *d'or*. En effet, quoique le sel puisse être saisi sous deux modes de présentation différents (par exemple comme la substance permettant de relever les plats, ou comme Na₂), il n'en reste pas moins vrai qu'on n'a ici affaire qu'à une seule et même propriété.

première fois en sortant de sa chambre, disons du rouge, est la même propriété physique dont elle avait dans sa chambre une connaissance descriptive et qui maintenant est connue par *acquaintance* ou par contact perceptif. Il est difficile de trancher en faveur de l'une ou l'autre de ses positions ; sauf à faire intervenir d'autres considérations ontologiques. Néanmoins, on peut prendre acte du fait que l'argument de la connaissance contre le physicaliste ne semble pas vraiment décisif puisque le physicaliste a les moyens d'y répondre de manière finalement assez convaincante.

PARTIE III

L'ÉPISTEMOLOGIE DE LA PERCEPTION.

JUSTIFICATION, CONNAISSANCE PERCEPTIVE ET

SCEPTICISME(S)

INTRODUCTION

La perception est-elle une source de connaissance et de justification ? Et si oui, en quel sens ? La question de la justification des croyances perceptives et celle de la possibilité d'acquérir un savoir perceptif concernant le monde peuvent être occultées si on considère que percevoir le monde est déjà une certaine manière de *croire* certaines propositions et/ou de connaître le monde. Cependant, l'expérience perceptive est-elle vraiment identifiable à une forme de connaissance ou, tout du moins, d'inclination à croire certaines propositions au sujet du monde ? Armstrong et Pitcher⁶⁴⁴ ont soutenu que oui. Selon la conception de la perception qu'ils défendent, percevoir que *p* est une manière de croire que *p* ou d'être incliné à croire que *p*, cette croyance pouvant avoir le statut de connaissance si c'est effectivement le cas que *p*. Cette théorie de la perception pourrait être qualifiée d'*épistémique* puisqu'il s'agit alors de (re)définir ce que c'est que *percevoir* en termes purement épistémiques (*croire, être incliné à croire, savoir*). Cela n'exclut certes pas que cette théorie soit aussi « causale » au sens où elle affirme que le monde cause en nous certaines expériences ou « impressions » perceptives, même si ces expériences sont alors assimilées à des croyances ou à des inclinations à croire certaines propositions au sujet du monde. Armstrong [1961] par exemple propose de redéfinir ce que les modernes appelaient « impressions des sens » en termes épistémiques (*inclination à croire, croyance*). Selon lui, cela permet d'éviter le recours à l'idée d'impression sensorielle comme objet de perception (contre la théorie indirecte de la perception), et partant d'éviter le problème du passage des impressions sensibles à comment le monde est. Dans la théorie épistémique de la perception, le problème sceptique de savoir si nos expériences sensorielles renvoient ou non à quelque chose dans la réalité ne semble tout simplement plus se poser. On peut penser néanmoins que cela ne règle pas le problème complètement : le scepticisme concernant la justification des croyances perceptives, ou concernant le savoir perceptif, reste un problème lors même qu'on a réduit l'expérience perceptive à une forme de croyance, ou d'inclination à croire. En effet, qu'est-ce qui nous justifie à croire que ce n'est pas par exemple un Malin Génie qui cause en nous les croyances perceptives que nous avons ?

L'expérience perceptive nous incline le plus souvent à entretenir certaines croyances,

⁶⁴⁴ Armstrong [1961] et Pitcher [1971].

voire elle est susceptible de nous fournir des connaissances au sujet de notre environnement. Mais, cela implique-t-il que l'expérience perceptive elle-même soit identifiable à une forme d'inclination à croire certaines choses, ou à une forme de *savoir* ? Plusieurs arguments contre la théorie épistémique de la perception sont en fait envisageables. Premièrement, la définition de l'expérience perceptive en termes de croyance, ou d'inclination à croire, est circulaire. Selon Armstrong, la perception n'est pas identifiable à un processus de conscience, car c'est un concept qui, selon lui, est définissable en termes de *connaissance, croyance, inclination à croire*. Or, on admet généralement que l'expérience perceptive nous permet d'*acquérir* certaines croyances, ou connaissances, au sujet du monde. Par conséquent, si la théorie épistémique de la perception était correcte, il faudrait dire que « la perception n'est rien, mais l'acquisition d'une connaissance de faits particuliers à propos du monde en le percevant », cette affirmation étant circulaire. Par ailleurs, il existe manifestement un aspect « phénoménal » de la perception qu'on ne peut pas saisir en termes épistémiques⁶⁴⁵. On peut souligner cela en faisant remarquer qu'il existe un sens non épistémique de « apparaître » irréductible au sens épistémique de « apparaître », ce dernier impliquant la croyance⁶⁴⁶. L'énoncé « Cette cravate m'apparaît comme étant grise (ou me paraît grise) » peut parfaitement être vrai lors même qu'on ne croit pas que la cravate est grise et qu'on croit en fait qu'elle est bleue. Certes, dire une telle chose ne nous force pas nécessairement à admettre la thèse selon laquelle l'expérience perceptive aurait des *propriétés phénoménales* intrinsèques (*qualia*), mais simplement qu'on ne peut pas saisir parfaitement la nature de cette expérience si on se restreint à n'en fournir une analyse qu'en termes purement épistémiques. Et en effet, si on se trouve face à un paysage par exemple, l'expérience visuelle qu'on en a semble beaucoup plus fine que ne le sont les croyances qu'on a, ou qu'on peut, au sujet de ce paysage lorsqu'on le voit. Autrement dit, la perception du paysage semble plus « riche » que ne le sont les croyances qu'on a en regardant ce paysage. D'autre part, il existe des cas de perception qui ne nous amènent pas à avoir certaines croyances au sujet du monde. Dans l'expérience de l'illusion de Müller-Lyer (*cf.* Table des illustrations, n°1), nous ne croyons pas que les deux lignes sont inégales (si nous savons, tout du moins, qu'elles ne le sont pas), et cela, lors même qu'elles nous *semblent visuellement* inégales. Certes, le défenseur de la théorie épistémique de la perception peut répondre à l'objection en introduisant ici l'idée d'*inclination à croire* : en

⁶⁴⁵ Voir Kelley [1986, 82-83], [1980] ; Goldman [1976] pour cette objection.

⁶⁴⁶ Voir sur ce point Goldman [1976].

l'absence de raisons contraires, nous croirions que les lignes sont inégales. L'indépendance de la perception et de la croyance peut encore être soulignée en distinguant avec Dretske [2000a, 97-112] la perception des objets (voir *X*) de la perception factive (voir *que X* est sur le sofa). La première, contrairement à la seconde, ne semble pas pouvoir être analysée en termes de *croyance*, ni même en termes d'*inclination à croire*⁶⁴⁷. Enfin, la difficulté la plus sérieuse de la théorie épistémique de la perception est qu'elle empêche toute épistémologie substantielle : elle ne peut pas expliquer comment la perception peut être source de justification, voire de connaissance. Chez Armstrong en effet, la perception est conçue comme une *disposition à acquérir de la connaissance au sujet du monde*, cette acquisition elle-même étant un *événement*. « Je sais qu'il y a là un livre car je le vois » serait équivalent à « Je sais qu'il y a là un livre car j'ai acquis (ou été disposé à acquérir) la connaissance qu'il y a là un livre ». Selon Armstrong, distinguer la perception de la connaissance et considérer la perception comme étant une source possible de savoir revient à rendre impossible l'acquisition même du savoir car on serait alors confronté au problème du scepticisme. Cependant, on peut penser qu'il y a d'autres réponses possibles au scepticisme que celle consistant à *identifier* l'expérience perceptive à une forme de croyance, d'inclination à croire, ou à une forme de connaissance.

Lors même qu'on a de bonnes raisons de rejeter la théorie épistémique de la perception, ce rejet est néanmoins compatible avec l'idée que les expériences perceptives nous inclinent généralement à croire certaines propositions au sujet du monde. Dans ce sens, Plantinga soutient qu'en plus de l'aspect qualitatif irréductible de l'expérience perceptive, cette dernière enveloppe aussi un aspect épistémique : elle nous incline, « rend attractif » certaines croyances⁶⁴⁸. La perception étant distincte de la croyance, ou encore de la connaissance, le problème se pose de savoir quels rapports entretiennent les expériences perceptives et les croyances qu'elles sont susceptibles de causer. En plus d'entrer dans le processus de formation de certaines croyances, les expériences perceptives nous fournissent semble-t-il des raisons pour nos croyances. Elles peuvent nous justifier épistémiquement à entretenir certaines croyances.

Si percevoir n'est pas assimilable à une forme de croyance, ou d'inclination à croire, comment comprendre le rapport entre les expériences perceptives et les croyances que nous

⁶⁴⁷ En guise de réponse, Armstrong cherche à montrer que toute perception d'objets enveloppe une perception de type propositionnel (*percevoir que*).

⁶⁴⁸ Plantinga [1993, 92].

formons en ayant ces expériences ? Ce rapport n'est-il que causal, ou bien est-il aussi épistémique ? Dans le dernier cas, les expériences perceptives nous *justifieraient* à avoir certaines croyances et/ou nous permettraient de *savoir* certaines choses au sujet de notre environnement. L'expérience perceptive peut-elle nous justifier à entretenir certaines croyances ? Nous fournit-elle des raisons de croire certaines choses au sujet du monde ? Nos croyances perceptives sont-elles même justifiées ? Et, si c'est le cas, en quel sens le sont-elles ?

4-1 LA JUSTIFICATION DES CROYANCES

S'il existe plusieurs sortes de *justification* (morale, prudentielle, etc.), cette notion peut encore s'appliquer aux croyances, auquel cas on parlera de justification *épistémique*. Sommes-nous « justifiés » à avoir les croyances perceptives que nous avons ? De manière générale, la justification épistémique peut être comprise de différentes manières. Dans une conception internaliste par exemple, la justification d'une croyance ne dépend que de facteurs internes au sujet. Il existe deux grandes versions de la conception internaliste de la justification : le fondationalisme et le cohérentisme. Le fondationalisme endosse en particulier une conception déontologique de la justification selon laquelle l'épistémologie aurait pour but essentiel de déterminer ce que nous *devons* croire, cette entreprise supposant en particulier d'établir des *règles* de rationalité grâce auxquelles on pourra déterminer ce qui *doit* être cru et ce qui ne *doit* pas l'être.

A l'inverse, dans une conception externaliste de la justification, le fait que nous soyons justifiés à entretenir certaines croyances ne dépend pas, ou pas uniquement, des états internes du sujet : le monde est susceptible de justifier, ou plutôt de *garantir*, nos croyances. L'externalisme de la justification rejette la conception déontologique de la justification. Comment comprendre la justification des croyances perceptives ? Doit-elle ou non être comprise en termes déontologiques (*i.e.* en termes de *devoirs* de croire ou de ne pas croire) ? Dépend-elle uniquement de facteurs « internes » aux agents ou bien des facteurs « externes » (tel que le monde, la vérité, etc.) sont-ils susceptibles de modifier notre droit de croire ?

Nous examinerons et rejetterons dans un premier temps la conception déontologique de la justification. Nous montrerons par après que les théories internalistes de la justification (le fondationalisme radical et le cohérentisme) peuvent difficilement rendre compte de la justification des croyances perceptives. En fait, ces théories semblent jeter un doute sur la justification des croyances perceptives. Le fondationalisme (pris dans sa version radicale) tout comme le cohérentisme rejettent en effet l'idée pourtant plausible selon laquelle les croyances perceptives peuvent et sont justifiées par les expériences perceptives de *manière non inférentielle*.

4-2 LA CONCEPTION DEONTOLOGIQUE DE LA JUSTIFICATION

La *justification épistémique* est une notion normative : elle suppose que nous ayons des raisons de croire, voire des bonnes raisons de croire ce que nous croyons. Une manière de rendre compte de cette normativité consiste à comprendre la justification épistémique de manière « déontologique »⁶⁴⁹. Des termes déontologiques tels que « obligation », « permission », « blâme », *etc.* sont en effet susceptibles de s'appliquer à la notion de justification⁶⁵⁰. En morale par exemple, une action peut être dite *justifiée* si, en la faisant, nous ne violons pas certaines obligations, règles, ou devoirs moraux et que nous agissons conformément à ces obligations, règles et devoirs (action faite *par* devoir et pas seulement *conformément* au devoir). Dans le même sens, nos croyances pourraient être dites justifiées pour autant que nous ne *violons* pas certaines normes de rationalité définissant ce qu'il est *permis* de croire, ou ce que nous *devons* croire, et que nous croyons ce que nous croyons par devoir épistémique :

Conception déontologique de la justification épistémique

Une personne est justifiée à croire *p* si et seulement si elle ne viole pas de devoirs épistémiques en croyant *p* (et ainsi on ne peut pas la blâmer pour sa croyance que *p* *i.e.* que cette personne n'est pas coupable de croire *p*) et que cette personne croit par devoir épistémique.

Dans une telle conception, la *responsabilité épistémique* repose sur la non-violation de certains devoirs épistémiques et sur la soumission de sa croyance à ces devoirs⁶⁵¹. Ces devoirs peuvent être de différentes sortes : celui de ne croire que les propositions claires et distinctes (Descartes [1641]), de proportionner la croyance aux données dont on dispose (évidentialisme)⁶⁵², ou encore celui de ne croire que ce qui est probablement vrai et ne pas croire ce qui est probablement faux (autrement dit, n'accepter que les croyances pour

⁶⁴⁹ Bonjour [1980, 224]. Pour une présentation historique (quoique discutable) de la conception déontologique de la justification, voir Plantinga [1993, chap 1].

⁶⁵⁰ Dans ce sens, Pollock [1986, 124] affirme que « la justification est une affaire de permissibilité épistémique ».

⁶⁵¹ Sur la responsabilité et irresponsabilité épistémique, voir par exemple Bonjour [1980, chap.1].

⁶⁵² Voir Locke [1610, IV, chap. 15, §5], [1610, IV, chap. 19, §1] ; Clifford [1901, 269] ; Pollock [1986, 7-8] ; Conee and Feldman [2004]. Comme le dit Clifford [1901, 273] : « c'est un tort, toujours, partout et pour quiconque de croire quoi que ce soit sur la base d'une évidence insuffisante ».

lesquelles on a des *bonnes raisons* de penser qu'elles sont vraies)⁶⁵³ etc. Dans la conception déontologique, la justification, ou notre droit de croire, n'est pas ainsi fonction du contenu de la croyance (*i.e.* de la vérité ou de la fausseté de la croyance), mais à rapport à la question de savoir si la croyance est entretenue pour de bonnes ou de mauvaises raisons⁶⁵⁴. Il serait partant possible d'avoir une croyance vraie mais injustifiée si celle-ci viole certains devoirs épistémiques, si nous n'ajustons pas par exemple cette croyance aux données dont nous disposons ou qui nous sont potentiellement accessibles. On pourra ainsi nous blâmer d'avoir eu cette croyance⁶⁵⁵. Une application de la conception déontologique aux croyances perceptives pourrait consister à dire qu'une croyance perceptive est *permise* si et seulement si nous la formons sur la base de l'apparence que p (ajustement volontaire de sa croyance à l'apparence) et qu'il n'y a pas de données suffisantes contraires à p . Dans le cas contraire, cette croyance est *interdite*⁶⁵⁶. Néanmoins, la conception déontologique n'est pas sans difficultés.

Un premier problème est qu'il ne semble pas y avoir de sens à dire des croyances perceptives que nous avons, que nous *devrions* les avoir (excepté si on entend devoir dans un sens non épistémique signifiant ce à quoi on peut s'attendre comme dans « S'il semble à Paul qu'il y a un arbre, Paul devrait croire qu'il y en a un »). Par ailleurs, comprendre la justification en termes de devoirs implique (semble-t-il) que nous puissions décider volontairement de croire ou de ne pas croire. Autrement dit, la conception déontologique

⁶⁵³ Voir Bonjour [1985, 8] ; Chisholm [1981, 77-80]. Comme le dit Bonjour [1980, 224-225], « le caractère distinctif de [la justification épistémique], c'est [...] sa relation interne au but cognitif qu'est la vérité. Un acte cognitif n'est épistémiquement justifié, selon cette conception, que si, et dans la mesure où, il vise ce but ; ce qui signifie au minimum qu'on accepte que les croyances qu'il y a des raisons adéquates de croire vraies. [...] le concept de justification épistémique est fondamentalement un concept normatif. Il est relatif à ce qu'on a le devoir ou l'obligation de faire, d'un point de vue épistémique ou intellectuel. Comme le suggère Chisholm, mon devoir purement intellectuel est d'accepter les croyances qui sont vraies, ou qui sont probablement vraies, et de rejeter les croyances qui sont fausses, ou probablement fausses. Accepter des croyances sur une autre base c'est violer son devoir épistémique – c'est être, pourrait-on dire, *épistémiquement irresponsable* – quand bien même une telle acceptation serait désirable, voire obligatoire, d'un autre point de vue, non épistémique ».

⁶⁵⁴ Clifford [1901, 269-270].

⁶⁵⁵ Pour reprendre l'exemple de Clifford [1901, 269], un armateur dont le navire coule, causant la mort de ses passagers, est responsable de la mort de ceux-ci s'il a cru que son navire était assez robuste pour faire le voyage en se basant sur sa conviction que son navire peut supporter d'autres voyages parce qu'il en a supporté beaucoup d'autres et en s'en remettant à la Providence. En effet, selon Clifford, l'armateur n'avait pas le droit de croire que son navire était assez robuste pour effectuer le voyage sur la base de telles données et c'est pourquoi nous pouvons le tenir pour responsable de la mort des voyageurs. Et, quand bien même la croyance de l'armateur aurait été vraie (*i.e.* que le navire se serait révélé être assez robuste pour supporter un nouveau voyage) et donc que le navire n'aurait pas coulé, la croyance de l'armateur n'en resterait pas moins injustifiée (si elle s'appuyait toujours sur les mêmes données).

⁶⁵⁶ Cette formulation est suggérée par Alston [1988, 259].

implique (semble-t-il) le volontarisme doxastique. En effet, une personne ne peut pas avoir des obligations ou des interdictions de croire p si elle n'a pas le pouvoir de croire ou de ne pas croire p selon sa volonté⁶⁵⁷ : « doit (*ought*) implique peut (*can*) » selon la formule consacrée. La responsabilité épistémique vis-à-vis de nos croyances reposerait justement selon la conception déontologique sur un tel contrôle volontaire de nos croyances. Mais, la thèse du volontarisme doxastique est-elle acceptable ? On peut envisager l'argument anti-déontologique suivant⁶⁵⁸:

- (1) La conception déontologique de la justification implique le volontarisme doxastique (le contrôle volontaire de nos croyances)⁶⁵⁹.
- (2) Le volontarisme doxastique est faux : nous n'avons pas de contrôle volontaire sur nos croyances.
- (3) Donc, la conception déontologique de la justification épistémique est fautive.

Le problème est de savoir si une personne a véritablement le pouvoir de croire ou de ne pas croire p lorsqu'il lui semble que p ⁶⁶⁰. Un premier argument contre le volontarisme doxastique est que croire à volonté est *logiquement* impossible et incohérent. Admettre l'idée d'un contrôle volontaire de la croyance mène en effet à une contradiction qu'on peut formuler de la manière suivante⁶⁶¹ :

1. Paul croit que p (que le téléphone sonne).
2. Paul désire croire *non-p* (car c'est sûrement le contrôleur des impôts qui l'appelle).
3. Paul parvient par la volonté à croire *non-p*.
4. Donc, Paul croit p et *non-p* (contradiction).

⁶⁵⁷ Alston [1988, 259]. Ainsi chez Descartes [1641] par exemple, une fois le doute effectué, on est censé délibérer et ensuite ne vouloir accepter que les choses claires et distinctes. Un problème néanmoins est que nous pourrions très bien faillir à suivre la règle qu'on s'impose. Conscient du problème, Descartes [1641, IVE Méditation, 309] précise que Dieu nous a fort heureusement donné le moyen « de retenir fermement la résolution de ne jamais donner [son] jugement sur les choses dont la vérité ne [nous] est pas clairement connue », et cela en nous donnant la possibilité de nous « imprimer » si fortement cette règle dans notre mémoire que nous nous en souviendrons en temps utile et que nous acquérons ainsi une « habitude de ne point faillir ».

⁶⁵⁸ L'argument est défendue notamment par Alston [1988, 277-278]. Pour une discussion de cet argument, voir par exemple Steup [2000], Conee and Feldman [2004, 166-176].

⁶⁵⁹ Cette implication est certes contestable. Voir Conee and Feldman [2004, 173-6].

⁶⁶⁰ Pour une critique poussée de la thèse du volontarisme doxastique, voir par exemple Alston [2005 ; 58 sq.].

⁶⁶¹ L'argument est soutenu par Williams [1973, 148].

5. Pour croire que *non-p*, il faut croire que *p* (incohérence).

Ainsi, soit l'idée d'un contrôle volontaire (direct) de la croyance implique une contradiction (4), soit l'agent doxastique (ici Paul) doit tenir la croyance acquise par sa volonté comme n'étant pas *la sienne*. De manière générale, l'idée de contrôle volontaire de la croyance nous confronte au paradoxe de Moore : affirmer que *non-p*, *i.e.* que *non-p* est vrai, mais croire que *p* (*non-p, mais je crois que p*), ou encore reconnaître que *p* mais croire que *non-p* (*p, mais je crois que non-p*). Par ailleurs, le volontarisme doxastique est une position difficilement cohérente puisqu'après tout il faut bien croire que *p* pour vouloir croire et croire que *non-p*. Dans notre exemple, si Paul ne croyait pas que c'est le contrôleur qui l'appelle, il ne désirait pas croire que le téléphone ne sonne pas et ne le croirait pas. Précisons néanmoins que l'impossibilité logique de contrôle volontaire de la croyance n'exclut pas que nous puissions avoir une *influence indirecte* sur ce que nous croyons⁶⁶².

Par ailleurs, à supposer même que le contrôle volontaire de la croyance soit possible, il ne vaudrait au mieux que pour les croyances *inférées* (par exemple la croyance que Paul est l'assassin de Pierre sur la base de certains indices). Un tel contrôle ne semble pas en effet avoir lieu dans le cas des croyances non inférées dont les croyances perceptives font manifestement partie. Soutenir que les croyances perceptives sont sous notre contrôle volontaire revient manifestement à « sur-intellectualiser » le processus par lequel nous en venons à former ces croyances⁶⁶³. La formation de la croyance perceptive de Paul qu'il y a là un violon ne peut être décrite comme suit :

- (i) Paul voit un violon (expérience perceptive).
- (ii) Paul a « réflexivement » conscience de cette expérience (à distinguer de *l'expérience de Paul est consciente* qui ne requiert pas que Paul ait un accès à son expérience).
- (iii) Paul croit que *l'impression perceptive de violon* est une raison (*R*) en faveur de l'existence d'un violon.

⁶⁶² En effet, comme l'accorde Williams [1973, 149], il n'est pas exclu que Paul puisse désirer croire *non-p* (que le téléphone ne sonne pas) et qu'il y parvienne en accomplissant volontairement certaines actions permettant la production de la croyance que *non-p* (disons en prenant une drogue ayant pour effet de nous faire croire que le téléphone ne sonne pas). Néanmoins, comme le souligne Engel [2001], ce genre de cas (dits d'« aveuglement volontaire ») n'est pas assimilable à une forme de contrôle direct de la croyance, notamment parce que si l'action qui a pour effet de produire la croyance est volontaire, la croyance elle-même par contre ne l'est pas.

⁶⁶³ Pollock [1986, 22].

(iv) sur la base de (iii), Paul décide de croire qu'il y a un violon.

(vi) Paul croit qu'il y a un violon.

Lorsque nous croyons qu'il y a un violon en en voyant un, nous n'avons pas le sentiment d'avoir passé par les étapes décrites en (ii), (iii) et (iv). Autrement dit, la thèse du volontarisme contrevient à la phénoménologie de la formation des croyances perceptives. On peut en fait penser que les étapes (ii), (iii) et (iv) n'ont tout simplement pas eu lieu⁶⁶⁴. Le point est donc que nous ne possédons pas psychologiquement (empiriquement) la capacité de décider de croire ou de ne pas croire. La décision de croire implique la possibilité de choisir entre croire et ne pas croire. Mais, un tel choix n'existe pas. Partant, il est incorrect de dire que la croyance perceptive est le fruit d'une décision volontaire⁶⁶⁵. Nos croyances, en particulier perceptives, sont hors de notre contrôle. Elles naissent de « nos tendances doxastiques », ces dernières étant si fortement enracinées qu'elles ne nous permettent pas de croire à volonté⁶⁶⁶. Autrement dit, la croyance, en particulier la croyance perceptive, est passive : « croire est quelque chose qui nous arrive, non pas quelque chose que nous faisons »⁶⁶⁷.

Certes, certains cas militent en apparence en faveur de l'idée que nos croyances perceptives sont soumises à notre volonté. S'il semble à une personne qu'il y a un violon en face d'elle, elle peut ne pas croire qu'il y en ait un compte tenu d'autres informations dont elle dispose, si par exemple un témoin fiable l'informe que c'est en réalité un trompe-l'œil. Reconnaître une telle possibilité n'implique pourtant en rien que cette personne a alors *décidé* de croire qu'il n'y a pas de violon en face d'elle, ou encore qu'elle aurait pu *décider volontairement* de continuer à croire qu'il y en a réellement un (faisant ainsi fi du

⁶⁶⁴ En fait, il semble aussi incorrect de dire que *S* croit qu'il y a un arbre pour la raison qu'il en voit un (qu'il en a une expérience perceptive). On peut distinguer en effet : (a) *S* considère que la raison *R* garantit *p* ; (b) *R* cause (au moins partiellement) la croyance de *S* que *p*. Lorsque les deux conditions sont remplies, on peut dire de *S* qu'il entretient *p* pour la raison *R*. Par contre, si une des deux conditions n'est pas satisfaite, on peut dire soit que *S* a une raison de croire *p* même si cette raison n'est pas la cause réelle de sa croyance que *p* (par exemple si *S* croit qu'il pleut non pas en voyant les gouttes de pluie sur la fenêtre, mais parce qu'il désire qu'il pleuve), ou bien que *S* a une raison de croire que *p* lors même que celle-ci ne mène pas causalement *S* à croire *p*. Mais, reste que dans ces deux cas, on ne peut pas dire que *S* croit *p* pour la raison *R* (à supposer que *S* croit *p*). Sur ce point, voir Heil [1984, 68].

⁶⁶⁵ Voir Alston [1988, 263-4] pour cet argument. Comme le demande Alston [1988, 263-4], pouvons-nous en effet décider de croire que les Etats-Unis sont toujours une colonie anglaise lors même qu'une grosse somme d'argent nous serait promise contre cette croyance ? Manifestement non. Et, si nous n'avons pas le pouvoir de choisir entre croire que les USA sont toujours une colonie anglaise et croire qu'ils ne le sont plus, il est alors aussi incorrect de dire que notre croyance que les USA ne sont plus une colonie anglaise est volontaire lorsque nous l'avons.

⁶⁶⁶ Alston [1988, 277].

⁶⁶⁷ Swinburne [1981, 24].

témoignage contradictoire). Simplement, *compte tenu de l'ensemble des données dont cette personne dispose* (son expérience de violon, le témoignage contradictoire), ces données ne dépendant pas de sa volonté, cette personne croit qu'il n'y a pas en réalité de violon, ou bien elle aurait pu continuer à croire qu'il y en a un. La formation de la croyance perceptive dépend de *comment les choses nous semblent à un certain moment en l'absence de données contradictoires*. L'expérience perceptive, mais aussi d'autres croyances dont nous disposons au sujet des conditions d'observation *etc.*, peuvent ou non rendre probable (ou plus ou moins probable) p et, par conséquent, faire que nous croyons ou non p . Mais, nous ne *décidons* pas volontairement de croire p (ou de ne pas croire p) parce que p nous semble ou non probable à tel moment⁶⁶⁸. Une autre réticence envers l'idée d'un contrôle volontaire de la croyance vient de ce que cette idée contrevient à l'idée que, la plupart du temps au moins, c'est la force ou la faiblesse des raisons qui *déterminent* nos croyances (passivité de la croyance) et pas notre volonté⁶⁶⁹. Certes, avoir une raison, voire une bonne raison, de croire p n'est pas toujours suffisant pour que cette raison nous mène causalement à croire p ⁶⁷⁰.

Il est vrai qu'on peut décider de suspendre son *jugement* sur les choses douteuses (ce qu'entendaient faire les stoïciens), ne pas *accepter* par exemple de se prononcer sur la question de savoir s'il y a ou non un violon en face de nous⁶⁷¹. On peut même accepter une certaine proposition tout en croyant le contraire (par exemple accepter sur la base

⁶⁶⁸ Sur ce point, voir Alston [1988, 266] ; Swinburne [1981, 25].

⁶⁶⁹ Heil [1984, 62].

⁶⁷⁰ Un cas extrême est ici envisageable, celui d'« incontinence doxastique » comme on pourrait l'appeler. L'*incontinence doxastique* consiste à croire les choses que nous savons ne pas devoir être cru, ou que nous supposons ne pas devoir l'être. Autrement dit, elle consiste à croire contre les évidences. Par exemple, une mère qui tout en reconnaissant les preuves du caractère difficile de son enfant ne croit pourtant pas qu'il l'est peut être dite doxastiquement incontinente en ce sens. Néanmoins, la possibilité même de croyances doxastiquement incontinentes n'est pas liée au contrôle volontaire que les personnes auraient sur leurs croyances (en ayant la possibilité de décider de croire contre les données probantes dont ils disposent en faveur ou contre une certaine proposition). Elle est en fait liée au fait qu'il ne suffit pas d'avoir des raisons en faveur de p pour croire p . Le désir de connaître est semble-t-il de plus requis. Sur l'incontinence doxastique, voir par exemple Heil [1984], celui-ci proposant de la définir comme suit : lors même que S reconnaît que la raison (r) en faveur de la proposition p l'emporte sur la raison (r') en faveur de p' (incompatible avec p), S croit p' et ne croit pas p (Heil [1984, 65-67]). Selon Heil [1984, 67], on peut alors dire de S qu'il est coupable d'une infraction épistémique, ou encore qu'il est vicieux épistémiquement. Quoi qu'il en soit, les cas d'incontinence doxastique permettent encore de souligner la *passivité* de la croyance.

⁶⁷¹ Pour la distinction entre *croire* et *accepter*, voir par exemple Engel [2000b, 6 sq.]. Clarke [2000, 35-38] résume les principales raisons de penser que la *croyance* est différente de l'*acceptation*. La première a une nature *globale* (persistance dans le temps et dans différentes situations) alors que la seconde, de nature locale, se manifeste à un certain moment et dans une situation donnée. Contrairement à l'acceptation, la croyance n'est pas volontaire et elle admet aussi des degrés (une proposition pouvant être crue plus ou moins fortement). Enfin, si l'acceptation est dépendante de nos intérêts et des buts que nous nous fixons dans tel ou tel contexte, cela ne semble pas être le cas de la croyance.

d'arguments que tous les hommes sont égaux, ou que Marie ne nous aime pas même si nous ne le croyons pas). En effet, l'acceptation d'une proposition n'implique pas forcément la croyance en cette proposition⁶⁷². Mais, du reste, nous ne pouvons pas volontairement nous empêcher d'avoir les croyances que nous avons ou nous forcer à croire ce que nous ne croyons pas⁶⁷³. Cela n'exclut pas cependant que nous puissions *influencer indirectement* nos croyances : des *actions* faites volontairement (des efforts d'attention par exemple) sont en effet susceptibles d'influencer nos croyances, de nous mettre dans des circonstances épistémiques telles que nous croyons *p* (ou *non-p*). Cependant, cette sorte d'influence sur nos attitudes doxastiques n'est pas celle que requiert la conception déontologique pour être viable. Ajoutons que si une décision de croire intervenait dans la formation des croyances perceptives, cela ne ferait finalement que menacer sérieusement le statut épistémique des croyances. Pour que la croyance de Paul qu'il y a là un violon soit véritablement justifiée, celui-ci devrait en effet être *justifié* à croire qu'avoir telle expérience perceptive, à savoir celle de violon, est une raison en la faveur de l'existence d'un violon. Or, Paul ne le peut pas sans présupposer la fiabilité de la faculté même dont il cherche à prouver la fiabilité (*i.e.* de la perception), ou bien d'une quelle qu'autre faculté. Autrement dit, dans l'exemple mentionné précédemment, l'étape (iii) ne peut pas être justifiée sans circularité. Mais, si tel est le cas, ne peut-on pas douter que la croyance perceptive de Paul soit véritablement justifiée ?⁶⁷⁴

Une autre objection à la conception déontologique de la justification perceptive, et plus généralement de l'épistémologie qui y est associée, est qu'elle ne permet pas de rendre compte d'une autre forme de justification, à savoir celle qui la conçoit en fonction de la vérité et de la fausseté. En un sens au moins, ce qui « justifie » Paul à croire qu'il y a un violon, c'est justement que le processus par lequel il a acquis cette croyance est fiable (*i.e.* que ce processus mène le plus souvent à des croyances vraies) et que les circonstances dans lesquelles il l'a acquise le sont aussi. La conception déontologique peut difficilement rendre compte de ce type de justification, *i.e.* comprise en fonction de la vérité et de la fausseté.

⁶⁷² Par exemple, un avocat, tout en croyant que son client est coupable, peut néanmoins accepter qu'il ne l'est pas à supposer qu'il doive prouver l'innocence de son client. Ou encore, lors même que les symptômes ne sont pas suffisants pour établir que son patient est effectivement atteint de *psoriasis*, un médecin peut néanmoins accepter (au moins temporairement) que son patient est (probablement) atteint de cette maladie sans le croire pour autant (et cela afin de tenter tel ou tel traitement susceptible de faire que son patient se rétablisse).

⁶⁷³ Pouivet [2008, 191-192].

⁶⁷⁴ Ce problème, qui est celui de la *circularité épistémique*, est discuté plus loin dans la section « Circularité épistémique et confiance ».

Celle-ci y est en effet irréductible. En effet :

(a) une personne pourrait être déontologiquement justifiée à croire ses sens (elle ne viole pas par exemple l'obligation de *ne pas croire ses sens si elle dispose d'informations contraires*) sans que le processus perceptif ne mène à la vérité de manière fiable (si elle était par exemple, sans le savoir, « trompée » par ses sens)⁶⁷⁵.

(b) Et inversement, une personne pourrait ne pas être déontologiquement justifiée à croire ses sens lors même qu'elle le serait de manière externe (notamment si le processus d'acquisition de la croyance perceptive menait à la vérité de manière fiable). Ce serait le cas par exemple si, voyant réellement un violon, une personne croyait qu'il y en a véritablement un et continuait à le croire lors même que deux témoins menteurs mais en apparence fiables lui disaient qu'il n'y a en fait pas de violon, que c'est juste un violon peint en trompe-l'œil⁶⁷⁶. La justification comprise de manière déontologique n'est donc ni suffisante ni même nécessaire pour rendre compte du statut épistémique des croyances perceptives. Cette conception ne rend pas compte de la supériorité épistémique dans laquelle nous nous trouvons lorsque nos croyances sont formées sur la base de processus fiables, notamment de type perceptif. Elle contrevient par ailleurs à l'explication pourtant naturelle des croyances

⁶⁷⁵ Cf. Alston [1988, 289-90]. Pour d'autres exemples de croyances déontologiquement justifiées qui ne le sont pas du point de vue de la justification comprise comme propension à la croyance vraie et évitement des croyances fausses, voir Alston [1988, 286-90]. Nous sommes par exemple déontologiquement justifiés à croire ce qu'on nous dit sans avoir à vérifier la fiabilité des témoins (une telle vérification n'est pas requise étant donné le manque de temps, on peut juste demander) et cela même si le témoin est objectivement non fiable. Ou encore, la justification des croyances étant sensible aux différences culturelles, une personne pourrait être déontologiquement justifiée à croire certaines propositions du point de vue de la société dans laquelle vit cette personne, sans que ces croyances mènent à la vérité de manière fiable (à supposer que les croyances de la société en question ne conduisent généralement pas à la vérité de manière fiable).

⁶⁷⁶ Un exemple similaire appliqué aux croyances testimoniales est le suivant. Faisant confiance à Pierre, je crois sans vérification son témoignage lorsqu'il m'informe que Paul aura le poste de directeur. Or, en réalité, si je m'étais mis en quête de preuves pour vérifier la fiabilité de Pierre, de nombreux indices m'auraient fait douter de son témoignage et je n'aurais pas cru que Paul allait avoir le poste visé. Néanmoins, ces indices sont en réalité trompeurs et Pierre est en fait très fiable concernant ces questions. Ma croyance est alors déontologiquement injustifiée quoiqu'elle le soit d'un point de vue externaliste, *i.e.* du point de vue de la fiabilité du processus qui mène à la croyance que Paul aura le poste (Alston [1988, 291] pour cet exemple). Pour d'autres cas susceptibles de montrer la non-réductibilité de la conception de justification comprise comme propension à la vérité à celle qui la comprend de manière déontologique, voir Alston [1988, 292-3]. Remarquons que des cas de croyances qui ne sont justifiées ni d'un point de vue déontologique ni de manière externe sont envisageables. Par exemple, Paul pourrait avoir des bonnes raisons de ne pas croire ses sens lorsque, tout en conduisant, il regarde les façades des maisons mais que des témoins fiables qui connaissent bien la région l'informent que beaucoup sont en réalité des façades contrefaites, en carton. Si Paul continuait à croire qu'il voit des façades réelles (sans demander lesquelles n'en sont pas), sa croyance qu'il y a là une façade formée sur la base de son expérience perceptive ne serait ni déontologiquement justifiée ni justifiée de manière externe (la présence des façades contrefaites rendant le processus d'acquisition de la croyance non fiable).

perceptives en termes d'une connexion régulière entre un sujet et son environnement⁶⁷⁷. L'idée de contrôle volontaire de la croyance remet en effet en cause la régularité de la connexion en question et renverse l'ordre des choses : ce sont nos croyances qui s'adaptent au monde, non pas l'inverse⁶⁷⁸.

Les considérations avancées plus haut rendent insatisfaisante une compréhension déontologique de la justification des croyances perceptives⁶⁷⁹. On pourrait néanmoins rejeter la dernière objection en rejetant l'idée que la justification dépend de facteurs externes, tel que la fiabilité du processus d'acquisition de la croyance ou encore de celle des circonstances dans lesquelles la croyance est acquise. Selon la conception internaliste en effet, la justification d'une croyance ne dépend que de facteurs internes au sujet. Deux grandes versions de l'internalisme de la justification sont le fondationalisme (radical) et le cohérentisme, positions que nous allons maintenant discuter.

4-3 DEUX THEORIES INTERNALISTES DE LA JUSTIFICATION EPISTEMIQUE : FONDATIONALISME ET COHERENTISME

4-3-1 LE FONDATIONALISME DE LA JUSTIFICATION

Selon le fondationaliste de la justification :

Fondationalisme radical de la justification

Une croyance est justifiée si et seulement si (i) cette croyance est une croyance de base (ii) ou bien elle repose sur une croyance de base.

L'admission par le fondationaliste de croyances de base est liée au problème dit de *la régression de la justification*.

L'argument de la régression vicieuse de la justification épistémique

⁶⁷⁷ Pour cet argument, Williams [1973, 149].

⁶⁷⁸ Pouivet [2003, 17].

⁶⁷⁹ Cela n'implique pas que les concepts déontologiques n'ont aucune utilité d'un point de vue didactique, par exemple dans lorsque nous aidons quelqu'un à être plus responsable d'un point de vue intellectuel (Alston [1988, 293]).

Si toute croyance ne peut être justifiée que de manière inférentielle, on est alors confronté à une régression à l'infini de la justification. On peut en conclure :

- ❖ (a) Soit que la justification épistémique est impossible (puisque nous sommes des êtres finis et que donc nous ne pouvons pas régresser à l'infini dans la chaîne des raisons) ;
- ❖ (b) Soit qu'il faut faire une longue et infinie chaîne de raisonnement pour être justifié à croire quoi que ce soit⁶⁸⁰.

Si (b) ne semble pas plausible, la réponse (a), quant à elle, semble absurde. Pour mettre fin à la régression de la justification, le foundationaliste radical postule l'existence de croyances de base, non inférentiellement justifiées (leur justification ne repose pas sur d'autres croyances), dont toute justification épistémique dépendrait⁶⁸¹. Le foundationaliste conçoit la structure de la justification (et/ou de la connaissance) sur le modèle de la pyramide⁶⁸². Dans la version radicale du foundationalisme, les croyances de base sont supposées être indubitables, infaillibles et incorrigibles. Ces croyances sont alors saisies et justifiées par intuition ou par appréhension immédiate, ces dernières ne requérant pas de justification⁶⁸³. Dans la version rationaliste, des idées claires et distinctes seront saisies (Descartes), dans la version empiriste, ce sera des données des sens (Locke). Les croyances de base servent de fondation pour la justification épistémique et, plus généralement, pour la connaissance⁶⁸⁴. Une croyance non basique ne serait par ailleurs justifiée que pour autant qu'elle repose sur une croyance de base.

Remarquons que si l'entreprise foundationaliste échoue, nous serons acculés au scepticisme de la justification. En effet, s'il faut mettre fin à la régression de la justification et que seule la postulation de l'existence de croyances de base peut le faire, mais que par ailleurs nous sommes incapables de fournir un exemple indiscutable de croyances de cette

⁶⁸⁰ Je suis ici la présentation de l'argument proposée par Fumerton [2000/2005]. Comme le souligne par ailleurs ce dernier, on peut distinguer deux sortes d'« arguments de la régression », à savoir l'argument de la régression épistémique qui vient d'être mentionné et l'argument de la régression conceptuelle. Ce dernier argument consiste à souligner que sans le recours à l'idée de justification non inférentielle on est confronté à une régression conceptuelle vicieuse lorsqu'on cherche à définir la notion de *justification*.

⁶⁸¹ Voir Chisholm [1977].

⁶⁸² L'image est de Sosa [1980, 147].

⁶⁸³ Pour cette caractérisation du foundationalisme, voir par exemple Bonjour [1985, 180].

⁶⁸⁴ Sur ce point, Pollock [1986, 26].

sorte, alors nous devons conclure qu'aucune de nos croyances ne peut être justifié. Cependant, le problème d'une telle conclusion est qu'elle va à l'encontre de nos intuitions concernant la justification : il nous semble en effet que certaines de nos croyances sont justifiées. D'autre part, si le foundationalisme radical est correct, il est à craindre que les croyances de base, véritablement justifiées, seront en tout petit nombre, ce qui, une fois encore, va à l'encontre de nos intuitions⁶⁸⁵. La conception foundationaliste de la justification, telle que nous venons de la décrire, pose néanmoins un certain nombre de problèmes, en particulier les suivants.

Tout d'abord, dans la version rationaliste du foundationalisme, les croyances de base sont censées être justifié par l'intuition, cette dernière ne requérant pas elle-même de justification. Cependant, non seulement nous pouvons nous demander si nous possédons une telle faculté d'intuition, mais également si, à supposer même que nous la possédions, nous serions capables de savoir que nous la possédons⁶⁸⁶.

En second lieu, la conception foundationaliste de la justification implique l'*internalisme réflexif* (ou *de l'accès*). Pour être une croyance de base, une croyance doit posséder une certaine propriété *X* (à savoir, celle que sont censées posséder les croyances de base), propriété à laquelle on doit avoir accès si on veut reconnaître que cette croyance est bien une croyance de base. Autrement dit, on doit *savoir* ou, au minimum, *croire de manière justifiée* que la croyance en question possède la propriété qui la rend épistémiquement basique (*X*) et que les croyances possédant cette propriété sont vraisemblablement vraies⁶⁸⁷. L'entreprise foundationaliste paraît donc circulaire et mener à une régression à l'infini⁶⁸⁸. On

⁶⁸⁵ La même analyse vaut pour la connaissance. Si le foundationalisme de la connaissance est correct alors nous ne savons pas grand-chose (Sosa [1980, 148]). En particulier, les connaissances de sens commun ne constitueraient pas vraiment des « connaissances ». Or, d'un point de vue « particulariste » (*i.e.* si nous nous demandons lesquelles de nos croyances constituent des connaissances), il nous semble bel et bien que nous *savons* beaucoup de choses. Ainsi, une objection au foundationaliste de la connaissance est qu'il opère une réduction intolérable de l'étendue de nos connaissances. Par ailleurs, s'il soutient que ne vaut comme *connaissance* que les croyances fondationnelles (quelle que soit la manière de les définir), il est confronté à la difficulté qu'il existe manifestement des « connaissances » (mémoire des noms, des lieux, de comment les choses fonctionnent, ou encore des événements passés par exemple) qui ne semblent pas être des croyances « fondationnelles » (Sosa [1991, 10]). Enfin, si l'entreprise de fondation de la connaissance échoue, nous serons acculés au scepticisme de la connaissance.

⁶⁸⁶ Pour cette objection, Peirce [1868].

⁶⁸⁷ Pour cette objection, voir Bonjour [1985]. L'*internalisme réflexif* (ou *de l'accès*) est explicitement endossé par Chisholm [1981, 74] par exemple : « Certaines des choses que je suis justifié à croire sont telles que je peux découvrir par réflexion qu'elles *sont* des choses que je suis justifié à croire ; et pareillement pour les choses que je ne suis pas justifié à croire ».

⁶⁸⁸ Cette objection est développée plus avant par Bergmann [2008]. Selon Bergmann ([2006], [2008, 53-54]), l'*internaliste* de la justification doit faire face à un dilemme. Soit il endosse l'*internalisme réflexif* (la conscience actuelle ou potentielle de ce qui fait qu'une croyance est justifiée serait requise pour la justification de cette croyance), auquel cas il tombe dans une régression à l'infini vicieuse de la justification

peut même se demander si elle n'est pas tout simplement impossible. Elle implique en effet d'endosser la thèse discutée selon laquelle on pourrait évaluer le statut épistémique de chaque croyance en l'isolant de nos autres croyances (*atomisme des croyances*). Elle suppose aussi que nous sachions reconnaître que certaines de nos croyances sont fondationnelles en appliquant certaines *règles* (par exemple celle de n'accepter que les idées claires et distinctes, ou encore celle de n'accepter que les évidences empiriques), l'application de ces règles étant censée se faire indépendamment de toute communauté épistémique (*autonomie épistémique*). Or, comme l'a montré Wittgenstein [1953, § 143 sq.], il ne peut y avoir de règles *privées* (*i.e.* dont l'application pourrait être faite indépendamment d'une communauté) car alors le sujet qui appliquerait ces règles ne pourrait notamment pas faire la différence entre le fait qu'il suive effectivement la règle et le fait qu'il ne la suive pas, qu'il *croit* simplement la suivre⁶⁸⁹.

L'objection de l'internalisme réflexif n'est pas néanmoins décisive. Certains foundationalistes soutiennent en effet que leur position n'implique pas l'internalisme réflexif ou de l'accès (*i.e.* de croire de manière justifiée que la croyance est justifiée afin d'être justifié à croire quoi que ce soit). L'internalisme de l'accès peut être défini de la manière suivante :

Internalisme réflexif ou de l'accès

La croyance de *S* est *justifiée* si et seulement si tous les facteurs requis pour que cette croyance soit justifiée sont accessibles au sujet. La justification d'une croyance supposerait donc une sorte d'accès épistémique, l'accès pouvant être *occurent* ou seulement *potentiel*.

Une version du foundationalisme de la justification, à savoir l'évidentialisme, rejette ce réquisit pour la justification des croyances. Dans ce sens, l'internalisme de la justification pourrait être maintenu sans pour autant endosser l'internalisme réflexif⁶⁹⁰. Selon l'évidentialiste, il convient de proportionner sa croyance aux données dont on dispose pour

et la conclusion sceptique que la justification est impossible devient menaçante. Soit l'internaliste rejette le réquisit de l'internalisme réflexif pour la justification des croyances. Le problème est alors que les croyances qu'on suppose être justifiées ne se distinguent plus de « convictions arbitraires » qui, du point de vue du sujet, ne sont vraies que par chance. Cela vient à nouveau jeter un doute sur la justification de ces croyances. Comme le reconnaît Bergmann [2008, 57 sq.], ce dilemme peut néanmoins être évité en soutenant une forme particulière d'internalisme, à savoir l'évidentialisme de la justification.

⁶⁸⁹ Pour une formulation de cette objection au foundationalisme radical, voir Pouivet [2006, 40-42]. Voir aussi Pouivet [2003, 13-16].

⁶⁹⁰ Cette forme (non réflexive) d'internalisme est défendue notamment par Conee and Feldman [2004]. Sur cette position, voir par exemple : Bergmann [2008, 57 sq.].

que cette croyance soit justifiée. La justification épistémique surviendrait donc sur les données (sur les expériences perceptives par exemple) dont dispose le sujet, thèse qu'on pourrait qualifier de *mentalisme de la justification*⁶⁹¹. Cependant, cette version de la thèse internaliste n'est pas, elle non plus, sans problèmes⁶⁹².

Un autre problème du foundationalisme concerne le statut de la justification des croyances perceptives. Le foundationalisme doit en effet déterminer quelles sont les croyances épistémologiquement basiques. Les croyances perceptives sont-elles des croyances de base? Typiquement, le foundationaliste répond (tout du moins s'il est empiriste) que ce sont les croyances au sujet de comment les choses nous apparaissent qui constituent des croyances de base, celles-ci étant, on peut le supposer, infaillibles, indubitables et incorrigibles⁶⁹³. Les croyances introspectives seraient celles sur la base desquelles toute autre croyance pourrait être au final justifiée. Partant si les croyances perceptives sont justifiées, cela ne viendrait que de ce qu'elles reposent sur des croyances introspectives⁶⁹⁴. Le raisonnement serait donc le suivant :

- 1 - Les croyances perceptives ne sont pas des croyances de base car elles peuvent être corrigées, erronées et on peut avoir des raisons d'en douter.
- 2 - Si le foundationalisme (radical) est correct, la justification des croyances perceptives repose sur des croyances de base, par exemple sur des croyances introspectives au sujet de nos propres états mentaux perceptifs.
- 3 - Si le foundationalisme (radical) est correct, la justification des croyances perceptives doit être comprise comme étant de nature *inférentielle*.

⁶⁹¹ Conee and Feldman [2004, 55-6].

⁶⁹² Voir plus loin « L'objection évidentialiste ».

⁶⁹³ Pour une exposition de cette thèse, voir Pollock [1986, 27-28].

⁶⁹⁴ Voir Chisholm [1981]. Chisholm [1981, 80-85] soutient que certains états mentaux sont « manifestes » au sens où si nous sommes dans ces états et que nous les examinons alors nous sommes certains de les avoir. C'est le cas par exemple des états suivants : se sentir triste, penser à une montagne d'or, ou encore avoir une sensation de rouge (« être affecté rougement » pour reprendre le langage adverbialiste de Chisholm). Chisholm [1981, 91-96] introduit par après certains principes permettant de soutenir que nos croyances perceptives sont justifiées (ou *évidentes*). Les uns affirment que les attributions à soi-même de certains états mentaux (*i.e.* les croyances introspectives) sont justifiées, ou « acceptables », si rien ne vient infirmer ces attributions. Les autres principes avancés par Chisholm s'appuient sur le principe plus général selon lequel « Il est raisonnable de faire confiance aux sens tant qu'on n'a pas de raisons positives de s'en défier » (Chisholm [1981, 97]). Ces deux types de principes permettent selon Chisholm de rendre compte de la justification des croyances perceptives. Comme il le dit, « si une personne est affectée rougement, alors il est évident pour elle qu'il y a quelque chose qui lui apparaît rouge, pourvu qu'elle examine la question de savoir si quelque chose lui apparaît rouge et qu'il n'y a aucune raison de supposer qu'il n'est pas le cas que quelque chose lui apparaît rouge » (Chisholm [1981, 91]).

Les croyances perceptives ne peuvent pas jouer le rôle de croyances de base, tout du moins si les croyances de base sont censées être infaillibles, ou que c'est leur justification qui l'est. Les croyances perceptives sont en effet susceptibles d'être fausses et leur justification susceptible d'être défaite. Par exemple, si Paul croit qu'il y a là un arbre, il est possible que cette croyance soit corrigée, erronée, ou que Paul ait des raisons (voire de bonnes raisons) d'en douter. Le problème de la version empiriste du foundationalisme est que les croyances de base doivent d'une manière ou d'une autre venir des sens (car pour un empiriste, tout raisonnement vient des sens). Or, les croyances perceptives sont faillibles. Comment de telles croyances pourraient-elles mettre fin à la régression de la justification ? On est alors contraint de soutenir que les croyances de base sont celles portant sur comment les choses nous semblent⁶⁹⁵. La justification des croyances perceptives (celles-ci portant sur le monde physique) serait donc inférée des croyances portant sur la manière dont les choses nous semblent. Or, manifestement cette conclusion est absurde. Les croyances perceptives sont justifiées de manière non inférentielle. Nous *n'inférons pas* croyance perceptive de la croyance d'être dans un certain état mental. Nous n'inférons pas par exemple la croyance perceptive qu'il y a un arbre de la croyance qu'il nous semble perceptivement y en avoir un, du fait de croire en voir un. Par ailleurs, à supposer que ce soit le cas, on peut en fait douter que les croyances perceptives seraient alors véritablement justifiées. En effet, « Il me semble voir une main » ne peut constituer une justification pour « Je vois une main » que si, par ailleurs, nous savons que nos sens sont fiables ou que nous disposons d'un argument *non circulaire* (déductif, inductif, ou abductif) en faveur du principe suivant : « La plupart du temps, quand il me semble voir une main, c'est le cas que j'en vois (réellement) une ». Or, nous n'avons pas semble-t-il un tel savoir et ne disposons pas d'un tel argument⁶⁹⁶. S'il y a là certainement une difficulté pour le foundationaliste, celle-ci peut par contre être évitée dans le cadre d'une conception non foundationaliste (plus précisément non internaliste) de la justification épistémique⁶⁹⁷.

Le foundationaliste pourrait néanmoins objecter ici que si sa position ne semble pas permettre de rendre compte de la justification des croyances perceptives, c'est que nous en

⁶⁹⁵ Sur cette thèse, voir notamment Pollock [1986, 28].

⁶⁹⁶ Sur cette difficulté, voir par exemple : Plantinga [1993, 97] ; Sellars [1956, sect. 36-8].

⁶⁹⁷ Nous soutiendrons en effet plus loin (section « Circularité épistémique et confiance ») que la connaissance de la fiabilité de nos sens n'est pas en réalité requise pour la justification des croyances perceptives.

avons donné une version trop radicale. Le fondationaliste *radical* admet l'idée qu'il ne peut y avoir de croyances véritablement justifiées *fausses*. Or, cette idée peut paraître étrange. Les croyances perceptives par exemple semblent justement être (d'une manière ou d'une autre) la plupart du temps justifiées lors même qu'elles peuvent se révéler être fausses. A supposer que le fondationaliste puisse admettre ce dernier point, il serait alors possible d'envisager une version *faillibiliste*, et donc modérée, du fondationalisme. Au moins selon certaines interprétations, le fondationalisme pourrait être faillibiliste, en ce sens qu'il peut soutenir (i) qu'il existe des croyances de base, celles-ci étant non inférentiellement justifiées (*i.e.* que leur justification n'est pas inférée d'autres croyances) (ii) que les croyances non basiques, dérivées, sont justifiées par l'appel aux croyances de base (iii) et enfin que les croyances de base sont faillibles (elles peuvent être fausses). Le fondationalisme *radical* serait celui qui soutiendrait (i), (ii), mais non (iii) : les croyances, pour être véritablement des croyances de base, doivent être infaillibles. Le fondationalisme *modéré*, quant à lui, rejette le critère de l'infaillibilité pour les croyances de base abandonnant par là même l'entreprise de légitimation de nos croyances⁶⁹⁸. Ce rejet est motivé par l'idée qu'il faut distinguer la vérité de la justification : une croyance peut être justifiée lors même qu'elle peut être fausse. Partant, il est possible que les croyances de base soient justifiées lors même qu'elles ne seraient pas infaillibles (*i.e.* qu'elles pourraient être fausses)⁶⁹⁹. Dans ces conditions, les croyances perceptives peuvent en effet être des croyances épistémologiquement basiques, au moins à première vue. L'idée qu'elles sont non inférentiellement justifiées est alors expliquée par le fait que ces croyances sont *prima facie* justifiées, *i.e.* qu'elles sont justifiées pour autant qu'aucune information ne vient défaire cette justification. Cependant, l'idée qu'il s'agisse là encore de « fondationalisme » est discutable. Si les croyances de base peuvent être erronées, ou que leur justification peut être défaite, ces croyances peuvent-elles encore constituer des bases pour la justification, ou la connaissance ? Par ailleurs, si les croyances de

⁶⁹⁸ En ce sens, Alton [1979] propose de distinguer deux types de *fondationalisme* l'un affirmant l'existence de croyances de base non inférentiellement justifiées, l'autre endossant le modèle pyramidal de la justification. De ce point de vue, il serait possible d'accorder l'existence de croyances non inférentiellement justifiées sans accepter pour autant l'idée que ces croyances joueraient le rôle de fondement pour les croyances dont la justification résulte d'une inférence à partir d'autres croyances (*i.e.* sans concevoir la structure de la justification sur le modèle d'une pyramide). Pour une caractérisation d'un fondationalisme modéré, voir Pollock [1986, 59] ; Lehrer [1990, 63] ; Plantinga [1993, 93 sq. et 183-5]. On peut ranger dans les fondationalistes faillibilistes : Pollock [1974, 32] ; Huemer [2001]. Certains, comme Lehrer [1990, 63], ou encore Plantinga [1993, 183-5], attribuent cette position à Reid. Une discussion du fondationalisme faillibiliste se trouve chez Pollock [1986, 58-66]. Il est par ailleurs possible d'admettre l'idée de *croyances de base* non inférentiellement justifiées tout en rejetant l'étiquette de « fondationalisme ». Voir par exemple Pouivet [2003, 97].

⁶⁹⁹ Sur ce point, voir Sosa [1980, 151-152].

base sont justifiées en l'absence de défaiseurs, l'idée que la justification doit être comprise en termes déontologiques (de *devoirs* de croire) n'est-elle pas perdue bien qu'elle semble aller de pair avec le foundationalisme ? Certes, si admettre une distinction entre des croyances de base non inférentiellement justifiées et des croyances non basiques est considéré comme un critère *suffisant* pour être « foundationaliste » alors l'idée d'un foundationalisme *modéré* (faillibiliste) est viable⁷⁰⁰.

Quoi qu'il en soit, le foundationalisme même modéré est problématique au moins pour la raison suivante. La justification *prima facie* implique que la justification d'une croyance dépend d'*autres* croyances susceptibles de la défaire (autrement dit de l'absence de défaiseurs). Certes, le fait que les croyances perceptives soient justifiées en l'absence de défaiseurs ne fait pas que leur justification soit de nature inférentielle. Cela serait le cas si on soutenait que les croyances perceptives d'une personne sont justifiées si aucun défaiseur ne vient défaire cette justification *et* que cette personne *croit* qu'aucun défaiseur n'est présent. Mais, cette dernière clause n'est pas requise pour la justification *prima facie* des croyances perceptives. Une personne peut être justifiée à croire qu'il y a un arbre devant elle s'il lui semble perceptivement y en avoir un et si aucun témoin fiable ne lui dit par exemple que c'est peut-être un trompe-l'œil. Elle n'a pas à *croire* que personne ne lui a dit que c'était peut-être un trompe-l'œil pour que sa croyance qu'il y a un arbre soit justifiée. En ce sens, la justification des croyances de base postulées par le foundationalisme modéré est bien non inférentielle. Néanmoins, on peut distinguer le fait pour une croyance d'être justifiée de manière non inférentielle et le fait que sa justification ne dépende pas de croyances d'arrière fond. Ma croyance que Pierre est assis devant moi n'est certainement pas *inférée* à partir

⁷⁰⁰ De ce point de vue, le foundationalisme est compatible avec une conception externaliste de la justification (et/ou de la connaissance) selon laquelle la justification (ou la connaissance) ne dépend pas uniquement de facteurs internes au sujet. Cette dernière conception est en effet compatible avec l'idée qu'il existe des croyances non inférentiellement justifiées et d'autres qui ne le sont pas. A cet égard, on peut citer la position « fiabiliste » de Goldman [1979], ce dernier distinguant les croyances résultant d'un processus indépendant des autres croyances (la perception par exemple) de celles qui résultent d'un processus dépendant d'autres croyances. La nature nous a faits de telle sorte que les croyances de la première sorte sont généralement vraies. Voir aussi Reid [1764] quoique son foundationalisme soit en fait une forme de théisme : nous sommes faits pour connaître et cela par « l'Auteur de la Nature ». A l'inverse, la justification des croyances de la seconde sorte viendrait de ce que ces croyances dépendent des croyances de la première sorte. D'autre part, la position fiabiliste de Goldman n'implique pas, contrairement au foundationalisme cartésien, que la base de croyances non inférentiellement justifiées soit extrêmement restreinte. En effet, si la nature était suffisamment coopérative, beaucoup de croyances pourraient être non inférentiellement justifiées, et partant constituer un gros stock de connaissances fondationnelles. D'autres théories externalistes sont aussi susceptibles d'être qualifiées de *foundationalistes* en ce sens minimal, notamment certaines théories causales de la connaissance (celle d'Armstrong [1973] et de Nozick [1981]) selon lesquelles une personne sait que *p* si et seulement si elle croit que *p*, *p* est vrai et que la croyance que *p* est causée d'une manière appropriée. Sur les versions *externalistes* du foundationalisme, voir par exemple : Fumerton [2006, chap. 5] ; Bonjour [1990, chap. 3].

d'autres croyances que j'entretiens, mais elle suppose (ou dépend) manifestement d'autres croyances que je tiens pour correctes (sans en avoir forcément conscience), celle par exemple que je ne suis pas en train de rêver, que Pierre ne va pas s'évaporer si je le touche, etc. Dès lors, si le foundationalisme modéré entend soutenir que certaines croyances sont justifiées « par elles-mêmes » au sens où non seulement leur justification est non inférentielle, mais aussi que ces croyances ne dépendent d'aucune autre, alors une telle position est erronée.

Un autre problème du foundationalisme modéré a trait au statut des croyances dérivées, celles dont la justification ne reposerait que sur les croyances de base. En effet, si la justification des croyances de base dépend de l'absence de défaiseurs alors celle des croyances non basiques ne dépendra pas *uniquement* des croyances épistémiquement basiques (*holisme des croyances*)⁷⁰¹. Autrement dit, c'est le modèle pyramidal de la justification qui semble être menacé par la version modérée du foundationalisme⁷⁰². Enfin, un autre problème que doit résoudre le foundationaliste modéré est celui du statut du principe épistémique qui permet de passer des expériences perceptives aux croyances perceptives. Ce principe est-il spécifique à chaque sens, à l'espèce humaine, etc. ?⁷⁰³ S'il y a une telle multiplicité, on en arrive à une multitude de principes fondamentaux sans principe unifiant. A l'inverse, si on admet l'existence d'un principe fondamental dont découlent les principes plus spécifiques, il convient alors de l'explicitier et d'en fournir une formulation acceptable⁷⁰⁴.

Le foundationalisme de la justification n'est donc pas sans problèmes. Une autre conception internaliste de la justification est néanmoins envisageable, à savoir le

⁷⁰¹ Pour le dire dans les termes de Chisholm [1981], si la justification des croyances perceptives dépend du fait que certains états mentaux (à savoir, les sensations) sont « manifestes » pour ceux qui les ont, mais aussi du principe selon lequel « il est raisonnable de faire confiance aux sens tant qu'on n'a pas de raisons positives de s'en défier » (Chisholm [1981, 97]), alors cette justification ne reposera pas *uniquement* sur les états mentaux manifestes.

⁷⁰² Pour cette objection, voir Engel [2000a, 72].

⁷⁰³ On peut en effet concevoir des êtres différents de nous (des extraterrestres, des anges) dont les croyances seraient causées et justifiées par des expériences qui diffèrent beaucoup de celles que nous avons quand nous percevons le monde. Leurs expériences pourraient différer des nôtres d'un point de vue qualitatif, ou encore n'avoir tout simplement aucun aspect qualitatif, ce qui permettrait aux êtres en question d'avoir une connaissance purement intellectuelle du monde (purement mathématique par exemple). Même si on peut avoir des difficultés à se représenter ce à quoi ressemblerait une telle connaissance de l'environnement, reste que ces êtres auraient manifestement des croyances de base (non inférentiellement justifiées) très différentes des nôtres.

⁷⁰⁴ Pour une formulation et une discussion de ce dilemme auquel est confronté le foundationaliste, voir Sosa [1980, 172-175].

cohérentisme, position que nous allons maintenant discuter.

4-3-2 LE COHERENTISME DE LA JUSTIFICATION

Le cohérentisme part du constat que l'argument de la régression de la justification mène soit au scepticisme, soit au foundationalisme (l'admission de croyances de base)⁷⁰⁵. Cherchant à éviter l'un comme l'autre, le cohérentiste admet la régression de la justification et partant rejette l'idée foundationaliste selon laquelle il existerait une classe de croyances qui se distinguerait du point de vue de la justification épistémologique : il n'existe pas de croyances épistémologiquement basiques. Partant, le modèle pyramidal de la justification qu'endosse le foundationaliste doit être rejeté. A cette thèse négative du cohérentisme s'ajoute la thèse positive selon laquelle :

Cohérentisme de la justification⁷⁰⁶ :

La croyance de *S* que *p* est justifiée si et seulement si la croyance que *p* est cohérente avec les autres croyances entretenues par *S*.

Nos croyances ne pourraient ainsi être justifiées que par les relations (de cohérence) qu'elles entretiennent avec les autres croyances que nous avons. Le cohérentiste endosse ainsi à ce qu'on pourrait appeler un « modèle intellectualiste de la justification »⁷⁰⁷. La conception cohérentiste de la justification est néanmoins problématique sous plusieurs points de vue.

Une objection de type foundationaliste peut consister à souligner qu'une régression à l'infini de la justification n'est pas acceptable d'un point de vue épistémologique et que partant il est nécessaire de postuler l'existence de croyances de base⁷⁰⁸. Néanmoins, l'idée qu'il faille absolument mettre fin à la régression de la justification ne va pas de soi⁷⁰⁹. Cette

⁷⁰⁵ Bonjour [2000, 179].

⁷⁰⁶ En suivant Pollock [1971, 290], on pourrait qualifier cette théorie de « théorie de la nébuleuse » (*nebula theory*). Pour une défense du cohérentisme, voir par exemple Bonjour [1985, chap. 5-8] ; Lehrer [1990, chap. 5-7] ; Davidson [1986]. Une forme de cohérentisme de la justification est encore endossée par Rorty [1979] sous sa conception de la justification comme « conversation » entre les sujets.

⁷⁰⁷ Sosa [2005, 152].

⁷⁰⁸ Pour une discussion de cette objection, voir Bonjour [1985, 89 sq.].

⁷⁰⁹ Le foundationalisme pose l'existence de croyances non inférentiellement justifiées car la régression de la justification doit par principe s'arrêter. Mais comme le dit Sosa [1980, 154], il faut certainement fournir des

idée semble en fait aller de pair avec *l'entreprise de justification* des croyances, de détermination de ce que nous devons croire, que l'épistémologue fondationaliste s'assigne. Mais, rien ne justifie que l'épistémologie doive nécessairement avoir un tel objectif. Et si tel n'est pas le cas, alors la régression de la justification est tolérable.

On peut néanmoins soulever un autre problème contre le cohérentiste. Ce dernier objecte contre la position fondationaliste qu'elle implique l'internalisme de l'accès : *S* doit savoir, ou croire de manière justifiée, que sa croyance est une croyance de base, qu'elle possède bien la, ou les propriétés, qui en font une croyance épistémologiquement basique pour que sa croyance soit véritablement justifiée. Néanmoins, le même type d'objection semble valoir contre le cohérentisme de la justification. Si une croyance est justifiée si et seulement si elle est cohérente avec les autres croyances de *S*, la justification de cette croyance ne requiert-elle pas alors que *S* sache, ou *croit de manière justifiée*, que sa croyance est cohérente avec ses autres croyances ? Autrement dit, l'objection de l'internalisme de l'accès que le cohérentiste soulève contre le fondationaliste semble se retourner contre sa propre position⁷¹⁰.

Un autre problème pour le cohérentiste consiste à clarifier la nature et le rôle de la cohérence dans la justification. Quand pouvons-nous dire qu'une croyance est cohérente avec une autre ? Plusieurs options sont possibles. La cohérence peut être comprise de manière purement logique, au sens où une croyance est justifiée si elle n'est pas contredite par les autres croyances que nous avons. Néanmoins, le problème est alors qu'il peut exister deux ensembles distincts de croyances, tous les deux cohérents, mais dont l'un ne contient que des croyances fausses⁷¹¹. Dirons-nous des croyances que ce système contient qu'elles sont justifiées ? Certainement pas. Soit deux systèmes de croyances :

S1 : Paul croit qu'il y a un mur blanc devant lui, cette croyance est cohérente avec l'ensemble des croyances entretenues par Paul, et c'est le cas qu'il y a un mur blanc en face de Paul.

raisons plus contraignantes que cela pour pouvoir dire que la régression en question est vicieuse.

⁷¹⁰ Ce point est notamment souligné par Fumerton [1988, 448].

⁷¹¹ Cette possibilité est en partie réalisée dans le film *A Beautiful Man (Un homme d'exception)* de Ron Howard. Une partie des croyances du héros (John Forbes Nash incarné par R. Crowe) se trouve en effet être le pur produit de son imagination (sa croyance d'avoir un ami prénommé Charles, de lui parler, ou encore celle d'être contacté par la C.I.A et d'être un temps à son service) quoique ces croyances soient néanmoins cohérentes avec l'ensemble de ses autres croyances.

Et,

S2 : Paul ne croit pas qu'il y a un mur blanc devant lui, cette croyance est cohérente avec l'ensemble des croyances entretenues par Paul, et c'est toujours le cas qu'il y a un mur blanc en face de Paul.

Si la thèse cohérentiste est correcte, la croyance de Paul qu'il y a un mur blanc ou celle qu'il n'y en a pas sont toutes les deux justifiées compte tenu que chacune est cohérente avec le système de croyances dans lequel elle se trouve. Cependant, on peut penser que dans le système dans lequel Paul croit qu'il y a un mur blanc en face de lui alors qu'en réalité il n'y en a pas, la croyance en question n'est pas justifiée (ou bien, si on tient absolument à dire qu'elle l'est, elle ne l'est pas *autant* que l'est la croyance qu'il y a un mur blanc quand il y en a réellement un)⁷¹². Ce genre d'exemples suggèrent que la justification d'une croyance n'est pas réductible aux relations que cette croyance entretient avec nos autres croyances, mais qu'elle est, dans le cas des croyances perceptives au moins, partiellement « fonction » des expériences perceptives⁷¹³. Contrairement à ce que soutient le cohérentiste, le fait que nos croyances perceptives se conforment ou non à la réalité, qu'elles résultent de notre perception (effective) du monde, a une influence sur leur justification⁷¹⁴. Par ailleurs, une *même* croyance cohérente avec l'ensemble de nos autres croyances est susceptible dans certains contextes d'être ou non justifiée, ou encore d'être *plus* ou *moins* justifiée, selon la manière dont elle est acquise. Par exemple, la croyance que Pierre est présent à la soirée acquise sur la base d'un témoignage peut, dans certains contextes, être injustifiée, ou être moins justifiée que si cette croyance était acquise en voyant Pierre à la soirée, à supposer que le témoin n'est pas fiable ou qu'il y avait de sérieux doutes concernant la venue de Pierre. Le cohérentiste peut-il rendre compte de cette variation de la justification? On peut penser que non. En effet, si la thèse cohérentiste est correcte, la manière dont la croyance est acquise ne semble pas pouvoir jouer de rôle dans la justification épistémique. Par conséquent, le critère de cohérence n'est clairement pas suffisant pour rendre compte de la justification de nos croyances perceptives. Par ailleurs, le cohérentiste laisse ouverte la possibilité étrange qu'un individu puisse être justifié à croire que ses sens le « trompent » *de*

⁷¹² Pour cette objection, voir Sosa [1980, 169-170], celui-ci prenant comme exemple les croyances introspectives comme exemple.

⁷¹³ Greco [1999/2004].

⁷¹⁴ Sur ce point, voir notamment Pollock [1986, 1976-7].

manière systématique (à supposer que cette croyance soit cohérente avec le reste de ses croyances)⁷¹⁵. Certes, refuser de faire de la cohérence entre nos croyances l'unique critère de la justification ne nous empêche pas de reconnaître que cette cohérence peut avoir une influence sur la justification de nos croyances, sur celle des croyances perceptives en particulier. En effet, notre justification à croire p peut quelquefois être défaite si cette croyance est incohérente avec certaines autres de nos croyances (si par exemple nous croyons que le magicien a réellement coupé sa partenaire en deux tout en sachant que nous assistons à un spectacle de magie)⁷¹⁶. Inversement, la cohérence peut aussi, dans certains cas, nous justifier à avoir certaines croyances perceptives⁷¹⁷.

D'autre part, il est peu satisfaisant de proposer comme le fait le cohérentiste une définition purement négative pour la justification épistémique (*i.e.* comme non contradiction entre la croyance dont le statut épistémique est examiné et les autres croyances que nous avons). Il ne semble pas suffisant de ne pas avoir de croyances qui vont à l'encontre d'une croyance donnée (par exemple celle que l'état irakien possède des armes de destruction massive) pour que cette croyance soit justifiée. Lors même qu'aucune de nos croyances ne vient défaire la croyance en question, des raisons *positives* de croire sont aussi semble-t-il requises (qu'elles soient jugées bonnes ou mauvaises). Comme le dit Engel [2000a, 73], « il est raisonnable d'exiger à la fois des données positives et l'absence de données négatives ». Le même point vaut pour les croyances perceptives. Il ne suffit pas que notre croyance qu'il y a là un mur blanc ne soit pas contredite par nos autres croyances pour que cette croyance soit justifiée. Le fait de voir un mur blanc (voire qu'il y en a réellement un) constitue pour

⁷¹⁵ On pourrait tenter ici d'en tirer un argument contre le cohérentisme. Dans ce sens, Pollock [1971, 291] soutient que la reconnaissance de cas dans lesquels l'expérience perceptive ne nous met pas en contact avec le monde suppose que nous admettions que, dans *quelques* cas au moins, la perception ne nous « trompe » pas. Partant, il n'est tout simplement pas possible d'être justifié à croire que nos sens nous trompent de manière *systématique*. Le cohérentisme, en tant qu'il implique une telle possibilité, serait donc faux. L'objection est néanmoins discutable. Qu'il ne puisse pas exister d'*erreur systématique* est une chose, que nous ne puissions pas croire (*de manière justifiée*) que la perception nous met *systématiquement* dans l'*erreur* en est une autre. Ne pourrions-nous pas en effet invoquer comme Descartes certaines raisons *a priori* (l'argument du rêve ou celui du malin génie) afin d'être justifié à le croire ? Cependant, la croyance que « si je me trompe quelquefois alors je peux me tromper toujours » est problématique car si je peux croire que je me trompe quelquefois, c'est bien que je ne me trompe pas toujours !

⁷¹⁶ Si j'assiste au spectacle d'un magicien qui vient de séparer le corps de sa partenaire en deux à l'aide d'une épée, je ne suis certainement pas justifié à croire que le corps de sa partenaire est coupé en deux lors même que cela semble être le cas. Le fait que je crois que les personnes ne peuvent pas continuer à parler si leur corps est coupé en deux, ou tout simplement que je crois assister à un spectacle de magie, défont ma justification à croire ce qu'il me semble perceptivement être le cas.

⁷¹⁷ Par exemple, si je vois Pierre que je n'ai pas vu depuis longtemps, je peux être justifié à croire que c'est bien lui qui se trouve en face de moi même si son apparence physique a beaucoup changé, et cela notamment parce que je crois ce que Pierre m'avait dit au téléphone, à savoir qu'il attendrait à telle heure, à tel endroit, et qu'il serait vêtu de telle manière.

nous une raison positive de croire qu'un mur blanc nous fait face et nous justifie ainsi à le croire.

Le cohérentiste objectera ici que les expériences perceptives ne peuvent pas nous justifier à croire quoi que ce soit. Dans le modèle « intellectualiste » de la justification qu'adopte le cohérentiste, la perception n'a en effet aucun rôle à jouer dans la justification des croyances : son rôle serait purement causal⁷¹⁸. L'argument en faveur de ce modèle est le suivant :

- (1) Une croyance est justifiée si et seulement si elle est cohérente avec l'ensemble de nos autres croyances.
- (2) Seule une croyance peut justifier une autre croyance.
- (3) Les expériences perceptives ne sont pas des croyances.
- (4) Les expériences perceptives ne peuvent pas justifier les croyances.

Cependant, intuitivement cette conclusion n'est pas plausible. Le cohérentiste a certainement raison de rejeter l'idée fondationaliste selon laquelle il existerait des croyances infaillibles, indubitables, évidentes par elles-mêmes qui servent de support pour la justification des croyances non basiques. Néanmoins, on peut penser qu'il a par ailleurs tort de rejeter toute idée de justification non inférentielle, en particulier l'idée que les croyances perceptives sont justifiées non inférentiellement par les expériences perceptives. Autrement dit, la prémisse (2) de l'argument est discutable. Comme le dit Sosa [1980, 152-4], « l'anti-fondationalisme s'est largement égaré » et « [le] cohérentiste pousse son zèle anti-fondationaliste trop loin » s'il est vrai que les croyances notamment perceptives peuvent être justifiées de manière non inférentielle (*i.e.* sans que leur justification ne dépende d'une inférence à partir d'autres croyances). S'il existe une telle sorte de justification, le modèle purement intellectualiste de la justification qu'endosse le cohérentiste doit être rejeté.

Le cohérentiste se défendra en soulignant qu'on ne voit pas comment les expériences perceptives pourraient fournir des justifications (des raisons) pour les croyances⁷¹⁹. Pourquoi au juste les expériences perceptives ne pourraient-elles pas fournir des justifications pour les

⁷¹⁸ Le point est notamment souligné et endossé par Davidson [1986, 312-4].

⁷¹⁹ Sur ce point, voir Bonjour [1985] et sa critique des théories externalistes.

croyances ? Une première raison (sceptique) pourrait être que les expériences perceptives ne peuvent justifier les croyances que si on a démontré auparavant que les sens ne sont pas systématiquement trompeurs (ou que la croyance en leur fiabilité est justifiée). Or, puisque nous ne pouvons pas « sortir de nous-mêmes » pour vérifier qu'à nos expériences correspond bien quelque chose dans la réalité, nous ne sommes pas assurés de la fiabilité de nos sens. Partant, les expériences perceptives ne peuvent justifier nos croyances⁷²⁰. Cependant, un des problèmes de cet argument est qu'il s'appuie sur la thèse problématique de l'internalisme de l'accès. Un autre argument, cette fois plus plausible, qui est généralement avancé en faveur de l'impossibilité pour nos expériences de justifier nos croyances est que quelque chose de non propositionnel et de non conceptuel comme les expériences perceptives ne peut pas justifier les croyances, *i.e.* jouer le rôle de prémisses dans un argument inductif ou déductif⁷²¹. Seule une croyance, quelque chose de propositionnel et de conceptuel peut en justifier une autre, *i.e.* faire partie de « l'espace des raisons » pour reprendre l'expression de Sellars [1956]. Les expériences perceptives qui ne requièrent pas semble-t-il la possession et l'exercice de capacités conceptuelles ne font pas partie de « l'espace des raisons ». Partant, ces expériences ne peuvent pas justifier (de manière non inférentielle) les croyances perceptives⁷²².

Que répondre à cet argument ? De manière générale, on peut penser que lors même qu'on ne comprendrait pas comment les expériences perceptives peuvent justifier les croyances perceptives, on a néanmoins de bonnes raisons de penser qu'une telle relation de justification existe. L'accès cognitif que nous avons au monde passe en effet par les expériences perceptives, il serait donc étonnant que celles-ci ne jouent aucun rôle dans la justification épistémique. Comme le disent Conee and Feldman [2004, 40] : « Il semble évident que d'une manière ou d'une autre l'expérience contraint la croyance justifiée. Ce qui n'est pas clair, c'est l'exacte nature de cette contrainte »⁷²³. Par ailleurs, une manière de répondre à l'argument mentionné consiste à rejeter l'idée que les expériences perceptives

⁷²⁰ Pour cet argument, voir par exemple Davidson [1986, 311-2].

⁷²¹ L'argument est notamment soutenu par Sellars [1956] ; Bonjour [1985] ; Davidson [1986, 311]. Pour une discussion, voir par exemple Lyons [2008],

⁷²² Le cohérentiste pourrait ici adopter une stratégie radicalement différente. Il pourrait en effet admettre l'idée que la perception puisse justifier certaines de nos croyances en soutenant que la perception elle-même est une forme de croyance, thèse que nous avons déjà critiquée précédemment.

⁷²³ « it seems obvious that experience somehow constrains justified belief. What is not obvious is the exact nature of the constraint ».

ont un contenu non conceptuel⁷²⁴. Une autre consiste à rejeter l'idée selon laquelle *toutes* les raisons de croire, pour en être véritablement, doivent pouvoir servir de prémisses dans un argument. Cette dernière réponse est certainement plus modeste et moins discutable que la première. L'idée est alors que les expériences perceptives peuvent nous fournir des raisons de croire sans pour autant jouer le rôle de prémisses dont nous inférerions les croyances perceptives. A l'inverse, en adoptant le modèle circulaire et « intellectualiste » de la justification, le cohérentiste empêche justement toute épistémologie substantielle, *i.e.* qu'il rend impossible d'expliquer ce sur quoi la justification épistémique survient au final (une croyance n'étant alors justifiée qu'en vertu des relations de cohérence qu'elle entretient avec nos autres croyances, ces dernières étant elles aussi justifiées en vertu de telles relations de cohérence, *etc.*)⁷²⁵. Et, par ailleurs, le problème demeure aussi de savoir comment le cohérentiste échappe au scepticisme car si le fait que la plupart de nos croyances perceptives sont cohérentes avec le reste de nos autres croyances peut peut-être sauver leur légitimité, cela ne nous assure pas pour autant de leur vérité⁷²⁶.

Pour conclure, les croyances perceptives sont justifiées de manière non inférentielle (contre le cohérentisme) quoique cette justification soit défaisable (contre le foundationalisme radical). Cela s'accorde avec le principe plausible selon lequel les propriétés épistémiques, notamment la justification, surviennent sur les propriétés non épistémiques, sur les expériences perceptives par exemple⁷²⁷. Si la justification des croyances perceptives dépend des expériences perceptives (au sens où ces dernières nous fournissent des raisons de croire), cela n'exclut pas *a priori* qu'elle puisse aussi dépendre d'autres facteurs (par exemple des autres croyances que nous entretenons, notamment au sujet de la fiabilité de nos sens)⁷²⁸. Par ailleurs, l'idée d'une justification non inférentielle quoique défaisable des

⁷²⁴ Cette stratégie est notamment adoptée et développée par McDowell [1994] et Brewer [1999].

⁷²⁵ Voir Sosa [1980, 153] pour ce diagnostic.

⁷²⁶ Une réponse au problème sceptique est proposée par Davidson [1986, 314-319], ce dernier soutenant qu'une compréhension correcte du concept de *croyance* ne peut être atteinte que si la majorité de nos croyances sont présumées vraies. Nous laissons ici au lecteur le soin d'estimer la valeur d'un tel argument de type conceptuel contre le sceptique.

⁷²⁷ Ce principe est souligné notamment par Sosa [1991, 87], [2005, 167-168] ; Goldman [1986, 23] ; Lyons [2008]. Dans ce sens, Lyons [2008] développe l'argument en faveur de la thèse selon laquelle certaines croyances peuvent être justifiées par autre chose que des croyances. Dans ces grandes lignes, l'argument consiste à soutenir que : (i) certaines croyances reçoivent ultimement leur justification de quelque chose qui n'a pas, en lui-même, de justification (ii) partant la justification de certaines croyances ne vient pas des croyances justifiées (iii) or, les croyances injustifiées, quant à elles, ne confèrent pas de justification (iv) par conséquent, certaines croyances sont justifiées par autre chose que des croyances.

⁷²⁸ Voir plus loin section « La défaisabilité interne de la justification des croyances perceptives ».

croiances perceptives permet de mettre fin à la régression de la justification.

Comme on l'a vu, les défenseurs des théories internalistes (fondationalisme, cohérentisme) ne peuvent pas rendre compte de la justification des croyances perceptives, excepté s'ils peuvent modérer leur position sans la dénaturer. Certains tentent ainsi de maintenir une forme, quoique modérée, de « foundationalisme », voire proposent une conception mixte de la justification combinant certains aspects du foundationalisme et du cohérentisme⁷²⁹. Nous n'endossons aucune de ces théories. Nous envisagerons plutôt de développer la thèse de la justification non inférentielle des croyances perceptives dans le cadre d'une conception externaliste de la justification, à savoir le *fiabilisme*. Nous développerons et discuterons par après l'idée d'une justification *prima facie* des croyances perceptives.

4-4 UNE CONCEPTION EXTERNALISTE DE LA JUSTIFICATION DES CROYANCES PERCEPTIVES : LE FIABILISME

Dans une conception externaliste de la justification, le fait que nous soyons justifiés à entretenir certaines croyances ne dépend pas, ou pas uniquement, des états internes du sujet : le monde est susceptible de justifier, ou plutôt de garantir, nos croyances. Ainsi, et contrairement à ce qui se passe dans les conceptions internalistes de la justification, il n'est pas possible selon l'externaliste d'être absolument « justifié » à croire une proposition (ou d'en *être certain* dans le langage internaliste) si cette proposition est fautive. Il n'est pas en effet suffisant de croire perceptivement une certaine proposition sur la base d'une expérience perceptive pour que cette croyance soit justifiée, faut-il encore que le processus d'acquisition de cette croyance (ici la perception) et les circonstances dans lesquelles est acquise cette croyance soient fiables. Cette idée est soulignée par les théories dites « fiabilistes » de la justification. Le fiabilisme comprend la justification des croyances comme étant fonction, au moins en partie, de la vérité et partant de l'état du monde. Si tel est le cas, cela implique qu'elle nous échappe, au moins en partie. Le fiabilisme s'oppose ainsi doublement à la conception internaliste et déontologique de la justification, en particulier à

⁷²⁹ Dans ce sens, Haack [1999] parle de « fondhérentisme » (*foundherentism*), ce dernier faisant une place à l'expérience dans la justification sans accepter pour autant l'existence d'une classe de croyances qui auraient un statut épistémique privilégié.

la thèse évidentialiste selon laquelle une croyance n'est justifiée que si elle s'adapte aux données dont on dispose en faveur de (ou contre) la proposition crue⁷³⁰. Tout à l'inverse, dans la conception fiabiliste, la justification requiert la fiabilité du processus et des circonstances d'acquisition de la croyance⁷³¹. Un processus de formation de croyance est fiable s'il produit le plus souvent des croyances vraies⁷³². Notons par ailleurs que le fiabiliste part de l'idée que c'est un *fait* que certaines de nos croyances sont justifiées. En ce sens, l'épistémologie fiabiliste est *particulariste* : on soutient alors qu'il est possible de répondre à la question « Lesquelles de nos croyances sont justifiées ? » sans avoir à répondre au préalable à la question de savoir *sous quelles conditions* nos croyances sont justifiées⁷³³.

On objectera peut-être au fiabiliste que faire dépendre la justification de facteurs externes (comme la vérité) revient tout simplement à changer de sujet, à ne plus parler de « justification » des croyances, la notion de *justification* ne pouvant suppose-t-on être hors du contrôle des agents épistémiques⁷³⁴. L'idée qu'on puisse faire dépendre « la justification » d'un facteur *contingent* comme la fiabilité du processus d'acquisition de la croyance peut en effet avoir quelque chose d'inquiétant. De ce point de vue, on pourrait préférer parler de « garantie » (*warrant*) des croyances plutôt que de leur « justification » (Plantinga [1993, 43-46]). Certaines de nos croyances, comme les croyances perceptives, n'ont pas à être

⁷³⁰ L'évidentialisme implique en effet une forme d'internalisme de la justification comme le souligne Plantinga [1993, 96].

⁷³¹ Certes, il conviendrait ici de distinguer deux formes de « fiabilisme », la fiabilité pouvant être celle de l'indicateur ou celle de processus. La fiabilité de l'indicateur (comme celle d'un thermomètre) implique que l'indicateur en question entretient avec le monde un rapport nomologique (représentationnel), ce rapport pouvant être analogique ou digital. La fiabilité du processus de formation de la croyance, quant à elle, suppose un rapport entre les expériences (par exemple les expériences perceptives), les croyances et leur vérité. Sur ces deux sortes distinctes de fiabilisme, voir par exemple Goldman [1986, 43 sq.].

⁷³² Notons par ailleurs qu'une analyse contrefactuelle de la fiabilité est possible. Goldman [1976, 771] propose par exemple de dire que la perception est fiable si elle permet la production de croyances vraies (ou, au minimum, d'éviter les croyances fausses) dans le monde actuel et les mondes possibles pertinents.

⁷³³ A l'inverse, l'attitude qu'on pourrait appeler « méthodiste » consiste à considérer qu'on ne peut pas fournir des exemples acceptables de croyances justifiées si la question « Quelles sont les conditions de justification des croyances ? » n'est pas résolue. Le scepticisme concernant le statut épistémique de nos croyances et/ou le désir d'immuniser nos croyances des doutes sceptiques expliquent une telle attitude. En fait, en discutant quels sont les critères plausibles de la justification épistémique (le foundationalisme et le cohérentisme), nous avons en quelque sorte joué le jeu du méthodiste. Si on ne le fait pas (*i.e.* si on prend pour point de départ que certaines de nos croyances sont justifiées), on s'expose à l'objection qu'on présuppose ce qui est justement en question, à savoir l'existence de croyances justifiées. Pour une application à la connaissance de la distinction attitude méthodiste/particulariste, voir la fin de notre section « Une stratégie pragmatiste de réponse au défi sceptique ».

⁷³⁴ Les théories externalistes de la justification sont en effet étroitement liées au projet de « naturalisation de l'épistémologie », celui-ci visant à redéfinir les notions normatives de l'épistémologie, comme la justification, dans des termes purement descriptifs, par exemple en termes de processus neurophysiologiques. Sur le projet de naturalisation de l'épistémologie, voir plus loin « Connaissance perceptive et scepticisme (cartésien), Introduction ».

« justifiées », fondées. Parler de « justification » à leur propos, si on entend par là l'entreprise visant à s'assurer de leur légitimité, c'est tout simplement faire une erreur de catégorie⁷³⁵. On conservera néanmoins les termes de « justification » et de « croyances justifiées » pour rendre l'idée que certaines de nos croyances résultent d'un processus fiable (autrement dit qu'elles sont « garanties »), tout en précisant qu'elles sont justifiées « de manière externe ». Par ailleurs, dans un autre sens de « justifié », à savoir celui qui désigne le simple fait d'avoir des raisons de croire, on dira aussi que nos croyances perceptives sont « justifiées », les expériences perceptives jouant alors le rôle de raisons pour ces croyances.

La conception fiabiliste de la justification peut être développée de différentes manières⁷³⁶. Les thèses essentielles du fiabilisme sont néanmoins les suivantes :

(A) Une croyance peut être justifiée (de manière externe) sans que nous ayons à savoir, ou à croire de manière justifiée, qu'elle l'est⁷³⁷. Cela permet d'éviter l'internalisme de l'accès, *i.e.* de faire dépendre la justification ou garantie des croyances de ce que nous croyons de manière justifiée qu'elles le sont. Si on requiert de telles croyances de second ordre pour la justification, alors la définition de la justification devient circulaire (puisqu'elle fait intervenir la notion même de *justification*) et on est confronté à une régression à l'infini. Le processus *P2* produisant la croyance que le processus de formation de croyances *P1* est fiable doit lui-même être fiable, ce qui requiert un autre processus *P3* lui-même fiable générant la croyance que *P2* est fiable, *ad infinitum*⁷³⁸. On confond alors aussi deux niveaux distincts de justification, *croire de manière justifiée que p* et *croire qu'on est justifié à croire que p*⁷³⁹. On assimile alors à tort la justification des croyances à la justification comprise comme *activité* de justification⁷⁴⁰. Le fiabiliste peut être enclin à cette confusion s'il donne une version « internaliste » à sa position : la croyance de *S* ne serait alors justifiée ou garantie que si elle résulte d'un processus fiable d'acquisition des croyances et que,

⁷³⁵ Voir Pouivet [2006, 49-52] pour ce diagnostic.

⁷³⁶ Il y a par exemple la théorie purement causale d'Armstrong [1973] dans laquelle la notion de *justification* disparaît, la théorie « historique » de Goldman [1979], ou encore la théorie de la « fonction propre » défendue par Plantinga [1993] et reprise par Pouivet [2003], Bergmann [2006, chap. 5]. Par ailleurs, le fiabilisme peut ou non être compris de manière contrefactuelle. Pour une analyse fiabiliste de la connaissance en termes contrefactuels, voir par exemple Goldman [1976].

⁷³⁷ Voir Goldman [1979, 211, 216] ; Greco [2006, 9-10] pour une application à la connaissance.

⁷³⁸ Sur ce point, voir notamment : Goldman [1986, 61], Alston [1986b], Fumerton [1988, 450].

⁷³⁹ Alston [1991, 85] ; [1988, 285-291] ; Goldman [1986, 62].

⁷⁴⁰ Comme le souligne Alston [2005, 18], l'argument de la régression de la justification repose justement sur une telle assimilation.

de plus, *S* croit que le processus en question est fiable (et donc que sa croyance de premier ordre possède la propriété d'être justifiée). Cependant, cette dernière clause n'est pas en réalité requise pour la justification. Et en effet, les enfants ou encore les animaux de niveau inférieur sont manifestement susceptibles d'avoir des croyances justifiées (au moins on peut le supposer), et cela, lors même qu'ils ne sont pas capables d'avoir les croyances de second ordre en question⁷⁴¹.

(B) Le sujet n'a pas à avoir accès aux raisons qui le justifie à entretenir certaines croyances⁷⁴². Dans la conception fiabiliste, la justification ne consiste pas, ou pas nécessairement, à fournir des arguments ou à exhiber nos raisons de croire. En d'autres termes, la justification des croyances ne suppose pas selon le fiabiliste une entreprise de justification comme c'est le cas dans la conception déontologique. De ce point de vue, la notion de « garantie » des croyances peut en effet sembler préférable à celle de *justification*⁷⁴³.

(C) Le fait que certaines de nos croyances soient garanties n'exclut pas qu'elles puissent être erronées car un processus fiable n'a pas toujours à mener à la vérité pour que les croyances qui en résultent soient garanties⁷⁴⁴. Autrement dit, le fiabiliste est *faillibiliste* puisqu'il laisse ouverte la possibilité d'erreurs.

Ces trois points s'appliquent aux croyances perceptives. Une croyance perceptive peut être justifiée (ou garantie) sans que nous ayons à croire (de manière justifiée) qu'elle l'est. Par ailleurs, la justification des croyances perceptives ne présuppose pas que nous exhibions les raisons de nos croyances (en disant par exemple « J'en vois un » si quelqu'un nous demande « Qu'est-ce qui te justifie à croire qu'il y a bien un oiseau sur la branche ? »). Enfin, si nos croyances perceptives sont garanties (en tant qu'elles résultent d'un processus fiable, à savoir la perception), la possibilité que ces croyances soient erronées reste ouverte, ce qui peut être le cas si par exemple les conditions d'observation sont mauvaises, ou que nous percevons les choses autrement qu'elles ne sont en réalité (expériences « illusoires »). Le fiabilisme fournit donc un cadre approprié pour rendre compte du statut épistémique des

⁷⁴¹ Le point est notamment souligné par Goldman [1986, 62].

⁷⁴² Goldman [1979, 190].

⁷⁴³ Sur ce point, voir Pouivet [2003, 23].

⁷⁴⁴ Goldman [1979, 204].

croyanances perceptives. Néanmoins, plusieurs problèmes et objections sont envisageables.

Un premier problème concerne la *spécification* des types de processus causaux fiables pour la formation de la croyance : la séquence de processus causaux menant à la formation de telle croyance perceptive par exemple tombe non seulement sous la catégorie générale de « processus perceptif de formation de la croyance », ou encore sous celle de « processus visuel de formation de la croyance », mais aussi sous des catégories plus spécifiques comme celle de « vision d'un objet de nuit », ou celle de « vision dans telles ou telles circonstances » qui ne sont pas, ou pas forcément, des processus fiables de formation de la croyance. A quel niveau de généralité les types de processus causaux fiables doivent-ils être spécifiés ? A un niveau très général (par exemple « perception visuelle ») ou très étroit (comme « perception visuelle dans les circonstances C1, C2, etc. ») ? Le problème est que si les types de processus fiables d'acquisition des croyances sont spécifiés de manière trop générale (comme « processus perceptif de formation de la croyance ») alors le même processus pourra produire deux croyances dont l'une sera justifiée alors que l'autre ne le sera pas. Si, à l'inverse, ces processus sont spécifiés de manière trop étroite alors la fiabilité sera si parfaite que la possibilité qu'ils produisent de temps à autre des croyances erronées ne sera plus ouverte⁷⁴⁵. Par ailleurs, la notion de *fiabilité* requiert elle-même des éclaircissements. Sous quelles conditions dirons-nous qu'un processus de formation de croyance est fiable ? S'il a produit des croyances vraies *jusqu'à maintenant* ? S'il a mené et mènera dans le futur à des croyances vraies ? S'il mène à des croyances vraies dans les mondes possibles proches ou dans tous les mondes possibles ?

A supposer que le fiabiliste puisse fournir une réponse plausible aux questions qui viennent d'être soulevées, un autre problème est lié à l'existence de contre-exemples à une

⁷⁴⁵ Pouivet [2008, 183]. Sur ce problème, voir par exemple : Conee and Feldman [1998] ; Engel [2007, 49]. Une spécification étroite des processus fiables est suggérée par Goldman [1986, 49-51] et est développée plus avant par Alston [2005, 125 sq.]. Celle-ci repose sur plusieurs idées : (i) les types de processus fiables sont ceux qui caractérisent des *fonctions* (par exemple telle expérience perceptive, $E\phi$, produit telle croyance, $C\phi$, et ne pourrait pas produire un autre type de croyances) ; (ii) ces fonctions ne prennent en compte que les aspects de l'expérience perceptive qui jouent réellement un rôle causal dans la formation de la croyance pourvue d'un contenu déterminée, point que Alston [2005, 139] défend sous le nom de « réalisme psychologique ». Par exemple, même si la croyance qu'il y a en face de moi un érable *pourrait* être formée sur la base de la forme de ses feuilles, ou de leur couleur ou encore de la combinaison de ces deux indices, reste que ma croyance n'est *de fait* formée que d'une seule de ces manières (disons que j'identifie l'érable grâce à la forme de ses feuilles). Certains aspects de mon expérience visuelle ne jouent de fait aucun rôle dans la formation de ma croyance, voire ne sont tout simplement pas pertinents (par exemple le fait que l'arbre me semble faire telle taille).

analyse fiabiliste de la justification. On peut en effet envisager des cas de croyances causées par un processus fiable (*i.e.* menant la plupart du temps à des croyances vraies), mais dont on ne dirait pas qu'elles sont « justifiées » (comme c'est le cas des croyances acquises par clairvoyance, ou dans le cas dit de la lésion cérébrale⁷⁴⁶). D'autre part, il semble aussi exister des cas de croyances qu'on serait tenté de dire « justifiées » quoiqu'elles ne soient pas produites par un processus fiable (problème du « nouveau malin génie »)⁷⁴⁷. Si le premier type de cas semble montrer que la fiabilité du processus par lequel sont acquises les croyances n'est pas un critère suffisant pour la justification, le second quant à lui semble montrer que ce critère n'est pas même nécessaire, ou au minimum que le fiabiliste ne peut pas se passer d'une « clause internaliste ». Nous reviendrons plus loin sur ces problèmes.

Enfin, une autre objection au fiabilisme est liée au caractère apparemment non normatif de son analyse. En effet, avoir une croyance justifiée ne semble requérir chez le fiabiliste ni plus ni moins que la fiabilité du processus par lequel cette croyance est acquise : la « croyance justifiée » serait réductible à la « croyance bien formée ». Dans ces conditions, n'avons-nous pas évacué tout aspect *normatif* de la justification et occulté l'idée selon laquelle nous sommes *responsables* de nos croyances ? Le problème de la normativité et de la responsabilité que nous avons vis-à-vis de nos croyances sera aussi traité plus loin⁷⁴⁸.

Quoi qu'il en soit de ces difficultés, le fiabilisme permet de rendre compte du statut épistémique des croyances perceptives autrement qu'en adoptant une conception déontologique et internaliste de la justification épistémique, ce qui par ailleurs permet d'éviter les faiblesses des positions qui y sont attachées (le fondationalisme, au moins dans la version radicale de celui-ci et le cohérentisme). Certes, face aux profonds désaccords qui règnent en épistémologie, on peut être tenté de chercher à dépasser l'idée même de *justification* des croyances (ou encore celle d'*analyse de la connaissance*). Cela peut être fait d'au moins deux manières :

- *Épistémologie sociale* : Il est préférable que l'épistémologie s'intéresse à comment la justification et/ou la connaissance se constituent socialement plutôt qu'à

⁷⁴⁶ Voir plus loin la section « La défaisabilité interne de la justification des croyances perceptives ».

⁷⁴⁷ Voir la section « Le problème de la clause internaliste ».

⁷⁴⁸ Voir la section « Responsabilité épistémique et croyances normées ».

chercher à en faire l'analyse⁷⁴⁹.

- Antiréalisme de la justification : La *justification* n'existe pas si on entend par là une *propriété objective* que les *croiances* dites « justifiées » posséderaient⁷⁵⁰. Par conséquent, la recherche elle-même de conditions nécessaires et suffisantes pour la justification est « vaine » et « illusoire » (Alston [2005, 11]). Ce qui existe ce sont des *desiderata épistémiques*, *i.e.* certains aspects des croyances qui sont désirables d'un point de vue épistémique et qui ont une influence dans la manière dont nous les évaluons épistémiquement⁷⁵¹. Selon les contextes, certains *desiderata* ont plus d'importance que d'autres dans l'évaluation épistémique : ils sont plus « saillants ». Néanmoins, l'idée d'un « desideratum épistémique dominant » (*master epistemic desideratum*), telle que la « justification », doit être rejetée⁷⁵².

Contrairement à (B), (A) n'exclut pas, ou pas forcément, l'idée qu'on puisse rechercher des conditions nécessaires et suffisantes pour la justification ou la connaissance. L'épistémologie sociale n'implique pas non plus nécessairement d'endosser une forme ou une autre d'antiréalisme, par exemple la thèse *relativiste* selon laquelle la justification et/ou la connaissance n'existent pas parce que ce qui compte comme « croyances légitimes » ou comme « connaissances » varie selon le contexte social dans lequel on se place⁷⁵³.

⁷⁴⁹ La position est notamment défendue par Goldman [1999a]. L'épistémologie sociale selon Goldman [1999a, 127-8] s'intéresse plutôt à *comment nous en venons à saisir la vérité* (en faisant confiance aux témoignages des autres par exemple) qu'à celle de savoir si les croyances sont *justifiées*. Une variante de l'épistémologie sociale est défendue par Goldberg [2007, chap. 5] au sujet de la justification et la connaissance testimoniale sous la thèse de « l'anti-individualisme épistémique ». Selon cette position, « des propriétés épistémiques variées – en particulier les propriétés de *connaissance*, *garantie*, *justification*, et *rationalité* – sont attribuées sur la base de raisons enveloppant une référence inéliminable à des facteurs dans l'environnement social du sujet individuel » (Goldberg [2007, 135]).

⁷⁵⁰ Voir Alston [2005, 19]. Selon ce dernier, c'est là l'erreur de ceux qui recherchent des conditions nécessaires et suffisantes pour la justification qu'ils les comprennent en termes déontologiques, évidentialistes, fiabilistes, ou encore en termes de vertus intellectuelles. Selon Alston [2005, 25-27], une telle propriété n'existe pas. Le terme « justification » se comporterait comme les termes d'espèces naturelles (*l'or* par exemple) que l'on sait appliquer sans pour autant être forcément capable de formuler des conditions nécessaires et suffisantes pour leur application.

⁷⁵¹ Voir Alston [2005, 43] pour une liste des *desiderata* en question.

⁷⁵² Alston [2005, 49]. De manière générale, rechercher des *desiderata épistémiques* plutôt que des conditions nécessaires et suffisantes à la justification des croyances milite en faveur d'une nouvelle approche en épistémologie, approche qu'Alston [2005, 49] qualifie de « pluraliste ».

⁷⁵³ Tout en admettant que la connaissance doit être replacée et étudiée du point de vue du contexte social dans lequel elle apparaît, Goldman [1999a, 3-40] par exemple rejette toute forme de relativisme, en particulier l'abandon de l'idée de vérité objective. Une autre forme non relativiste d'« épistémologie sociale » est défendue par exemple par Pouivet [2005, 21 *sq.*] dans le cadre de l'épistémologie des vertus et

Néanmoins, l'idée d'une épistémologie sociale n'est pas sans difficultés. On s'inquiétera par exemple du caractère apparemment non normatif de celle-ci. En effet, s'agit-il pour l'épistémologie sociale de se contenter de fournir une *description* des différentes pratiques doxastiques dans les divers contextes sociaux où celles-ci apparaissent ?⁷⁵⁴ Par ailleurs, l'épistémologie sociale s'applique difficilement aux croyances perceptives. La justification des croyances perceptives n'est certainement pas dépendante du cadre social dans lequel ces croyances apparaissent comme la justification de certains autres types de croyances (scientifiques par exemple) peut l'être, même si les facteurs sociaux peuvent certainement avoir un rôle dans la justification des croyances perceptives⁷⁵⁵. Quant à la position antiréaliste (B), elle a certes l'avantage de souligner les diverses dimensions de l'évaluation épistémique, les *desiderata* épistémiques pouvant en effet varier selon les contextes⁷⁵⁶. Il est cependant quelque peu difficile de défendre une telle approche, pour ainsi dire « antijustificacionniste », en épistémologie. Qu'il existe par exemple des désaccords manifestes entre les épistémologues sur ce qui fait que nos croyances sont « justifiées » *n'implique pas ipso facto* que quelque chose comme la *justification* n'existe pas⁷⁵⁷. On se demandera par ailleurs qu'elle pourrait être l'objet de l'épistémologie si celle-ci ne s'occupe pas (ou ne doit pas s'occuper) de la « justification » des croyances⁷⁵⁸. Quoi qu'il en soit, à supposer que la thèse antiréaliste doive être adoptée, alors les thèses précédemment défendues pourraient être interprétées comme une manière de mettre l'accent sur le *desideratum* de la fiabilité du processus d'acquisition de la croyance pour la justification des croyances perceptives.

au sujet de la connaissance testimoniale.

⁷⁵⁴ Goldman [1999a, 110 et 246] rejette en fait l'idée que l'épistémologie sociale n'aurait pour seule tâche que de fournir un discours purement descriptif des pratiques sociales de formation de croyances vraies. Le discours est aussi selon lui normatif. Selon Goldman, une pratique doxastique peut par exemple être dite *bonne* si elle produit *en moyenne* un rapprochement de la vérité.

⁷⁵⁵ Voir plus loin la section « Responsabilité épistémique et croyances normées ».

⁷⁵⁶ De ce point de vue, l'existence de contre-exemples à une analyse de la justification (ou de la connaissance), ou encore les différentes manières d'évaluer épistémiquement un même cas, peuvent être considérées comme étant symptomatiques de l'existence de différents *desiderata* épistémiques.

⁷⁵⁷ Tout en admettant ce point, Alston ([2005, 22-3] ; [1993, 534-5]) fait remarquer que l'épistémologue a ici le choix. Au lieu de considérer que les désaccords entre les différentes conceptions de la justification portent sur une propriété qu'on appellerait « la justification », il peut en effet préférer considérer que ces désaccords sont *symptomatiques* de la présence de différents *desiderata épistémiques* dont il peut vouloir explorer la nature, la viabilité, les interrelations ainsi que l'importance.

⁷⁵⁸ Alston [1991] propose ainsi que l'épistémologie se concentre sur ce qu'il appelle nos « pratiques doxastiques » (*doxastic practices*), c'est-à-dire de manière très générale sur nos manières de former les croyances, plutôt que sur des « principes de justification » ou sur « l'adéquation des raisons de la croyance » (Alston [1991, 174]). Cette approche en épistémologie n'est pas en soi inacceptable. Néanmoins, on pourra légitimement hésiter à endosser la thèse « antijustificacionniste » qui, chez Alston [2005], y est associée.

De manière générale, le fiabiliste ne cherche pas à ériger certains critères de justification pour, par après, passer nos croyances perceptives au crible de la justification. En ce sens, l'entreprise de justification des croyances perceptives doit être rejetée. A l'inverse, dans l'épistémologie particulariste qu'adopte le fiabiliste, la justification ou garantie de nos croyances notamment perceptives est présumée : jusqu'à preuve du contraire, nos croyances perceptives sont garanties (ou justifiées de manière externe). Pour le dire autrement, les croyances perceptives sont *prima facie* justifiées (ou garanties).

4-5 LA JUSTIFICATION *PRIMA FACIE* DES CROYANCES PERCEPTIVES

On peut formuler l'idée de justification *prima facie* des croyances perceptives de la manière suivante :

Justification prima facie des croyances perceptives

*Une personne est justifiée prima facie à croire perceptivement p si et seulement si rien ne vient défaire cette justification, c'est-à-dire en l'absence de défaiseurs*⁷⁵⁹.

La formulation est vague, tout le problème consistant en effet à savoir quel type de facteurs est susceptible de défaire la justification. On peut caractériser la justification *prima facie* de la manière suivante.

Les raisons *prima facie* sont des raisons non conclusives. Si les raisons conclusives garantissent la vérité, les raisons non conclusives, quant à elles, ne garantissent que la justification. Parmi les raisons non conclusives, il y a les raisons *prima facie*. Ces dernières sont défaisables : certains facteurs sont en effet susceptibles de faire tomber la justification que ces raisons nous fournit en première instance à croire certaines propositions⁷⁶⁰. Un bon

⁷⁵⁹ Huemer propose quant à lui ce qu'il appelle le principe du « conservatisme phénoménal » (*phenomenal conservatism*) : « S'il semble à S que p, S a au moins une justification *prima facie* de croire p » (*If it seems to S as if P, then S thereby has at least prima facie justification for believing that P*) (Huemer [2001, 99]). Pour des défenses variées de la justification *prima facie* des croyances perceptives, voir par exemple : Pollock [1986 ; 36 sq.], [1971] ; Huemer [2001, 98 sq.] ; Plantinga [1993] ; Pryor [2000] ; Alston [1986, 12], [1991, 81-91] ; Bergmann [2006, chap 5-6] ; Peacocke [2004, 74-108].

⁷⁶⁰ Comme le dit Pollock [1971, 288] : « Une raison *prima-facie* est une raison qui part elle-même serait une bonne raison mais qui peut cesser de l'être quand de l'information supplémentaire est ajoutée. En d'autres termes, une raison *prima facie* est une raison logique non conclusive qui est défaisable ».

exemple de justification *prima facie* est celui du raisonnement par induction : nous sommes justifiés à passer des cas singuliers (des corbeaux noirs par exemple) au cas général (« Tous les corbeaux sont noirs ») pour autant qu'il n'existe pas de cas particulier (un corbeau blanc) qui nous inclinerait à ne pas le faire⁷⁶¹. Appliquée aux croyances perceptives, l'idée est alors que les expériences perceptives nous fournissent une justification immédiate à avoir certaines croyances quoique cette justification puisse tomber ultérieurement⁷⁶².

Nous n'avons pas pour les croyances qui sont *prima facie* justifiées de raisons *positives* de les entretenir, même si nous pouvons avoir des raisons de ne pas entretenir ces croyances. Par exemple, ma croyance qu'il y a quelque chose qui est vert devant moi est *prima facie* justifiée en l'absence de (bonnes) raisons de penser que ce n'est pas le cas qu'il y a quelque chose de vert devant moi. Si une telle raison se présentait, je ne serai plus justifié à avoir cette croyance. La justification *prima facie* fournit ainsi une définition *négative* de la justification. L'absence de raisons positives en faveur des croyances perceptives n'empêche pas ces croyances d'être justifiées quoique de manière défaisable. Comme Pryor [2000, 519] propose de le faire, on peut qualifier cette position de « dogmatique » car l'idée est alors que lorsqu'il nous semble que *p* (que nous avons par exemple certaines expériences perceptives), nous avons une justification *prima facie* à croire *p* qui ne repose sur et ne requiert aucune autre justification qui pourrait être citée en faveur de *p*⁷⁶³. En ce sens, si les expériences perceptives nous fournissent une justification à croire *p*, elles ne constituent pas des « données » (*evidences*) en faveur de *p* au sens où nous devrions avoir conscience réflexivement de ces expériences pour être justifié à croire *p*. Le simple fait d'*avoir* ces expériences suffit. Cela s'accorde avec la perspective fiabiliste défendue précédemment. La

⁷⁶¹ Evidemment, il serait aussi possible de décider que l'animal qui a toutes les apparences d'un corbeau quoiqu'il soit blanc n'est pas un corbeau. La réponse adoptée dépendra, en partie au moins, de ce qu'on tiendra pour fondamental dans la spécification de la nature des corbeaux.

⁷⁶² L'idée que certaines croyances sont *prima facie* justifiées peut encore s'appliquer à d'autres types de croyances, par exemple aux croyances testimoniales. Pour cette application, voir notamment Engel [2007, 72 sq.]; Pouivet [2003, 91]; Burge [1993, 467]; Goldman [1999a, 364-7]; Goldberg [2007, 144 sq.]. En s'appuyant sur le principe reidien de crédulité (cf. Reid [1764, chap. 6, sect. 24, 194]), Burge [1993, 467] propose le « principe d'acceptation » (*acceptance principle*) pour les croyances testimoniales : « Une personne est autorisée à accepter quelque chose comme vrai qui lui est présenté comme vrai et qui lui est intelligible à moins qu'il n'y ait des raisons plus fortes de ne pas le faire ». Les croyances religieuses pourraient elles aussi être considérées comme *prima facie* justifiées.

⁷⁶³ Selon Pryor [2000, 519], la position dogmatiste est compatible avec l'idée que la conscience que nous avons de nos expériences est susceptible de fournir une justification additionnelle à la croyance que *p*. Cette position rejette néanmoins l'idée que *toute* justification requerrait cette sorte de justification. Notons par ailleurs qu'on peut défendre, comme le fait Pryor, une stratégie dogmatiste pour répondre au sceptique lorsque celui-ci doute de la possibilité de la *connaissance*. On soutient alors que nous sommes capables de *savoir* (ou de *connaître*) certaines propositions sans les prouver. Sur ce point, voir plus loin la section « La stratégie néo-mooréenne et le principe de sécurité ».

justification des croyances des croyances perceptives ne requiert pas que nous soyons capables de fournir des raisons de croire au sein d'une entreprise de remise en cause et de légitimation des croyances, cette entreprise supposant que ces raisons nous soient accessibles. Au contraire, notre droit de croire s'appuie sur la fiabilité du processus par lequel sont acquises ces croyances et sur celle des conditions dans lesquelles elles sont formées. A première vue, l'absence de raisons positives de croire semble effacer le rôle des expériences perceptives dans la justification des croyances perceptives. Mais, il n'en est rien. Les expériences perceptives nous fournissent effectivement des raisons de croire, simplement ces raisons ne sont pas des raisons *positives*, au sens où il faudrait y avoir accès et, pour ainsi dire, les exhiber pour être justifié à croire quoi que ce soit. Comme le dit Burge [1996, 93], « nous sommes autorisés à avoir certaines croyances perceptives ou à faire certaines inférences logiques quand bien même nous n'avons pas de raisons ou de justifications pour celles-ci », l'absence de *raisons* étant ici à comprendre au sens d'absence de raisons *positives* de croire. De même que la présomption d'innocence implique que l'avocat n'a pas à fournir la preuve de l'innocence de son client (même s'il peut le faire), de même les croyances perceptives sont justifiées sans que nous ayons à fournir des raisons en leur faveur⁷⁶⁴. Par exemple, Pierre peut croire de manière justifiée qu'il y a un arbre devant lui sans avoir à mentionner que c'est ce qui lui semble visuellement être le cas, quoiqu'il soit encore vrai qu'il pourrait très bien le faire si sa croyance venait à être remise en cause.

Admettre la justification *prima facie* des croyances perceptives, c'est admettre plusieurs points, notamment les suivants. Premièrement, le non volontarisme doxastique. L'idée selon laquelle les croyances perceptives sont *prima facie* justifiées est en effet en rupture avec la conception déontologique de la justification. Dans cette dernière, nos croyances ne sont pas considérées comme légitimes tant que nous n'avons pas fourni la preuve de leur légitimité. A l'inverse, les croyances justifiées *prima facie* sont présumées innocentes (légitimes) jusqu'à preuve du contraire⁷⁶⁵. Autrement dit, nous sommes justifiés *en première instance* à avoir ces croyances et à ne pas remettre en cause leur légitimité aussi longtemps que nous n'avons pas de (bonnes) raisons de le faire. Leur justification ne suppose

⁷⁶⁴ J'emprunte l'exemple de la présomption d'innocence à Huemer [2000, 100].

⁷⁶⁵ On peut faire ici un parallèle avec les croyances religieuses. Dans une conception déontologique de la justification, les croyances religieuses sont remises en cause et considérées comme étant illégitimes tant que nous n'avons pas prouvé leur légitimité. A l'inverse, dans une conception non déontologique, les croyances religieuses (ou le croyant) sont *présumées* innocentes. Voir Pouivet [2003, 45-46]. Une conception similaire pourrait encore être défendue au sujet des croyances testimoniales.

donc pas comme préalable que nous les ayons examinées afin de voir si nous avons le droit ou non de les entretenir. Comme le dit Huemer [2001, 100] : « les apparences sont présumées vraies jusqu'à ce qu'elles soient prouvées fausses » (*The appearances are presumed true, until proven false*). On pourrait appeler cela la « stratégie du bunker »⁷⁶⁶. Notons par ailleurs que le rejet de la conception déontologique permet d'éviter la thèse du volontarisme doxastique. La justification *prima facie* des croyances perceptives ne requiert pas en effet de nous que nous ayons un contrôle volontaire sur ces croyances.

Par ailleurs, la justification *prima facie* fournit une conception externaliste de la justification, et cela en deux sens au moins :

(1) Le sujet n'a pas à former une croyance de second ordre portant sur la fiabilité de la perception pour que sa croyance perceptive soit *prima facie* justifiée⁷⁶⁷. La justification *prima facie* des croyances perceptives suppose bien qu'il y ait des conditions à la justification (par exemple nos sens fonctionnent correctement, ou le processus de formation de la croyance est un processus fiable). Cependant, nous n'avons pas à croire que ces conditions sont remplies pour être justifié *prima facie* à entretenir les croyances perceptives. Comme le dit Engel :

« Pour un tenant de la justification *prima facie* ou de l'autorisation épistémique perceptive, nous avons une justification *directe*, non inférentielle, bien que défaisable, de la vérité de notre jugement perceptif. Si je suis en mesure d'être justifié directement à avoir une croyance perceptive - par exemple que cet objet est rond, ou que je fais face à une main - je n'ai pas besoin d'avoir une croyance antécédente du fait que mes yeux fonctionnent bien, ou que je ne suis pas victime d'une illusion. Cette justification ne repose pas sur des prémisses supplémentaires sur mes perceptions, quant à leur fiabilité, leur sensibilité ou leur sûreté, etc. Il y a des

⁷⁶⁶ Nous remercions ici R. Pouivet qui nous a suggéré cette métaphore.

⁷⁶⁷ Dans ce sens, Dretske distingue l'*autorisation de croire* (*entitlement to believe*) de la *justification*. La justification à croire est alors entendue par Dretske [2000b, 592] dans le sens étroit suivant : *S* est justifié à croire *p* si et seulement si *S* possède des raisons (sous forme d'autres croyances) en faveur de *p*. Et, selon Dretske, on peut être *autorisé à croire p* lors même qu'on n'a pas de *justification* pour cette croyance. Autrement dit, il y a des autorisations de croire qui ne reposent pas sur une inférence à partir d'autres croyances, position que Dretske [2000b, 591] qualifie d'externaliste. La thèse de Dretske est similaire à la nôtre à cette différence près que nous n'entendons pas le terme « justification » dans le sens étroit que propose Dretske.

conditions qui peuvent menacer ces expériences et conduire à les abandonner, mais ce n'est pas des conditions qu'il faut remplir pour être justifié en première instance » (Engel [2007, 193])⁷⁶⁸.

Cela permet d'envisager que la justification primitive que nous avons à croire ce qui nous semble perceptivement être le cas constitue pour nous une norme *a priori* au sens où cette norme ne dépend pas de considérations empiriques (sous forme de perceptions ou de croyances) que nous aurions faites au sujet de la fiabilité du processus par lequel nos croyances perceptives sont acquises⁷⁶⁹. Dans le même sens, on peut souligner que la justification *prima facie* des croyances perceptives s'accompagne d'une confiance *primitive* que nous manifestons à l'égard de nos sens.

(2) La justification *prima facie* milite aussi en faveur de l'externalisme de la justification au sens où il n'est pas nécessaire que le sujet ait accès aux raisons (ici aux expériences perceptives) de ses croyances pour que ces dernières soient justifiées. De ce point de vue, les expériences perceptives peuvent être conçues comme des « raisons implicites » de croire⁷⁷⁰. Nous ne sommes pas toujours capables par exemple de fournir les raisons qui nous font croire que c'est là notre ami que nous n'avons pas vu depuis vingt ans. Certains indices perceptibles, comme la forme de son nez, peuvent nous le faire croire lors même que nous ne croyons pas consciemment *que de tels indices sont présents*. De même, on peut croire qu'il y a là un chat pour la raison que l'animal nous paraît comme ceci ou comme cela (*i.e.* sur la base de *comment l'animal nous semble lorsque nous le voyons*) sans pourtant croire explicitement que l'animal nous faisant face nous semble visuellement avoir toutes les apparences d'un chat.

D'autre part, l'idée que nos croyances perceptives sont *prima facie justifiées* est

⁷⁶⁸ Et, plus loin : « Typiquement, dans le témoignage ou la perception, nous avons une autorisation épistémique, mais nous n'avons pas accès aux conditions qui nous autorisent à faire ces jugements. Elles nous échappent même la plupart du temps » (Engel [2007, 200]).

⁷⁶⁹ Pour une défense de l'idée que la justification *prima facie* est *a priori*, voir par exemple Burge [1993] ; Engel [2007, 168-170], ceux-ci l'appliquant à la justification des croyances testimoniales. Dire par exemple que la justification (ou l'autorisation) *prima facie* que nous avons à croire ce que les autres nous disent est pour nous une norme *a priori* signifie que nous n'avons pas à vérifier la fiabilité du témoin (ou du témoignage) afin d'être justifié à croire ce qu'il nous dit. Certes, comme le fait remarquer Engel [2007, 172], cela n'exclut pas que bien souvent nous disposions de données en faveur ou contre la fiabilité de la source (le témoignage, le témoin) par laquelle nous acquérons les croyances testimoniales. À tort ou à raison, on peut voir ici une manière de maintenir une forme, quoique très modérée, d'*évidentialisme* concernant la justification.

⁷⁷⁰ Sur cette idée, voir notamment Pollock [1974, 60 sq.].

susceptible de fournir une réponse au scepticisme de la justification. Une manière, parmi d'autres, de remettre en cause la légitimité de nos croyances perceptives consiste à mettre en avant des possibilités inéliminables d'erreurs, ces possibilités venant remettre en cause la fiabilité du processus perceptif par lequel ces croyances sont acquises⁷⁷¹. Après tout, la possibilité que nous soyons constamment en train de rêver, ou trompés par un malin génie reste ouverte (Descartes [1641]). Ou, pour reprendre l'exemple de Putnam [1981], qu'est-ce qui nous assure que nous ne sommes pas en réalité des cerveaux dans des cuves stimulés cérébralement par des savants fous de telle sorte que nous aurions les mêmes expériences perceptives que nous avons actuellement quoiqu'elles ne renverraient alors à rien à l'extérieur de nous ? De telles possibilités, si elles ne sont pas éliminées, ne viennent-elles pas ébranler notre droit de croire ce que les sens nous présentent comme étant le cas ? Il existe certainement plusieurs bonnes manières de répondre à cette forme de scepticisme. On pourrait en effet répondre que même si la garantie des croyances perceptives suppose la fiabilité de la perception, et partant que nous ne sommes pas dans un de ces scénarios sceptiques, nous n'avons pas néanmoins à en fournir la preuve pour être *prima facie* justifié à avoir les croyances perceptives que nous avons. On pourrait aussi remettre en cause la légitimité même des doutes sceptiques ainsi que la conception internaliste des expériences perceptives que les hypothèses sceptiques véhiculent (les expériences perceptives étant alors conçues comme étant parfaitement distinctes de la réalité externe qui les causent)⁷⁷². Néanmoins, on se contentera ici de souligner qu'il ne suffit pas d'avoir des raisons *quelles qu'elles soient* pour que notre justification à croire nos sens soit défaite. Pour qu'elle le soit véritablement, ces raisons doivent être de *bonnes* raisons. Or, on peut considérer que les hypothèses sceptiques traditionnellement avancées contre l'idée que nous sommes justifiées à croire nos sens ne fournissent pas de *bonnes* raisons de penser que nos croyances perceptives ne sont pas justifiées. Autrement dit, même s'il existe des défaiseurs de la justification des croyances perceptives (*i.e.* des raisons de douter de la légitimité de ces dernières), on peut cependant penser que les hypothèses sceptiques n'en font pas partie⁷⁷³.

⁷⁷¹ Une autre forme de scepticisme (à savoir de type humien) consiste à demander pour la justification des croyances perceptives une preuve non circulaire de la fiabilité des sens, une telle preuve ne pouvant manifestement pas être fournie. Voir *supra*. section « Circularité épistémique et confiance ».

⁷⁷² Pour un développement et une application de ces réponses au problème sceptique de la possibilité de la *connaissance*, voir plus loin les sections « La stratégie néo-mooréenne et le principe de sécurité » et « Une stratégie pragmatiste de réponse au défi sceptique ».

⁷⁷³ Ce point est notamment soutenu par Pryor [2000, 534], Locke [1967, 226] et Huemer [2001, 191]. Comme le souligne ce dernier, un défaiseur doit être supporté par des données pour être plausible, ce qui n'est justement pas le cas des hypothèses sceptiques. Huemer en conclut que la croyance que nous avons deux

En effet, on peut identifier ces défaiseurs avec ce qui constituent *ordinairement* des raisons sérieuses de douter de la légitimité de nos croyances⁷⁷⁴. Or, les hypothèses avancées par le sceptique n'ont rien d'ordinaire.

Il existe plusieurs versions de la justification *prima facie*. Certains la combinent avec une forme modérée du foundationalisme dans laquelle les croyances perceptives *prima facie* justifiées constituent des croyances de base (non inférentiellement justifiées)⁷⁷⁵. Cependant, une combinaison de la justification *prima facie* avec le fiabilisme est envisageable et est endossée ici en vertu du cadre fiabiliste défendu précédemment⁷⁷⁶. On ne voit pas par ailleurs comment on pourrait en venir à défendre la thèse de la justification *prima facie* des croyances perceptives si la fiabilité du processus d'acquisition de la croyance perceptive n'était pas présupposée⁷⁷⁷. D'autre part, l'idée d'une justification *prima facie* est souvent exprimée en termes adverbialistes, que la théorie adverbiale de la perception soit ou non endossée⁷⁷⁸. Le fait d'apparaître d'une certaine manière (*way of appearing*) constituerait une raison *prima facie* de croire telle ou telle proposition. D'autres préfèrent combiner la justification *prima facie* à une conception représentationnaliste de l'expérience⁷⁷⁹. De manière générale, on peut faire reposer le droit de croire que nous avons l'expérience perceptive sur

mains par exemple est justifiée et que, par conséquent, les hypothèses sceptiques sont, quant à elles, « présumées fausses ». Comme le fait remarquer Pryor [2000, 534] par ailleurs, dire que les hypothèses sceptiques ne sont pas des défaiseurs de la justification des croyances perceptives ne fait pas disparaître pour autant la possibilité même de douter que *ces croyances sont prima facie justifiées*. Le sceptique pourrait en effet ne plus chercher à défaire la justification de nos croyances en invoquant telle ou telle hypothèse inéliminable, mais plutôt tenter de remettre en cause l'idée même que certaines de nos croyances puissent être *prima facie* justifiées. Et, de ce point de vue, l'impression que nous avons que certaines de nos croyances sont *prima facie* justifiées serait illusoire.

⁷⁷⁴ Voir Pryor [2000, 534]. Le point est aussi souligné par Goldman [1976, 778] qui l'applique à la *connaissance* perceptive.

⁷⁷⁵ Cette position est défendue en particulier par Huemer [2001], Plantinga [1993, 183-5]. Précisons néanmoins que même dans cette version la justification *prima facie* des croyances perceptives n'est pas assimilable à l'idée que ces croyances sont « manifestes », « évidentes par elles-mêmes », thèse notamment défendue par Chisholm [1981, 85-97].

⁷⁷⁶ Pour des versions fiabilistes de la justification *prima facie*, voir par exemple Alston [1986, 12], Pouivet [2003, 91]. Certains soutiennent que la justification *prima facie* est incompatible avec le fiabilisme soit qu'on considère que ce dernier ne peut éviter l'internalisme de l'accès (*i.e.* requérir pour la justification la formation d'une croyance de second ordre sur la fiabilité de processus d'acquisition de la croyance), soit qu'on considère que le fiabilisme exclut complètement l'idée qu'il puisse y avoir des *raisons* de croire, la justification n'étant alors censée reposer que sur la fiabilité du processus d'acquisition de la croyance. Pour ce diagnostic, voir par exemple Huemer [2001], Markie [2005, 347 et 351]. Néanmoins, une telle interprétation du fiabilisme n'est pas obligatoire. Tout du moins, ce n'est pas celle préconisée ici.

⁷⁷⁷ Ce point est souligné par Goldberg [2007, 148-9].

⁷⁷⁸ Voir par exemple : Plantinga [1993, 91 *sq.*], Huemer [2001], Pollock [1971]. Quoiqu'il ait recours au langage adverbialiste pour formuler la justification *prima facie* des croyances perceptives, Pollock [1971, note 4, 289] précise que l'usage qu'il en fait est ontologiquement neutre.

⁷⁷⁹ C'est le cas par exemple de Pryor [2000, 519], [2004, 356].

la *phénoménologie* de cette dernière : de ce que dans la perception les choses nous *semblent* comme ceci ou comme cela viendrait que nous sommes justifiés *prima facie* à croire une certaine proposition en ayant cette expérience (même si l'erreur reste néanmoins toujours possible)⁷⁸⁰. Certes, le problème se pose de savoir ce qui dans la phénoménologie de l'expérience perceptive est source de justification. Un défenseur du représentationalisme (intentionalisme) de la perception répondra que la justification *prima facie* des croyances perceptives vient de ce que l'expérience perceptive a un contenu représentationnel et qu'on ne voit pas comment sans cela elle pourrait nous justifier *prima facie* à croire quoi que ce soit, la seule phénoménologie de l'expérience perceptive ne semblant pas en effet suffire à la justification⁷⁸¹. Néanmoins si, comme nous l'avons soutenu avec le disjonctiviste (métaphysique) de la perception, la phénoménologie de l'expérience perceptive (comment les choses nous semblent dans la perception) est constituée par les objets ou les états du monde, alors la justification *prima facie* conférée en première instance par l'expérience perceptive ne vient pas de ce qu'elle nous représenterait le monde d'une certaine manière, mais plutôt du monde lui-même qui en est un constituant fondamental.

Pour résumer, la justification des croyances perceptives suppose, on l'a vu, la fiabilité du processus perceptif par lequel ces croyances sont acquises. Dans cette conception non déontologique et externaliste (plus précisément fiabiliste) de la justification, les croyances perceptives peuvent être tenues pour *prima facie* justifiées (garanties) : nous sommes justifiées en première instance à les avoir bien que cette justification peut être défaite. Notons que dans certains cas au moins, la perception ne semble pas seulement être source de justification. Elle peut de plus semble-t-il nous permettre de *savoir* certaines propositions au sujet de notre environnement : certaines de nos croyances justifiées peuvent (semble-t-il) constituer des *connaissances*⁷⁸². Certes, défendre cette thèse suppose de répondre aux critiques sceptiques lorsque celles-ci remettent en cause la possibilité même pour nous de *connaître* quoi que ce soit⁷⁸³. Néanmoins, le fiabilisme *cum* justification *prima facie* que nous venons de défendre au sujet des croyances perceptives est aussi confronté à certaines objections sérieuses vers lesquelles nous nous tournons désormais.

⁷⁸⁰ Pryor [2000, 536].

⁷⁸¹ Pour cette position, voir notamment Pryor [2004, 357] ; Engel [2007, 197].

⁷⁸² Cette thèse est notamment endossée par Pryor [2000, 520].

⁷⁸³ Voir la section « Connaissance perceptive et scepticisme (cartésien) ».

4-6 L'OBJECTION ÉVIDENTIALISTE

La justification des croyances ne suppose-t-elle pas que nous les *basions* sur les données dont nous disposons en faveur des propositions crues ? En particulier, la justification des croyances perceptives ne supposent-elles pas que nous basions celles-ci sur les expériences qui les justifient et/ou sur les données indiquant que ces expériences sont appropriées (comme la fiabilité du processus d'acquisition de la croyance, ou encore la normalité des conditions d'observation) ? Selon la thèse évidentialiste, la justification épistémique d'une croyance entretenue à t par un sujet dépend des données (*evidences*) dont dispose ce sujet à t ⁷⁸⁴. Ces données sont supposées être internes au sens où elles surviennent uniquement sur les états mentaux du sujet⁷⁸⁵. L'évidentialisme suppose donc une conception internaliste de la justification, plus précisément le *mentalisme* de la justification qu'on peut définir de la manière suivante :

Mentalisme de la justification (ou *internalisme de la justification comme survenance de la justification sur les états internes de S*)

« Le statut justificatif des attitudes doxastiques d'une personne survient fortement sur les états occurrents et dispositionnels de la personne » (Conee and Feldman [2004, 56]).

Ainsi, l'évidentialisme s'oppose au fiabilisme, ce dernier endossant la conception externaliste de la justification selon laquelle la justification épistémique ne survient pas, ou pas uniquement, sur des facteurs internes au sujet (sur les données dont il dispose en faveur ou contre p par exemple). On peut énoncer la thèse évidentialiste de la manière suivante :

⁷⁸⁴ Comme le disent Conee and Feldman [2004, 2] : « La justification épistémique de la croyance est fonction des données ».

⁷⁸⁵ Cette conception internaliste des données est discutable. Comme le souligne Engel [2007, 112-115], si on veut défendre l'évidentialisme alors mieux vaut endosser la version externaliste de cette position. En effet, cela permet de rendre compte de l'idée qu'on peut posséder une donnée sans savoir qu'on la possède. Selon la version externaliste de l'évidentialisme, les données dont dispose le sujet ne surviennent pas, ou pas uniquement, sur les états internes de celui-ci : deux individus psychologiquement identiques (*i.e.* de manière « interne ») placés dans des environnements différents peuvent ne pas avoir les mêmes données, ce point étant contesté dans la version internaliste de l'évidentialisme. Pour l'évidentialiste « externaliste », deux individus auxquels il semble perceptivement qu'il y a devant eux un mur rouge n'ont pas les mêmes données si l'un se trouve dans un environnement où il y a devant lui réellement un mur rouge et que l'autre ne se trouve en réalité qu'en face d'un mur blanc éclairé par une lumière rouge. De ce point de vue, le sujet peut posséder une donnée en faveur de p , disons une expérience véridique de mur rouge, sans savoir qu'il la possède. Par exemple, il pourrait avoir de bonnes raisons de penser que le mur est un mur blanc éclairé par une lumière rouge quoiqu'en réalité ce ne soit pas le cas.

Evidentialisme de la justification

« Une attitude doxastique D envers une proposition p est justifiée épistémiquement pour S à t si et seulement si avoir [l'attitude] D envers p s'adapte aux données que S a à t » (Conee and Feldman [2004, 83]).

Autrement dit, pour être justifié à croire, S devrait proportionner sa croyance aux données dont il dispose. Appliquée au cas des croyances perceptives, la thèse évidentialiste peut signifier qu'une croyance perceptive entretenue par S à t est justifiée si et seulement si cette croyance s'adapte à l'expérience perceptive que S a à t . Les expériences perceptives constitueraient ainsi des raisons *positives* de croire. De ce point de vue, accepter la conception évidentialiste de la justification implique de rejeter l'idée que les croyances perceptives sont *prima facie* justifiées⁷⁸⁶. Comme nous l'avons soutenu, les croyances perceptives sont justifiées en première instance aussi longtemps que rien ne vient défaire cette justification. Or, cette définition purement négative de justification exclut en effet que nous ayons à *baser* (ou *fondées*) ces croyances sur les expériences perceptives, ou encore sur les données dont nous disposons en faveur de la fiabilité des sens, pour être justifié à les avoir,⁷⁸⁷. Par ailleurs, la thèse évidentialiste n'est pas elle-même sans problèmes.

Un premier problème consiste à éclaircir la notion de « donnée » (*evidence*) et à préciser ce qui est susceptible d'en être. Les *données* peuvent être définies comme ce qui, pour une personne, constitue un indicateur de la valeur de vérité de la proposition crue⁷⁸⁸. Au minimum, les « données » dont une personne dispose peuvent inclure ses croyances ainsi que ses expériences, notamment ses expériences perceptives⁷⁸⁹. Un autre problème pour la thèse évidentialiste est que nous n'avons pas toujours accès aux raisons pour lesquelles nous avons les croyances que nous avons, le point étant manifeste dans le cas des croyances testimoniales⁷⁹⁰. Par ailleurs, comme l'ont souligné Kornblith [1980, 601-2] et Goldman

⁷⁸⁶ Voir Conee and Feldman [2004, 15, note 8], [2004, 105] pour ce rejet. Précisons que les auteurs rejettent en particulier la version non fiabiliste de la justification *prima facie* proposée par Huemer [2001].

⁷⁸⁷ Par analogie, une conception évidentialiste de la justification des croyances testimoniales pourrait consister à soutenir que la croyance de S que p basée sur le témoignage de Z , est justifiée si et seulement si S possède des évidences en faveur de la fiabilité du témoignage de Z . De manière générale, on parle alors de la thèse « réductionniste » de la justification des croyances testimoniales, cette thèse étant très discutable.

⁷⁸⁸ Conee and Feldman [2004, 15]. Ces derniers qualifient cela de « seeming evidentialism ».

⁷⁸⁹ Voir Conee and Feldman [2004, note 2, 84].

⁷⁹⁰ Par exemple, l'ayant lu dans le New York Times, Peter croit que manger des brocolis est bon pour la santé et il continue à le croire lors même qu'il ne se souvient plus de l'avoir lu dans le journal. Sa croyance n'en reste alors pas moins justifiée (l'exemple est d'Alston [2005, 57]). Pour un exemple similaire : Swinburne [1981,

[1979], une personne peut avoir une bonne raison de croire p , croire p , mais ne pas *utiliser* cette raison pour former la croyance que p . Elle pourrait croire que p pour une autre raison, parce que le son de la phrase exprimant la croyance que p lui plaît par exemple. L'objection ici consiste à faire remarquer non pas que posséder une donnée en faveur de p n'est pas une condition nécessaire à la justification, mais que ce n'en est pas même une condition suffisante. Il n'est pas suffisant que quelqu'un possède une donnée en faveur de p pour être justifié à croire p , faut-il encore qu'il *utilise* cette donnée pour croire p ⁷⁹¹. Un autre problème de la thèse évidentialiste est que si la justification vient de ce que la croyance s'adapte aux données dont une personne dispose, cette personne pourrait être justifiée à croire une certaine proposition lors même qu'elle n'aurait fait aucun effort pour acquérir les données probantes en faveur de la proposition crue. Autrement dit, la conception évidentialiste de la justification ne rendrait pas compte du fait que, dans certains cas au moins, la justification épistémique semble liée aux notions d'enquête, de recherche de la vérité⁷⁹². Par ailleurs, l'évidentialisme endosse une conception déontologique de la justification (celle-ci renvoyant à l'idée de devoirs épistémiques) : nous *devrions* adapter, proportionner, nos croyances perceptives aux données dont nous disposons pour être justifié à les avoir. Par exemple, quelqu'un qui aurait des données perceptives écrasantes en faveur de la proposition que la lumière est éteinte *devrait* croire qu'elle l'est⁷⁹³. Nous avons déjà précédemment critiqué la conception déontologique de la justification. Cette conception implique semble-t-il l'internalisme réflexif (l'accès à ce qui justifie nos croyances pour être justifié à croire) ainsi que le volontarisme doxastique, *i.e.* ici l'idée selon laquelle nous pourrions volontairement décider de croire en fonction des données dont nous disposons. Or, l'internalisme de l'accès est faux : des raisons peuvent nous justifier à croire que p sans que nous ayons à savoir, ou à

21].

⁷⁹¹ Afin d'éviter ce problème, on peut être tenté de soutenir comme Conee and Feldman [2004, 93] que les croyances, pour être véritablement justifiées, doivent être « bien-fondées » (*well-founded*) sur les données accessibles aux agents doxastiques. Pour qu'une croyance soit bien-fondée, cette croyance doit (i) être justifiée pour S à t (ii) être basée sur les données $E1$ (*i.e.* S a $E1$ à t et la croyance de S « s'adapte » à $E1$) (iii) et enfin, il ne doit pas exister d'ensemble de données inclusif $E2$ possédé par S à t tel que croire p ne s'accorderait avec $E2$. Pour des exemples montrant l'insuffisance du critère évidentialiste pour la justification, voir aussi Baehr [2009].

⁷⁹² Même si Conee et Feldman [2004, 101] reconnaissent que dans certains cas un effort pour acquérir les données probantes en faveur de la proposition crue peut être important, ils n'en font pas cependant un réquisit de la justification des croyances. L'objection qui vient d'être soulevée permet de mettre en lumière deux manières (compatibles) de comprendre la justification. L'une consiste à faire de la justification une propriété que les croyances possèdent ou non à un temps donné (justification synchronique). L'autre prend en compte les investigations mises en œuvre à travers le temps par les sujets dans le processus de formation des croyances (justification diachronique). Pour la distinction entre justification synchronique/diachronique, voir par exemple Swinburne [1981, 44] ; [2001].

⁷⁹³ Conee and Feldman [2004, 88].

croire de manière justifiée, que ces raisons sont présentes. Le volontarisme doxastique l'est tout autant puisque les croyances, notamment les croyances perceptives, ne sont pas sous notre contrôle volontaire direct. Certes, on peut comme Conee and Feldman [2004] chercher à maintenir la conception déontologique de la justification épistémique tout en rejetant l'internalisme de l'accès et le volontarisme doxastique. En effet, l'évidentialisme selon eux n'impliquerait aucune de ces thèses. Il impliquerait tout au plus le mentalisme de la justification, *i.e.* la thèse selon laquelle les propriétés épistémiques des croyances, comme la justification, surviennent sur les données internes dont dispose le sujet (et non pas par exemple sur la fiabilité du processus d'acquisition de la croyance comme c'est le cas dans la conception fiabiliste). Le sujet qui possède une donnée en faveur de la croyance que p (une expérience perceptive par exemple) n'aurait pas ainsi à savoir, ou à croire de manière justifiée, que cette donnée est une bonne raison de croire p pour être justifié à le croire⁷⁹⁴. Par ailleurs, l'évidentialiste peut admettre que certaines de nos croyances, les croyances perceptives en particulier, sont hors de notre contrôle volontaire. Néanmoins, le problème est alors qu'on peut véritablement se demander si, sans le caractère volontaire de la croyance et l'accès à nos raisons de croire, il peut encore y avoir un sens à dire que la justification épistémique requiert que les agents *adaptent*, *proportionnent*, ou encore *basent* leurs croyances sur les données dont ils disposent comme le soutient l'évidentialiste. Si par exemple nous n'avons pas accès aux données (expériences perceptives) sur lesquelles nous sommes censés fonder nos croyances perceptives, comment pourrait-il être juste de dire que nous « basons » ces croyances sur les expériences perceptives que nous avons ? Inversement, dire que des données doivent justifier la croyance implique de préciser *lesquelles* et *combien*. Si l'exigence est très haute, plus rien n'est justifié, si l'exigence est très basse tout l'est ou presque.

D'autres objections à l'évidentialisme sont envisageables. Par exemple, l'évidentialisme semble impliquer la thèse selon laquelle si une réponse doxastique (croyance) $C1$ s'adapte aux données $E1$ (à telle expérience visuelle par exemple), alors $C1$ est une réponse *nécessairement* adaptée à $E1$. Le problème néanmoins est qu'il n'est pas difficile de montrer que cette thèse est fautive : on peut en effet parfaitement imaginer des êtres différents de nous pour lesquels $C1$ est une réponse appropriée non pas à $E1$ (telle expérience visuelle), mais à $E2$ (telle expérience tactile). Partant, la relation d'adaptation de

⁷⁹⁴ Conee and Feldman [2004, 35].

la croyance aux données est *contingente*⁷⁹⁵.

Quoi qu'il en soit, un problème important de la thèse évidentialiste est que la justification ne semble pas dépendre de ce que nous fondons consciemment ces croyances sur les expériences que nous avons. Pour le dire autrement, l'évidentialiste ne rend pas compte de la distinction entre⁷⁹⁶ :

(A) posséder une justification pour croire que p (qui ne mène pas toujours à la croyance que p) ;

(B) et croire de manière justifiée que p (qui implique la croyance que p et de baser consciemment la croyance sur les justifications dont on dispose).

On peut par exemple avoir une justification à croire perceptivement que p (l'expérience perceptive pouvant jouer le rôle de raison pour la croyance) sans pour autant fonder consciemment cette croyance sur l'expérience en question.

Pour conclure, la justification des croyances perceptives ne requiert pas de nous que nous basions consciemment ces croyances sur les expériences perceptives qui les justifient. En ce qui concerne les croyances perceptives, nous n'avons pas à faire des raisons de croire *nos* raisons de croire. Il ne semble pas non plus juste de parler de *devoir de croire* selon ce qui nous semble être perceptivement le cas. Lorsque nous voyons un arbre et que rien ne vient contredire qu'il y en ait réellement un, nous croyons qu'il y en a un : nous sommes *prima facie* justifiés à le croire et c'est là pour nous l'attitude *naturelle*.

Tournons-nous maintenant vers un autre problème majeur de la conception

⁷⁹⁵ Voir Bergmann [2008, 57-59] pour cet argument anti-évidentialiste. Les phénomènes de *substitution sensorielle* illustrent que la relation entre nos expériences perceptives et nos réponses doxastiques est contingente. Si Locke [1610, II, chap. 8, §13] envisageait déjà de tels cas de substitution sensorielle, le dispositif TVSS (*Tactile Vision Sensory Substitution*) développé par Bach-y-Rita permet désormais de transformer expérimentalement des stimuli propres à une modalité (la vision par exemple) en des stimuli appartenant à une autre modalité sensorielle (par exemple ceux du toucher ou encore de l'ouïe). Après habituation du sujet au système TVSS, le sujet peut être capable de déterminer la forme des objets qu'on lui présente sur la base des stimulations tactiles (faites à l'abdomen) ou auditives. Certes, même s'il est bien encore ici question de « croyances perceptives » (quoiqu'elles ne soient pas alors produites par le type d'expérience qui habituellement produit chez nous ce type de croyances), on hésitera évidemment à dire par exemple que le sujet « voit » la bouteille. C'est le problème de *l'individuation des sens* (« Qu'est-ce qui fait qu'une modalité sensorielle est la modalité sensorielle qu'elle est ? »). Sur ce problème, voir notamment : Grice [1962] ; Roxbee Cox [1970] ; Coady [1974].

⁷⁹⁶ Voir par exemple Markie [2005, 367] pour cette distinction.

externaliste de la justification défendue ici (fiabilisme *cum* justification *prima facie*), à savoir celui de la clause internaliste.

4-7 CLAUSE INTERNALISTE, DISJONCTIVISME EPISTEMOLOGIQUE ET DEFAISEURS

4-7-1 LE PROBLEME DE LA CLAUSE INTERNALISTE

Bien que le fiabiliste veuille fournir une conception externaliste de la justification, la justification des croyances inclut manifestement un aspect « internaliste ». Partant, une conception *purement* externaliste de celle-ci est difficilement tenable. Le fiabiliste peut-il introduire une dose d'« internalisme » dans sa conception sans menacer sérieusement sa position ? La clause « internaliste » dont il ne pourrait se passer peut s'entendre en plusieurs sens :

- (1) Clause de l'internalisme de l'accès : La fiabilité du processus de formation de la croyance ne suffit pas pour la justification, il faut de plus qu'on sache, ou qu'on croit de manière justifiée, que ce processus est fiable. Cette clause fut néanmoins rejetée précédemment.
- (2) Clause internaliste comme survenance des propriétés épistémiques (comme la justification) sur les états internes du sujet : La possibilité de croyances qui ne sont pas produites par un processus fiable, mais qu'on dirait néanmoins « justifiées » milite en faveur d'une telle clause. C'est ce qu'on appelle le problème du « nouveau malin génie »:

* Problème du nouveau malin génie⁷⁹⁷ :

Si les expériences perceptives de Paul ne sont pas fiables, les croyances qui en résultent ne sont pas garanties (ou justifiées de manière externe). Ce serait le cas par exemple si Paul était, sans le savoir, un cerveau dans une cuve stimulé de telle sorte qu'il a des expériences, mais que celles-ci ne renvoient à rien dans la réalité. Pourtant, dans un tel cas, il semble qu'il y ait un sens à dire que Paul est « justifié » à avoir les croyances

⁷⁹⁷ Sur ce problème, voir par exemple Sosa [1991, 290-3].

perceptives qu'il a.

Les cas de croyances qu'on dirait *justifiées* bien qu'elles ne soient pas produites par un processus fiable soulignent la nécessité de maintenir une certaine forme d'internalisme de la justification : si on adopte le point de vue (la perspective) de la personne qui a ces croyances, cette personne semble être « justifiée » à les avoir. La fiabilité du processus d'acquisition de la croyance ne serait donc pas nécessaire à la « justification », contrairement à ce que soutient le fiabiliste. Plusieurs manières de rendre compte du cas du nouveau malin génie sont envisageables.

Une réponse purement internaliste, *i.e.* qui ne fait pas reposer la justification sur des facteurs externes aux croyants, consiste à soutenir que s'il semble perceptivement à une personne qu'il y a un arbre alors cette personne est *prima facie* justifiée à croire qu'il y a un arbre (Huemer [2001, 99]). Autrement dit, les croyances perceptives de Paul-cerveau dans la cuve sont *prima facie* justifiées, tout comme le sont les nôtres, nous qui ne sommes pas des cerveaux dans des cuves (supposons-le). Une autre solution, mais fiabiliste cette fois, consiste à distinguer à la suite de Goldman [1988] deux sens de « justification » :

- Justification au sens fort (*strong justification*) : la croyance de *S* est justifiée au sens fort si et seulement si le processus, ou la méthode, de formation de cette croyance est fiable.

- Justification au sens faible (*weak justification*) : la croyance de *S* est justifiée au sens faible si et seulement si on ne peut pas blâmer *S* de l'avoir (compte tenu du contexte, des informations détenues par *S*, et que *S* a fait de son mieux d'un point de vue intellectuel).

Selon Goldman [1988, 59], dans un monde où les choses ne sont pas telles qu'elles nous paraissent être perceptivement (comme c'est le cas pour Paul-cerveau), nous ne sommes pas justifiés au sens fort à croire qu'il y a un arbre, mais nous le sommes au sens faible. Nos croyances sont alors « justifiées » sans que la fiabilité du processus d'acquisition de cette croyance soit requise. Cette réponse a néanmoins un sérieux désavantage : elle implique que la justification (au sens fort) des croyances perceptives est en un sens une affaire de chance épistémique (ce que reconnaît Goldman [1988, 64]). Nos croyances perceptives sont justifiées au sens où on ne peut généralement pas nous blâmer de les avoir. Cependant, ce

ne serait que par chance que certaines d'entre elles seraient de plus justifiées au sens fort, qu'elles résulteraient d'un processus perceptif fiable. D'autres manières d'accepter la clause internaliste (2) sont certainement envisageables⁷⁹⁸. Mais, on peut aussi ne pas l'accepter.

En effet, peut-on détacher à ce point la « justification » des croyances perceptives de la fiabilité du processus qui les produit ? Dans le cas du nouveau malin génie, est-il encore tout simplement question de perception (sauf à l'entendre dans un sens fortement internaliste) ? Il y a manifestement une différence entre croire qu'il y a une tache rouge sur le mur car on en voit réellement une et croire qu'il y en a une parce qu'il nous semble seulement qu'il y en a une, qu'on a seulement « l'impression perceptive » de tache rouge (hallucination). La différence ici est que les expériences qui produisent alors la croyance ne relèvent pas de la même sorte fondamentale : dans un cas (« le bon cas »), nous avons une expérience authentiquement perceptive, alors que dans l'autre (« le mauvais cas »), nous avons une expérience d'une autre sorte, à savoir hallucinatoire : les deux cas ne partagent pas de nature fondamentale commune⁷⁹⁹. Cette thèse qu'on a appelé « disjonctivisme

⁷⁹⁸ Goldman [1986, 107] a ainsi proposé de restreindre la notion de processus fiable de formation de croyance à ceux qui sont fiables dans ce que Goldman appelle les « mondes normaux » (quoique Goldman [1988] ait finalement abandonné cette suggestion). Un « monde normal » est un monde qui est consistant avec les croyances générales que nous avons à propos du monde *préssumé* actuel (celui-ci étant supposé contenir certaines sortes d'objets, d'événements, de changements). Ainsi, même si nous étions dans le cas de Paul-cerveau (*i.e.* radicalement « trompés » par nos capacités cognitives) et donc que nos capacités perceptives ne seraient pas fiables dans le monde actuel, elles resteraient néanmoins fiables relativement aux « mondes normaux », à ceux qui sont similaires au monde *préssumé* actuel. Partant, nos croyances perceptives seraient tout de même justifiées. Comme le souligne Goldman [1988, 62], la réponse en termes de « mondes normaux » n'est pas néanmoins sans problèmes. Lesquelles de nos croyances générales au sujet du monde permettent de déterminer les « mondes normaux » ? Existe-t-il tout simplement de telles croyances générales au sujet du monde ? Une autre solution au problème de la clause internaliste (prise au second sens) est proposée par Sosa [1992, 90-92]. Elle consiste à (i) souligner que le fait pour une faculté de compter pour une « vertu » est relatif à un certain environnement et à une certaine communauté épistémique (ii) et à distinguer l'ajustement (*aptness*) d'une croyance et sa « justification (interne) ». Une croyance est ajustée (*apt*) si et seulement si elle est produite par quelque chose qui, relativement à un environnement *E*, compte comme une vertu intellectuelle (une disposition à produire des croyances le plus souvent vraie). Une croyance est justifiée (de manière interne) si et seulement si elle s'adapte à l'ensemble cohérent de nos autres croyances, celui-ci incluant également la « perspective » (croyance de second ordre) que nous avons au sujet de nos croyances de premier ordre en les considérant comme produites par des vertus (cette « perspective » étant elle-même produite selon Sosa par une vertu intellectuelle). Du point de vue du monde démoniaque *D*, les croyances de Paul-cerveau ne sont ni ajustées ni justifiées car elles ne sont pas produites par quelque chose (disons la perception) qui compte relativement à *D* pour une vertu. Cependant, du point de vue de notre monde (normal, non démoniaque), les croyances de Paul-cerveau sont ajustées et justifiées (de manière interne) car elles sont produites par quelque chose (la perception) que nous tenons *dans notre monde* pour une vertu intellectuelle, une disposition à la croyance vraie.

⁷⁹⁹ Certes, nous pourrions ne pas être capables, en ne considérant que nos expériences seules, de savoir distinguer les cas authentiques de perception des cas qui n'en sont pas (indiscriminabilité épistémique). Cependant, comme nous l'avons déjà souligné, cela n'implique nullement que ces expériences

métaphysique » de la perception porte sur la nature (métaphysique) de la perception. On peut néanmoins être tenté d'en tirer des conséquences épistémologiques en soutenant ce qu'on pourrait appeler la thèse du « disjonctivisme épistémologique »⁸⁰⁰:

Disjonctivisme épistémologique de la justification des croyances perceptives

Lorsque nos expériences sont des cas véritables de perception, notre droit de croire (ou la justification de nos croyances) est *réel*. Dans les autres cas (illusions, hallucinations), notre droit de croire est seulement *apparent* car nous n'avons pas alors véritablement de raisons de croire⁸⁰¹.

L'idée est alors la suivante : si nos expériences nous mettent véritablement en contact avec le monde (qu'elles nous « ouvrent » au monde pour reprendre l'expression de Brewer [1999]) alors elles nous placent dans une « position épistémique supérieure », à savoir celle d'avoir des croyances justifiées⁸⁰². Selon le disjonctivisme épistémologique, seuls les authentiques cas de perception nous fournissent véritablement des raisons de croire. Par conséquent, dans le cas du nouveau malin génie, Paul-cerveau n'est pas, selon cette position, justifié à avoir les croyances perceptives qu'il a : son droit de croire est seulement *apparent*. Le fiabiliste a donc les moyens de rejeter la clause « internaliste » (2) en distinguant droit réel et droit apparent de croire⁸⁰³. Diverses objections au disjonctivisme épistémologique sont

indiscriminables soient de même nature, l'indiscriminabilité épistémique n'impliquant pas en effet l'identité.

⁸⁰⁰ On peut en fait aussi être tenté de raisonner de manière inverse, partir du disjonctivisme épistémologique (la perception nous place dans une position épistémique supérieure) afin d'argumenter en faveur du disjonctivisme métaphysique. L'idée consiste alors à dire que lorsque nous percevons réellement un arbre, nous savons, ou sommes réellement justifiés à croire, qu'il y en a un et la position épistémique supérieure dans laquelle nous nous trouvons alors ne peut être expliquée que si la nature de l'expérience perceptive est conçue comme étant disjointe de celle de l'expérience non-véridique. L'argument est soutenu par McDowell [1982, 390-1]. Pour une discussion de cet argument, voir Neta [2008].

⁸⁰¹ Le disjonctivisme épistémologique de la justification est défendu par Brewer [1999, 232]. Cette position peut aussi s'appliquer à la connaissance perceptive. Voir McDowell [1982], [2008] ; Williamson [2000, 169].

⁸⁰² Il est intéressant de mentionner à cet égard une tentative qui chercherait à conclure de la justification des croyances perceptives le fait qu'il existe des expériences perceptives véritables, c'est-à-dire qui nous mettent en contact avec la réalité. Si certaines de nos croyances sont justifiées et que la notion de *justification* doit inclure l'idée que les croyances justifiées mènent le plus souvent à la vérité, alors certaines de nos expériences doivent être véridiques. Cet argument (à rebours) est envisagé par Alston [1991, 68-69].

⁸⁰³ Précisons néanmoins que Brewer [1999, 111] conçoit sa position en opposition au fiabilisme. En effet, Brewer [1999, 98-99] endosse une lecture forte du fiabilisme (qu'il nomme « fiabilisme pur »). Selon cette lecture, la position fiabiliste consisterait à soutenir que la justification des croyances repose sur la fiabilité du processus par lequel ces croyances sont acquises et non pas sur la présence de *raisons* de croire. Pris dans cette version forte, le fiabilisme reviendrait donc à nier complètement la thèse selon laquelle nos expériences perceptives peuvent constituer des raisons de croire, thèse que Brewer entend justement défendre. Ainsi, Brewer critique-t-il la position fiabiliste (comprise dans cette version forte). Cependant, pourquoi l'idée que la justification des croyances perceptives requiert la fiabilité de la perception (ou des

néanmoins envisageables :

(A) L'objection sceptique : A supposer même qu'il existe une différence fondamentale entre les cas de perception authentique et ceux qui n'en sont pas (illusions, hallucinations), il ne s'ensuit pas *ipso facto* que les croyances perceptives sont justifiées. Pour qu'elles le soient, faudrait-il encore savoir (ou croire de manière justifiée) que nous sommes effectivement dans « le bon cas » (le cas de perception), ce que nous ne savons justement pas⁸⁰⁴. Autrement dit, ce que souligne ici le sceptique, ce n'est pas que la fiabilité de nos sens est une *condition nécessaire* à la justification des croyances perceptives, mais que la connaissance (ou la croyance justifiée) que nos sens sont fiables en est une *pré-condition*⁸⁰⁵. Notons que ceux qui acceptent la clause internaliste (2) mentionnée précédemment (*i.e.* la survenance de la justification sur les états internes du sujet) ont ici un avantage par rapport aux disjonctivistes épistémologiques face au scepticisme : même si au final nous étions réellement dans un de ces scénarios décrits par le sceptique (des cerveaux dans des cuves par exemple), nous resterions tout de même justifiés à avoir les croyances perceptives que nous avons⁸⁰⁶. Cependant, l'objection sceptique n'est pas recevable car elle impose à la justification un réquisit qui n'a pas à être admis. Les expériences perceptives peuvent très bien justifier (garantir) nos croyances perceptives sans que nous sachions au préalable que nos sens sont fiables⁸⁰⁷. Par ailleurs, on peut penser que le disjonctivisme épistémologique permet précisément d'éviter le scepticisme

conditions d'observation) serait-elle incompatible avec l'idée que les expériences perceptives nous fournissent des raisons de croire ? Cela est certainement le cas si on conçoit les raisons de croire sur le mode de l'argumentation, *i.e.* comme des prémisses à partir desquelles on peut justifier nos croyances (le fiabiliste soutenant à l'inverse que la justification des croyances ne dépend pas de nous). Mais, il n'y a aucune nécessité à endosser cette conception des raisons, tout du moins ce n'est pas celle que nous avons adoptée, les expériences perceptives constituant bien plutôt selon nous des raisons implicites de croire auxquelles nous n'avons pas, ou pas toujours, accès. Si une telle conception des raisons de croire est viable, la position fiabiliste n'est alors en rien incompatible avec l'idée que les expériences perceptives jouent le rôle de raisons pour certaines de nos croyances.

⁸⁰⁴ Ce type d'objection est soulevé par Wright [2002] contre la thèse selon laquelle l'expérience perceptive (conçue de manière relationnelle) nous placerait en position de *connaître* notre environnement (*i.e.* contre le disjonctivisme épistémologique appliqué à la connaissance perceptive). Wright [2002, 346 sq.] soutient que cette thèse ne permet pas d'éviter le scepticisme. Selon lui, le sceptique peut accepter que soit notre expérience est véridique, soit elle ne l'est pas (*i.e.* la thèse disjonctiviste). Mais, cela n'est pas suffisant semble-t-il pour savoir que le chat est sur le tapis par exemple : il faut de plus savoir (ou être justifié à croire) que c'est effectivement le cas que notre expérience est bien véridique, ce que justement nous ne savons pas.

⁸⁰⁵ Sur ce point, Pryor [2000, 530].

⁸⁰⁶ Voir par exemple Dretske [2000b].

⁸⁰⁷ Voir Pryor [2000, 357], [2004, 355 sq.], ce dernier qualifiant cette position de « libérale » ou de « dogmatique ».

plutôt qu'il n'est menacé par lui. Lors même que nous n'aurions pas vraiment les moyens de réfuter le sceptique, notre droit de croire n'en resterait pas moins réel (*i.e.* nous aurions toujours des raisons réelles de croire ce que nous croyons) compte tenu que nos expériences (authentiquement) perceptives ont le contenu qu'elles ont (*i.e.* qu'elles nous ouvrent au monde)⁸⁰⁸. En effet, on peut (objectivement) posséder une très bonne raison de croire qu'il y a là un arbre (nous en voyons réellement un) et croire effectivement qu'il y en a un sans pour autant savoir (ou croire de manière justifiée) que cette raison est en réalité une excellente raison de croire qu'il y a là un arbre. Dans le cas des croyances perceptives au moins, nous n'avons pas à faire des raisons de croire nos propres raisons de croire.

(B) L'objection de la non transparence : Le point (A) soulève un autre problème du disjonctivisme épistémologique, à savoir que cette position implique qu'une personne pourrait se tromper complètement concernant le statut épistémique de ses croyances. Elle pourrait croire être justifiée à avoir les croyances qu'elle a alors qu'elle ne le serait en réalité qu'en apparence (comme c'est le cas de Paul-cerveau) ; ou encore, cette personne pourrait croire que ces croyances ne sont pas justifiées (garanties) alors qu'elles le seraient réellement (comme dans le cas des oranges qui sera abordé plus loin). Selon nous, ces conséquences n'ont rien d'absurdes et peuvent être acceptées. Elles s'accordent en fait parfaitement avec la thèse fiabiliste selon laquelle nos raisons de croire et la justification de nos croyances nous échappent, au moins en partie.

(C) L'objection des expériences illusoires, hallucinatoires : Ces expériences ne pourraient pas selon le disjonctiviste nous fournir véritablement des raisons de croire. Mais, cette thèse ne semble pas plausible. Les expériences même hallucinatoires ne peuvent-elles pas en effet nous « justifier » à croire certaines choses ?⁸⁰⁹ La réponse de Brewer [1999, 232] est la suivante. Nous ne pouvons avoir véritablement des raisons de croire que si nous *reconnaissons réellement* que notre expérience nous « présente » la réalité telle qu'elle est en elle-même. Or, cette reconnaissance ne peut pas être *réelle* si ce n'est pas le cas que notre expérience est une présentation de la

⁸⁰⁸ Pour cette réponse au scepticisme, voir Brewer [1999, 235 sq.].

⁸⁰⁹ Voir notamment Markie [2005, 368] pour cette objection.

réalité (comme dans les cas illusoire, hallucinatoires). Ainsi, il serait faux de supposer, comme dans le cas du nouveau malin génie, qu'une personne pourrait *véritablement* avoir des raisons de croire perceptivement que p lors même que ces raisons seraient parfaitement distinctes et indépendantes de l'état du monde⁸¹⁰. Cependant, la vision restrictive des « raisons de croire » qu'endosse cet argument est très discutable. Le sujet qui se trouve dans le « mauvais cas » (illusoire, hallucinatoire) a certainement des « raisons » de croire qu'il y a un arbre (à savoir qu'il a l'impression qu'il y a un arbre). Cependant, tout en admettant ce point, on peut ajouter que ses « raisons » ne sont manifestement pas alors les mêmes que celles dont dispose celui qui se trouve dans le « bon cas » (le cas de perception). Dans le bon cas, c'est le fait d'être réellement en contact perceptif avec un arbre qui justifie la croyance qu'il y en a un. Cette nuance faite, la thèse du disjonctivisme épistémologique est viable.

Contrairement à ce que cherchent à établir les objections qui viennent d'être mentionnées, une distinction radicale entre la métaphysique de la perception et l'épistémologie des croyances perceptives n'a pas à être acceptée. Il reste cependant vrai que l'adoption du disjonctivisme métaphysique n'implique pas l'adoption du disjonctivisme épistémologique. L'inverse vaut aussi : on pourrait en effet admettre que seuls les cas de perception garantissent (justifient) les croyances perceptives tout en rejetant la thèse selon laquelle ces cas diffèrent radicalement du point de vue de leur nature de ceux qui ne sont pas des cas authentiques de perception (illusions, hallucinations)⁸¹¹.

Brewer a néanmoins donné une version beaucoup trop forte du disjonctivisme épistémologique en soutenant l'idée selon laquelle les expériences perceptives (véridiques)

⁸¹⁰ L'argument est donc le suivant : (A1) Dans l'expérience véridique, nous sommes en contact avec le monde, l'expérience nous « ouvre » au monde et il y a alors reconnaissance réelle par nous de cette ouverture ; (A2) Le droit de croire est réel (*i.e.* nous avons véritablement des raisons de croire) si et seulement si la reconnaissance de notre ouverture au monde est réelle ; (A3) Il ne peut pas y avoir reconnaissance réelle de notre ouverture au monde si ce n'est pas le cas que l'expérience nous « ouvre au monde » ; (A4) Les expériences illusoire ou hallucinatoires ne nous mettent pas en contact avec le monde (*i.e.* ne nous « ouvrent » pas au monde) ; (C) Ces expériences ne nous fournissent donc pas véritablement des raisons de croire : nous ne possédons alors des raisons de croire qu'*en apparence*.

⁸¹¹ McDowell semble endosser une telle position, à savoir le disjonctivisme épistémologique sans le disjonctivisme métaphysique. En effet, en développant sa thèse disjonctiviste en épistémologie, McDowell [1982, note 33, 387] se réfère aux textes de Hinton (un défenseur de la forme métaphysique de la perception) dans lesquels il croit voir des idées similaires aux siennes. Partant, McDowell suggère à tort que la thèse qu'il défend serait identifiable à une forme de disjonctivisme *métaphysique* de la perception, ce qui n'est pas le cas. En réalité, McDowell [2008, note 7, 382] accorde parfaitement que les expériences (perceptives) véridiques et celles qui n'en sont pas pourraient partager quelque chose en commun (non-disjonctivisme métaphysique) même s'il pense par ailleurs qu'elles ne nous mettent pas dans la même position d'un point de vue épistémologique (disjonctivisme épistémologique).

nous fourniraient des raisons intrinsèques de croire. Brewer [1999, 204, 231] soutient en effet que la justification fournie par l'expérience authentiquement perceptive vient de ce qu'en ayant cette expérience nous entretenons un certain contenu (à savoir que les choses sont comme ceci ou comme cela) et de ce qu'en entretenant ce contenu nous reconnaissons nécessairement qu'il est vrai, *i.e.* qu'il est une « présentation » du monde tel qu'il est indépendamment de nous. Si notre expérience a un certain contenu, nous ne pourrions pas selon lui manquer de reconnaître sa vérité, et partant de reconnaître que nous avons une raison de croire p . Cependant, et bien que Brewer [1999, 232] admette que la justification des croyances perceptives est défaisable, le problème est que la thèse de l'expérience perceptive comme raison intrinsèque de croire est difficilement compatible avec la défaisabilité de la justification des croyances perceptives : on ne comprend plus comment, dans ces conditions, notre droit de croire pourrait être défait par d'autres informations dont on dispose⁸¹². Autrement dit, la thèse de Brewer ne rend pas compte de la perspective (interne) que nous pouvons avoir sur nos propres croyances.

4-7-2 LA DEFAISABILITE INTERNE DE LA JUSTIFICATION DES CROYANCES PERCEPTIVES

On peut en effet envisager une troisième sorte de clause « internaliste » au fiabilisme, à savoir comme défaisabilité interne de la justification des croyances perceptives.

(3) Clause internaliste (modéré) comme défaisabilité interne de nos croyances

On pensera ici aux cas généralement soulevés contre l'analyse fiabiliste de croyances vraies résultant d'un processus (ou méthode) fiable, mais dont on ne dirait pas qu'elles sont « justifiées » comme dans les cas de clairvoyance, ou encore dans le cas dit de la lésion cérébrale⁸¹³. Dans le cas de la clairvoyance (au moins une version de celui-ci), l'idée est la suivante. On peut imaginer une personne qui, possédant une faculté de clairvoyance fiable, en vienne à croire p sur la base de cette faculté. Pourtant, si cette personne dispose de

⁸¹² Ce problème est notamment souligné par Martin [2001, 445-6].

⁸¹³ Le « cas de la lésion cérébrale » est le suivant : (i) une personne a une lésion cérébrale qui cause en elle la croyance qu'elle a une lésion cérébrale (ii) mais cette personne ne dispose d'aucune donnée ni en faveur de la proposition qu'elle a une lésion cérébrale ni en faveur de la proposition que c'est une lésion cérébrale qui cause sa croyance qu'elle en a une (iii) Dans ces conditions, même si sa croyance qu'elle a une lésion cérébrale est fiable, on ne dirait pourtant pas que cette croyance est justifiée. Pour cet exemple, voir Plantinga [1993, 199].

données accablantes quoique trompeuses contre p mais qu'elle continue à croire p , on ne dirait pas que sa croyance est « justifiée » quand bien même celle-ci se révélerait au final être vraie⁸¹⁴. Appliqué à la croyance perceptive, l'exemple pourrait être le suivant :

Cas des oranges :

Paul voit une orange, ses sens fonctionnent bien et il y a effectivement une orange en face de lui. Paul croit qu'il y en a une. Néanmoins, Pierre, d'humeur farceuse, dit à Paul qu'il n'y a en réalité pas d'orange, que c'est juste un trompe-l'œil fait par Jean. Paul qui connaît les talents de Jean pour peindre des trompe-l'œil cesse de croire qu'il y a une orange et s'il s'obstinait à le croire, sa croyance ne serait pas justifiée (quand bien même c'est effectivement le cas qu'il y a une orange qu'il voit)⁸¹⁵.

Comme le suggère l'exemple, le fait que la croyance soit produite par un processus fiable n'est pas suffisant pour la justification. Cette dernière peut être *défaite* par les autres croyances que nous avons, tout comme par ailleurs peut l'être aussi la *connaissance*⁸¹⁶. Par exemple, nous ne devons pas avoir d'autres croyances contre p ou qui suggèrent que le processus dont résultent nos croyances n'est pas fiable⁸¹⁷. Par analogie, une réponse plausible aux cas de croyances acquises par une *méthode* fiable mais non justifiées (comme dans les cas de clairvoyance) est que non seulement la croyance pour être justifiée doit résulter d'une méthode fiable, mais que cette méthode doit elle-même être *tenue par la communauté dans laquelle nous vivons comme étant une méthode légitime de formation de croyances*. Si les croyances acquises par clairvoyance ne nous paraissent pas être justifiées

⁸¹⁴ Pour une présentation des cas de clairvoyance, voir Bonjour [1985, 37-40], [1985, 234-239].

⁸¹⁵ Voir Martin [2001, 444-445] pour un exemple similaire.

⁸¹⁶ Si, dans le cas des oranges, la justification qu'a Paul de croire qu'il y a en face de lui une orange tombe une fois entendu le témoignage de Pierre, on ne dira pas non plus que Paul *sait* qu'il y a une orange en face de lui, à supposer qu'il continue à le croire. Autrement dit, la connaissance, lors même qu'elle résulte d'un processus fiable, peut elle aussi être défaite. Sur ce dernier point, voir notamment Goldman [1986, 53-55] ; Goldman [1986, 62-63].

⁸¹⁷ Goldman [1979, 217] a ainsi proposé la clause suivante pour la justification épistémique : il ne doit pas exister d'autres processus fiables accessibles à S qui, s'ils étaient utilisés par S (en plus de celui qu'il utilise actuellement), le mènerait à la croyance que non p (comme un témoignage en apparence fiable contre p). Dans le même sens, Bergmann [2008, chap. 5] soutient qu'une des conditions de la justification est de ne pas considérer que notre croyance est défaite. Par analogie, une conception externaliste de la connaissance perceptive peut inclure l'idée que le sujet connaissant croit que ses croyances résultent d'un processus fiable, même s'il n'a pas à le croire de manière justifiée (voir Dretske [1969, chap. 3]). Notons que la défaisabilité interne de la justification peut par ailleurs être acceptée par les positions non fiabilistes. Voir par exemple, Kornblith [1983, 46-7].

(de manière interne), c'est justement parce que la clairvoyance n'est pas considérée dans notre monde comme étant une disposition fiable à la croyance vraie, *i.e.* comme étant une vertu intellectuelle (pour reprendre le vocabulaire de l'épistémologie des vertus). Pour reprendre l'expression de Sosa [1991], les croyances que cette faculté produirait, lors même qu'elles seraient vraies, ne s'adaptent pas à notre « perspective » sur les croyances qu'on reconnaît comme étant produites par des vertus, et partant ces croyances ne seraient pas justifiées⁸¹⁸. Cela rend compte de la dissymétrie qu'on est susceptible de trouver dans l'évaluation du statut épistémique de certains types de croyances⁸¹⁹. Cela montre aussi que la justification fournie par une méthode fiable de formation de croyance peut être *défaite* par d'autres croyances qu'on tient pour vraies, ici celle que la clairvoyance n'est pas une méthode fiable et légitime de formation de croyances.

La confiance en nos sens est requise pour la justification des croyances perceptives, *i.e.* que nous devons ne pas croire que nos sens nous trompent. Cela n'implique pas pour autant que nous ayons à *croire* que nos sens ne nous trompent pas, ou qu'il n'y a pas de défaiseurs à nos croyances perceptives, pour être justifié à croire quoi que ce soit en ayant certaines expériences perceptives. Il convient en effet de distinguer entre *déterminer qu'il n'y a aucun défaiseur à la justification de nos croyances perceptives* et *le simple fait qu'il n'y ait effectivement pas de tels défaiseurs*⁸²⁰. La justification *prima facie* de nos croyances perceptives requiert uniquement que la seconde condition soit remplie. Dans les cas où la fiabilité du processus d'acquisition de la croyance n'est pas remise en cause, nous avons confiance en nos sens et nous sommes justifiés à croire ce qui nous semblent perceptivement être le cas. Avoir confiance en ses facultés, notamment en ses facultés perceptives, ne prend pas forcément la forme d'une croyance de second ordre, tel que croire que ses facultés sont fiables. Il n'en reste pas moins que l'externalisme doit être modéré : certaines de nos croyances sont en effet susceptibles de venir affaiblir la supériorité épistémique que les expériences perceptives nous confèrent en première instance, supériorité que la thèse du disjonctivisme épistémologique souligne.

⁸¹⁸ Pour cette réponse aux cas de clairvoyance et à celui dit de la lésion cérébrale (celle-ci étant développée en particulier par l'épistémologie des vertus), voir notamment Greco [2000, 175-176] ; Alston [1991, 169-170]. Pour un résumé du « perspectivisme » de Sosa : Sosa [1991, 280-3]. Pour une présentation et une discussion des thèses de Sosa : Greco [2004, Introduction, xv-xxiv].

⁸¹⁹ On peut en effet imaginer des sociétés (et il en existe en fait) dans lesquelles les personnes sont justifiées à croire les devins quoique du point de vue de certaines autres (la nôtre par exemple) les croyances acquises de cette manière ne sont généralement pas tenues pour justifiées.

⁸²⁰ Cette distinction est suggérée par Alston [1991, 159].

On peut donc conclure que sans réintroduire l'internalisme de l'accès, le réquisit de la clause internaliste peut être satisfait en admettant que les croyances perceptives sont *prima facie* justifiées (justification non inférentielle en l'absence de facteurs venant la défaire). Une version modérée et externaliste de la justification (garantie) *prima facie* de croyances perceptives est en effet possible. Celle-ci admet non seulement que la justification peut être défaite de manière externe, mais peut aussi l'être de manière « interne », par exemple par les autres croyances qu'ont les agents doxastiques. D'autre part, on peut endosser une forme de disjonctivisme épistémologique de la justification des croyances perceptives. La version forte de cette position proposée par Brewer doit cependant être rejetée : les expériences perceptives ne peuvent pas nous fournir des raisons *intrinsèques* de croire compte tenu de la défaisabilité « interne » de la justification de nos croyances perceptives.

On peut désormais préciser quels types de défaiseurs sont susceptibles de défaire la justification des croyances perceptives. Cela est d'autant plus nécessaire qu'on pourrait accuser les défenseurs de la justification *prima facie* d'être épistémiquement laxistes. En effet, dire que nos croyances perceptives sont *prima facie* justifiées ne semble pas empêcher à première vue que certaines croyances manifestement injustifiées soient tenues néanmoins pour légitimes (par exemple croire que X est de l'or par désir d'en trouver)⁸²¹.

On peut distinguer les « undercutting defeaters » (ceux-ci attaquant le lien entre les raisons et la conclusion) des « rebutting defeaters » (ceux-ci menant à la croyance que non *p* lors même qu'il semble perceptivement à S que *p*)⁸²². On peut par ailleurs distinguer les défaiseurs « internes » des défaiseurs « externes » :

Défaiseurs externes

* Le processus de formation de la croyance n'est pas fiable : (i) il ne mène pas à la vérité de manière fiable, mais de manière *accidentelle* (cas des fausses façades⁸²³, cas du mouton⁸²⁴, cas du démon bienveillant⁸²⁵, etc.) ; (ii) ou bien, ce processus ne mène pas du tout à la vérité

⁸²¹ Ce problème est soulevé et discuté notamment par Markie [2006].

⁸²² Pollock [1986, 38-39]. Sur les défaiseurs de justification, voir notamment Bergmann [2006, chap.6].

⁸²³ Dans un environnement où toutes les façades des maisons sont en carton sauf une qui en est véritablement une, la croyance vraie par accident que celle-ci est une authentique façade (à supposer qu'on pointe du doigt par hasard la vraie façade) n'est pas justifiée.

⁸²⁴ Dans une prairie où se trouve un sanglier déguisé habilleusement en mouton, la croyance qu'il y a un mouton dans la prairie, même si elle pourrait être vraie (à supposer qu'un mouton se trouve effectivement dans la prairie caché derrière le sanglier) ne serait pas néanmoins justifiée (celle-ci étant vraie par accident).

⁸²⁵ Si on se trouve en face d'un arbre, mais que la croyance qu'il y a là un arbre n'est pas produite par la

(cas du cerveau dans la cuve) (iii) ou encore, les conditions d'observation ne sont pas bonnes, *etc.*

* La croyance est motivée par des buts non épistémiques (désirs, émotions, *etc.*) et non par la vérité⁸²⁶. Par exemple, si une pomme paraît rouge à Lucas, mais que Lucas croit qu'elle est rouge sur la base de son désir qu'elle le soit (Lucas adore en effet le rouge), alors sa croyance n'est pas justifiée.

Défaiseurs internes

* le sujet a de bonnes raisons de croire que les conditions dans lesquelles sont acquises ses croyances perceptives ne sont pas fiables (croire qu'on a été drogué à son insu même s'il n'en est rien, croire que les conditions d'observation sont mauvaises), ou le sujet a des bonnes raisons de croire que ce n'est pas le cas que *p* (sur la base par exemple d'un témoignage contradictoire en apparence fiable), *etc.*⁸²⁷

Une version purement internaliste de la justification *prima facie* ne reconnaîtrait que des défaiseurs de type interne comme étant susceptible de défaire la justification. Assez souvent, c'est la version qui est préférée par les défenseurs de la justification *prima facie*, l'idée étant alors que le sujet est justifié à croire certaines propositions s'il ne possède pas d'informations allant contre leur vérité (et qu'il n'est pas un devoir pour lui de rechercher si de telles informations existent)⁸²⁸. À l'inverse, une version purement externaliste de la justification *prima facie* ne prendrait en compte que des défaiseurs de type externe.

présence de l'arbre et par l'influence causale qu'il a sur le sujet (à supposer qu'un démon bienveillant arrange occasionnellement le monde de telle sorte que lorsqu'on est en face d'un arbre on a la croyance qu'il y en a un), alors cette croyance n'est pas justifiée (le démon bienveillant étant alors la cause accidentelle de la vérité de cette croyance).

⁸²⁶ Comme le dit Pouivet [2003, 108], « nous ne pouvons pas acquérir une croyance garantie si nos facultés sensibles et intellectuelles ne fonctionnent pas bien ou qu'elles ne sont pas dirigées vers la vérité ».

⁸²⁷ Il est selon nous essentiel que les raisons en question soient *bonnes* pour qu'elles puissent défaire véritablement notre droit de croire. S'il suffisait d'avoir simplement des raisons de ne pas croire ce que nous croyons (qu'elles soient bonnes ou mauvaises) pour que notre droit de croire soit défait, alors le simple fait par exemple de croire que le nombre de bulles de champagne dans son verre indique que Lucas n'est pas présent à la soirée pourrait défaire notre justification à croire que c'est bien lui qui se trouve en face de nous et que nous voyons (et pas son sosie). Or, manifestement, n'importe lesquelles de nos croyances, même les plus irrationnelles, ne peuvent pas défaire notre justification à croire.

⁸²⁸ Cette version « internaliste » est adoptée par exemple par Pollock [1971, 288], Huemer [2001, 104] et son principe de conservatisme phénoménal (Huemer [2001, 99])

La version purement internaliste pourrait sembler à première vue préférable. Pourquoi ? Premièrement, parce qu'il peut sembler intuitif d'identifier *avoir un défaiseur* et *avoir des données accessibles* qui rendent la croyance considérée probablement fausse⁸²⁹. Deuxièmement, parce que *ce que croit le sujet* semble avoir plus d'influence sur le statut de ses croyances si on les considère d'un point de vue épistémique que ne semble en avoir les conditions externes par lesquelles il en vient à former celles-ci. On objectera certainement que le monde influence aussi causalement ce que nous croyons et partant qu'il est difficile de croire qu'il ne jouerait aucun rôle dans la justification. En effet, si ce n'était pas le cas que p , nous n'aurions pas eu l'expérience que nous avons et donc nous n'aurions pas cru que p . Mais l'internaliste peut répondre ici que ce qu'il faut dire c'est plutôt : « Nous *croyons* que si p n'avait pas été le cas, nous n'aurions pas eu l'expérience que nous avons et nous n'aurions pas cru que p ». Cependant, le problème est que l'internaliste de la justification maintient une conception de la justification comme exhibition de preuves, de raisons, d'arguments. Dans cette conception, la *justification* est envisagée comme *ce que serait susceptible de répondre une personne si sa croyance venait à être défiée*. Et manifestement dans ces conditions, le sujet ne pourrait justifier sa croyance qu'en faisant appel à ce qu'il croit que ce soit au sujet de la fiabilité de ses sens, des conditions d'observation, etc. Si l'agent doxastique seul est susceptible de justifier sa croyance, alors seul quelque chose qu'il croit est susceptible, peut-on penser, de défaire cette justification.

Le fiabilisme de la justification suppose de rejeter une version purement internaliste de la justification *prima facie* : la justification, ou plutôt garantie, des croyances perceptives doit aussi dépendre de facteurs externes tels que la fiabilité du processus de formation de la croyance. La garantie de ces croyances peut ainsi être défaite lors même que le sujet ne croit pas qu'elle l'est (s'il lui semble par exemple que ses sens fonctionnent correctement alors que ce n'est pas en réalité le cas). Inversement, les croyances perceptives peuvent aussi paraître au sujet ne pas être justifiées (s'il a de bonnes raisons de croire qu'elles ne le sont pas) alors qu'elles le sont au moins en partie (comme dans le cas des oranges mentionné précédemment). Par ailleurs, si une version purement internaliste de la justification *prima facie* doit être rejetée, une version purement externaliste doit aussi être évitée. En effet, on ne saurait se passer de l'idée que la justification est (au moins en partie) liée à la perspective que nous avons sur nos propres croyances. Bref, on peut penser que les deux types de

⁸²⁹ Voir Swinburne [1981, 75] pour cette identification.

défaisers, internes et externes, doivent être pris en compte, même si, à l'ordinaire, la majorité de nos croyances perceptives ne sont manifestement ni défaites de manière externe, ni de manière interne, ou tout du moins on peut le penser.

4-7-2-(A) L'OBJECTION DE L'ABSENCE DE NORMATIVITE

La justification épistémique est une notion normative. Les conceptions déontologiques de la justification rendre compte de l'aspect normatif de la justification épistémique de la manière suivante : notre droit de croire certaines propositions supposerait que nous nous conformions à certaines règles épistémiques. L'évidentialiste demande par exemple que nous proportionnions nos croyances aux données dont nous disposons afin que nos croyances soient justifiées. En critiquant la conception négative de la justification fournie par l'idée d'une justification *prima facie* des croyances perceptives, l'évidentialiste posait en fait le problème du caractère à première vue non normatif de cette conception. En effet, admettre que les croyances perceptives sont *prima facie* justifiées, c'est admettre que leur justification nous échappent : les croyances perceptives peuvent être justifiées lors même que nous n'avons pas de raisons, ou pas accès aux raisons, qui font que nous en venons à les avoir.

De manière plus générale, c'est l'aspect à première vue non normatif du fiabilisme qui peut être attaqué⁸³⁰. Dans la conception fiabiliste, le sujet connaissant ou qui a des croyances justifiées semble en effet réduit à un instrument de mesure fiable. Néanmoins, qu'un thermomètre par exemple indique la bonne température n'a rien de normatif, c'est là un phénomène purement causal : compte tenu de sa conception, de son fonctionnement et des conditions dans lesquelles il se trouve, le thermomètre indique ou non la bonne température. Sommes-nous à ce point analogue à des thermomètres lorsque nous sommes dits connaître ou avoir des croyances justifiées ?⁸³¹ Cependant, qu'un processus purement *causal* mène le plus souvent à la vérité ne le rend pas *légitime* pour autant. Bref, le problème de l'épistémologie externaliste, fiabiliste en particulier, est qu'elle se voulait au départ purement descriptive et naturaliste (décrire les processus fiables d'acquisition de la croyance), mais qu'elle ne peut en réalité se passer de tout aspect normatif, sauf à changer

⁸³⁰ Le point est souligné par Pouivet [2003, 27].

⁸³¹ En ne requérant pour la connaissance (non-inférentielle) qu'un rapport nomologique entre les états du monde et certains états du sujet, la théorie fiabiliste d'Armstrong [1973, chap. 12] par exemple nous incline à penser qu'au final nous ne différons pas sensiblement de thermomètres lorsque nous sommes dits connaître (non inférentiellement) certaines propositions notamment grâce à la perception.

de sujet, à ne plus parler de « justification »⁸³². L'objection de l'absence de normativité du fiabilisme, en particulier de la justification *prima facie*, pourrait s'exprimer de la manière suivante :

Objection de la perte du caractère normatif de la justification

Rien dans l'idée que nos croyances perceptives sont justifiées *prima facie* ne fait référence à l'idée que ces croyances sont *rationnellement* acceptables, la rationalité supposant des *normes*. Or, sans cela, il ne peut pas être véritablement question de *justification*. L'idée de *justification prima facie* des croyances est donc un abus de langage. Ce qu'on nomme ici *justification* est en fait réductible au simple fait que nos croyances perceptives sont *automatiques* : en l'absence de certaines informations contradictoires, nos expériences perceptives *causent* généralement les croyances correspondantes.

Selon cette objection, le fiabiliste ne pourrait pas rendre compte de la normativité de la justification, une croyance justifiée se résumant pour le fiabiliste à une « croyance bien formée »⁸³³. Or, n'est-il pas plutôt correct de distinguer avec fermeté les *causes* de nos croyances du fait d'avoir des *raisons* de croire et partant des croyances *justifiées* ?⁸³⁴ En rejetant la conception déontologique de la justification, n'avons-nous pas évacué toute idée de *responsabilité épistémique* et de *normes* de la croyance ? Peut-on maintenir l'idée que nous sommes responsables de nos croyances sans pour autant admettre l'existence de *devoirs épistémiques* ?

4-7-2-(B) RESPONSABILITE EPISTEMIQUE ET CROYANCES NORMEES

On peut soit décider d'abandonner l'aspect normatif de la justification (si on accepte

⁸³² Comme le dit P. Engel [2000a, 84] : « L'épistémologie fiabiliste était partie pour être descriptive, psychologique, et naturaliste, conforme à l'idéal des sciences cognitives dont elle s'inspire [...]. Mais elle doit introduire des notions modales, prescriptives, et normatives, qui n'ont en principe pas de place dans les processus naturels. Cela veut dire que l'épistémologie ne peut pas formuler ses règles et ses principes de justification de manière simplement causale et psychologique. [...] Si [l'épistémologie naturalisée] doit renoncer au sens normatif de la notion de connaissance [ou encore de celle de justification], elle est bien plus qu'un changement de doctrine ; elle change le sujet ».

⁸³³ Goldman [1979, 216].

⁸³⁴ Pouivet [2003, 28].

le projet de naturalisation de l'épistémologie), soit chercher à le conserver⁸³⁵. Une manière de défendre la seconde option consiste à soutenir que, contrairement aux apparences, le fiabilisme *cum justification prima facie* n'est pas incompatible avec toute idée de rationalité des croyances (ou des croyants), de responsabilité épistémique ou encore avec l'idée qu'il existe des *normes* pour les croyances perceptives.

Commençons par le problème de la responsabilité épistémique. Comme nous l'avons vu, nous ne décidons pas d'avoir les croyances que nous avons. La croyance est à l'inverse une condition dans laquelle nous nous trouvons. Lors même que les croyances ne sont pas quelque chose sur lequel nous aurions un contrôle volontaire, nous admettons néanmoins que nous sommes *responsables* de nos croyances, en particulier lorsque celles-ci sont mal assurées⁸³⁶. De ce point de vue, si on peut bien parler d'*agent* en éthique, on pourrait par analogie parler d'*agents doxastiques*⁸³⁷.

Dans la conception déontologique de la justification, la responsabilité épistémique (et, par suite, le caractère blâmable ou non d'une croyance) dépend de la question de savoir si on n'a pas violé certaines obligations épistémiques en croyant *p* (comme celle de *ne pas croire p en l'absence de données suffisantes en faveur de p*). Le problème majeur de cette position est qu'elle pose l'existence de *devoirs* de croire et requiert le contrôle volontaire de nos croyances, les deux points étant douteux. A l'inverse, dans une conception non déontologique comme le fiabilisme, la responsabilité épistémique semble à première vue menacée. Si la justification des croyances ne dépend que de la fiabilité des processus naturels qui les produisent, on ne voit pas en quoi on pourrait dire de ces croyances (ou des personnes qui les ont) qu'elles sont louables ou blâmables⁸³⁸. Ne peut-on pas ici accuser le fiabilisme de « laxisme épistémologique » ? Cependant, l'idée de *responsabilité vis-à-vis* de nos croyances n'est pas en réalité incompatible avec le fait de nier que nous ayons un contrôle volontaire sur nos croyances ou avec le rejet de la conception déontologique de la justification.

⁸³⁵ Par exemple, certains cherchent à faire cela en combinant le fiabilisme avec ce qu'on appelle *l'épistémologie de la vertu*. Cette solution est abordée dans la section suivante : « La normativité par la vertu ».

⁸³⁶ Voir Heil [1984, 59].

⁸³⁷ Pour une discussion de la dichotomie entre l'épistémologie et l'éthique, voir Pouivet [2006, 100 sq.].

⁸³⁸ Ce point est notamment souligné par Pouivet [2006, 101].

On peut premièrement faire remarquer que l'idée selon laquelle la justification des croyances perceptives peut être défaire par d'autres croyances que nous avons (à propos de la fiabilité des conditions dans lesquelles sont acquises ces croyances ou de celle du processus qui les produit par exemple) n'exclut pas une autre forme de justification, à savoir celle que la communauté sociale nous confère. Si les expériences perceptives sont individuelles, la justification des croyances perceptives ne l'est pas totalement : les autres peuvent nous blâmer pour certaines de nos croyances s'ils sont justifiés à croire qu'il existe de bonnes raisons pour que nous ne croyions pas ce que nous croyons. La méthode de formation de croyances peut notamment ne pas être tenue par notre communauté pour fiable (croire que Lucas est présent à la soirée en consultant les bulles de champagne dans son verre). Ou encore, il peut exister des données contre la proposition crue, par exemple si Pierre continuait à croire qu'il y a un violon en face de lui quand bien même il aurait de bonnes raisons de penser que ce n'est pas le cas qu'il y en ait un (plusieurs témoins en apparence fiables lui disent que c'est un trompe-l'œil, etc.). Inversement, on peut blâmer quelqu'un de ne pas croire ses sens s'il ne dispose d'aucune raison valable de ne pas le faire. De ce point de vue, la notion d'*externalisme* de la justification doit être élargie. Certes, la justification des croyances perceptives dépend de l'état du monde que nous percevons, de la fiabilité des conditions et du processus dans lesquelles et par lequel elles sont acquises. Mais, elle dépend aussi de la communauté sociale dans laquelle nous vivons⁸³⁹.

Selon la version forte de cette thèse, notamment défendue par Rorty [1979], la justification est le résultat d'une « conversation entre des sujets »⁸⁴⁰. Selon Rorty [1979, 19], il faut voir « toute entreprise de « justification » comme un phénomène *social*, et non pas comme une opération mettant en jeu le « réel » et le « sujet connaissant » ». Rorty [1979, 187] rejette en effet l'idée que les phénomènes épistémiques (*connaissance, justification*) seraient le résultat d'une confrontation entre les représentations de l'esprit et la réalité. Ainsi, Rorty reproche-t-il aux théories fondationnelles et à la « théorie de la connaissance », au moins celle d'origine lockéenne, de confondre « causation » et « justification », *i.e.* de

⁸³⁹ Je remercie ici R. Pouivet d'avoir attiré mon attention sur ce point. Si cette thèse permet d'élargir l'externalisme de la *justification* des croyances, elle ne doit pas néanmoins être confondue avec l'externalisme lorsque celui-ci porte sur la *nature* même de la croyance (i) soit qu'on soutienne de manière triviale que l'attribution aux autres de certaines croyances est faite selon des critères externes, notamment en fonction de leurs comportements (cf. Swinburne [1981, 26-8]) (ii) soit qu'on défende l'idée, plus forte que la précédente, selon laquelle la nature même de la croyance dépend de tels critères externes (conception dispositionnelle de la croyance).

⁸⁴⁰ Voir Rorty [1979, 180-183, 349-356 et 426 sq.].

reposer sur « une confusion entre la validation des connaissances et leur explication en termes de causalité – autrement dit, entre des pratiques sociales et d’hypothétiques processus psychologiques » (Rorty [1979, 20])⁸⁴¹. Cette confusion elle-même s’appuie selon Rorty [1979, 22] sur une conception erronée de l’esprit comme « miroir de la nature », *i.e.* comme quelque chose contenant des idées censées refléter la réalité. Si on abandonne la conception de l’esprit-miroir de la réalité comme il convient selon Rorty de le faire, c’est le projet même de fournir une « théorie de la connaissance » qu’on abandonne⁸⁴². Plusieurs objections à la conception « conversationnelle » de la justification sont néanmoins envisageables. Premièrement, Rorty [1979, 162-70] a certainement raison, à la suite de Sellars [1956, sect. 4-5 et 36-37], d’émettre des doutes concernant les tentatives de fonder les faits épistémiques sur des faits non épistémiques si on entend par là quelque chose comme la perception de *sense-data*. Cependant, on ne voit pas par contre pourquoi on devrait en tirer que l’idée même de « théorie de la connaissance » est à rejeter, excepté si on considère à tort que cette dernière ne peut que nécessairement prendre la forme d’une entreprise fondationnelle. Deuxièmement, est-il possible de réduire la justification des croyances au fait de donner des raisons et des arguments et, de manière plus générale, à l’accord (*agreement*) de ces croyances avec les standards sociaux ? Si, comme le souligne Goldman [1999a, 29], cet accord peut paraître ne pas être nécessaire à la justification, il n’est au minimum pas suffisant puisque, comme nous l’avons soutenu, la fiabilité du processus d’acquisition de la croyance est elle aussi requise. Pour le dire autrement, l’objection de la confusion de la *causalité* et de la *justification* développée par Rorty peut se retourner contre sa propre position : cette dernière confond, peut-on penser, *justification* et *approbation sociale*⁸⁴³.

L’externalisme de la justification qui prend la forme d’une « épistémologie sociale conversationnelle » doit donc être rejeté⁸⁴⁴. On peut ainsi préférer n’admettre qu’une

⁸⁴¹ Pour cette objection, voir aussi Rorty [1979, 174 et 184-5].

⁸⁴² Sur ce point, Rorty [1979, 158 et 239].

⁸⁴³ Pour cette objection, voir notamment Sosa [1991, 93], ce dernier doutant par ailleurs que la position de Rorty évite réellement le « fondationalisme » au moins si on identifie celui-ci avec l’admission de croyances qui sont directement « justifiées » ou « autorisées » (les standards sociaux dictant par ailleurs chez Rorty lesquelles de nos croyances sont directement autorisées). Soulignons néanmoins que la position de Rorty reste anti-fondationnelle au moins au sens où le « holisme conversationnel » qu’il endosse interdit qu’on cherche à fonder nos pratiques doxastiques en se plaçant à un niveau supérieur (cf. Rorty [1979, 195]).

⁸⁴⁴ De manière générale, l’externalisme de la justification ici défendu ne doit pas être confondu avec ce qu’on appelle « l’épistémologie sociale », cette dernière cherchant à étudier la cognition dans le contexte social dans lequel elle se développe (même si ce projet peut prendre diverses formes). Certes, comme le rappelle

dépendance partielle de la justification des croyances perceptives par rapport aux « standards sociaux » et partant une version modérée de l'externalisme de la justification. Dans ce sens, Alston [1991, chap. 4] propose d'analyser la formation des croyances perceptives en termes de « pratiques doxastiques » (*doxastic practices*). Une « pratique doxastique » est un « système », « constellation de disposition ou d'habitudes » (ou « mécanismes ») dont chacune produit une croyance (comme *output*) qui est reliée d'une certaine manière à une « entrée » (*input*) (Alston [1991, 153]). Envisagée de la sorte, la perception au moyen des sens est « une constellation d'habitudes à former des croyances de certaines manières sur la base d'entrées qui consistent en expériences des sens »⁸⁴⁵. Si la « pratique doxastique perceptive » a ainsi un aspect naturel, elle enveloppe aussi un aspect « évaluatif », certaines procédures de contrôle et de correction selon les attitudes de ceux qui nous entourent⁸⁴⁶. Ces dernières font l'objet d'un apprentissage (social) quoiqu'elles soient acquises sur la base de tendances naturelles à passer de certaines expériences perceptives à certaines croyances en l'absence de raisons de ne pas le faire⁸⁴⁷. Les pratiques doxastiques doivent aussi être tenues pour fiables par la communauté dans laquelle nous vivons pour être légitimes. Certes, comme le souligne Alston [1991, 169], cela n'implique pas qu'elles doivent être partagées par la *majorité* des membres de cette communauté pour être légitime (par exemple croire que telle nuance de couleur est différente de telle autre sur la base de notre capacité, similaire à celle des peintres, à distinguer très finement différentes nuances d'une même couleur). Les derniers points mentionnés montrent que la justification des croyances perceptives dépend *en partie* de facteurs sociaux en plus de dépendre de la fiabilité du processus et des conditions dans lesquelles ces croyances sont formées. Et, de ce point de vue, la notion de *responsabilité* vis-à-vis de nos croyances peut être maintenue.

Par ailleurs, rejeter l'idée d'un contrôle volontaire de la croyance (le volontarisme

Goldman [1999a, 4], l'épistémologie sociale, tout comme l'externalisme de la justification, militent en faveur d'une conception non individualiste de l'épistémologie, *i.e.* qui ne considère pas à la suite de Descartes que les activités cognitives d'une personne puissent être étudiées en parfaite isolation et abstraction faite des autres personnes avec lesquelles cette personne vit.

⁸⁴⁵ Alston [1991, 153]. Autrement dit, cela revient à penser la formation des croyances perceptives comme une *fonction* prenant pour « entrée » un certain type d'expérience (X apparaît ϕ à S) et comme « sortie » une croyance du type « X is ϕ ». Voir Alston [1991, 156].

⁸⁴⁶ Alston [1991, 158]. C'est pourquoi les pratiques doxastiques incluent encore selon Alston [1991, 159] certaines capacités (savoir mener une enquête, savoir estimer la vraisemblance de p par exemple). Notons aussi qu'Alston [1991, note 37, 165] rejette avec raison les conséquences antiréalistes, *i.e.* ici relativistes, auxquelles les positions comme celle de Rorty semble mener (que ce soit au sujet de la réalité du *monde* ou de la *vérité*). En effet, la notion de « pratiques doxastiques » est, au moins selon Alston, *épistémologique* et non pas une notion *métaphysique*.

⁸⁴⁷ Alston [1991, 163].

doxastique) n'implique pas de rejeter l'idée que, dans certains contextes au moins (par exemple lorsqu'une vigilance perceptive est requise), nous pouvons être responsables de nos croyances, voire qu'on peut nous blâmer de les avoir eues, en tant que nous avons une influence indirecte sur nos croyances. L'argument est le suivant :

(1) Nous pouvons avoir une *influence indirecte* sur nos croyances : il existe des activités épistémiques qui, selon qu'elles sont faites ou non, peuvent influencer nos croyances (par exemple prendre en compte les témoignages contradictoires, être attentif à la situation d'observation, être prudent et faire des enquêtes concernant les sujets controversés)⁸⁴⁸. Cette influence indirecte sur nos croyances peut exister lors même que celles-ci ne peuvent pas être l'objet d'un contrôle volontaire⁸⁴⁹.

(2) Dans certaines circonstances doxastiques, il est convenable de faire ou de ne pas faire les activités épistémiques en question. On peut ainsi nous blâmer de ne pas les avoir faites si la situation le requérait et que nous pouvions les faire.

(3) Le caractère blâmable ou non d'une croyance *dérive* de son application primitive aux activités par lesquelles nous pouvons (indirectement) influencer nos croyances. Il ne vient donc pas de ce que l'agent doxastique viole ou non certains *devoirs* épistémiques en ayant certaines croyances (comme celui de ne croire *p* que s'il dispose de données suffisantes en faveur de *p* et en l'absence de témoignages contradictoires)⁸⁵⁰.

⁸⁴⁸ Le point est notamment souligné par Swinburne [1981, 26].

⁸⁴⁹ On pourrait être tenté de soutenir que les activités épistémiques dont il est question, chercher des données en faveur de *p* par exemple, nous donnent bien plus qu'une simple influence sur notre vie doxastique : ces activités nous donneraient un *contrôle* quoiqu'indirect sur nos croyances. Cependant, qu'un avocat par exemple se mette à chercher des données prouvant la culpabilité de l'accusé, trouve de telles preuves et croit que l'accusé est coupable, n'implique certainement pas que la croyance de l'avocat en la culpabilité de l'accusé est sous son contrôle volontaire, quoique cela implique certainement que les données recueillies ont eu un rôle (causal) dans la formation de cette croyance (voir Alston [1988, 270] pour cet exemple). De la même façon, nous pouvons nous mettre à chercher des données pour vérifier qu'il y a bien un oiseau dans l'arbre lorsqu'il nous semble y en avoir un (en vérifiant par exemple si les conditions d'observation sont appropriées). Quoique faire cela joue certainement un rôle causal dans le fait que nous croyons au final qu'il y a effectivement un oiseau dans l'arbre, cela n'implique pas pour autant que cette croyance est alors sous notre contrôle volontaire même indirect.

⁸⁵⁰ Dans ce sens, Alston [1988, 281-2] distingue deux versions de la thèse selon laquelle l'évaluation épistémique des croyances dérive de l'influence indirecte que nous avons sur celles-ci. La première consiste à dire que *S* est justifié à croire *p* si et seulement si *S* a rempli certaines obligations intellectuelles en faisant les activités épistémiques par lesquelles il a une influence (indirecte) sur ses croyances. La seconde version affirme simplement que *S* est justifié à croire *p* s'il n'est pas blâmable d'avoir fait ou non les activités en question. Notons par ailleurs que les activités dont nous sommes blâmables ne produisent pas nécessairement des croyances elles-mêmes blâmables. Par exemple, si on peut blâmer le sujet de ne pas

De manière générale, l'idée est donc que les activités épistémiques qu'il est convenable ou non de faire peuvent influencer l'évaluation épistémique de nos croyances⁸⁵¹. De ce point de vue, l'idée que les croyances perceptives sont *prima facie* justifiées n'est pas incompatible avec l'exercice par les agents doxastique d'un sens critique (rechercher par exemple des données en faveur de telle ou telle proposition dans les cas de doutes)⁸⁵². En ce sens, nous sommes effectivement responsables de notre conduite doxastique. Celle-ci peut être louée ou blâmée, selon que nous avons ou non effectués les activités qu'il est convenable ou non de faire d'un point de vue épistémique et grâce auxquelles nous pouvons influencer indirectement nos croyances (excepté si ces activités ne sont pas en notre pouvoir)⁸⁵³. Si, par exemple, les conditions atmosphériques ne sont pas bonnes et qu'un conducteur n'est pas suffisamment attentif à son environnement, on peut le blâmer pour sa croyance perceptive que la route est dégagée (ce que les moniteurs de conduite reprochent en effet souvent à leurs élèves). Les mauvaises conditions atmosphériques requéraient en effet que le conducteur fasse un effort d'attention. Sa responsabilité épistémique n'est pas ainsi liée au fait qu'il viole une certaine règle disons « Vous ne devez croire que la route est dégagée seulement si (i) il vous semble qu'elle l'est (ii) les conditions atmosphériques sont bonnes (iii) vous êtes suffisamment attentif, etc. ». Elle est au contraire liée à ce qu'il convient de faire d'un point de vue épistémique dans une situation donnée. Quelqu'un peut en effet difficilement se décharger de la responsabilité d'avoir percuté une autre automobile en affirmant qu'il croyait que la route était dégagée car elle lui semblait l'être, à supposer qu'il aurait pu être plus attentif. Evidemment si notre conducteur ne pouvait pas faire l'effort d'attention en question (disons s'il avait pris des médicaments générant des troubles de l'attention), sa responsabilité épistémique tombe et on peut l'excuser pour sa croyance que la route était dégagée (quoique c'est son action de conduire en ayant pris des médicaments qui est alors condamnable)⁸⁵⁴.

avoir cherché longtemps des données en faveur de *p*, par contre les croyances perceptives qu'il est susceptible d'acquérir durant le temps où il aurait dû les chercher ne sont pas elles-mêmes blâmables.

⁸⁵¹ Cette idée est développée plus avant par Swinburne [1981, 66-76] sous la notion de *justification diachronique*, celle-ci correspondant à la justification telle qu'elle se constitue *à travers le temps* (par opposition à la justification *synchronique* qui considère la justification des croyances en fonction des circonstances épistémiques réalisées à un temps donné).

⁸⁵² La compatibilité de la thèse de la justification *prima facie* avec l'idée d'un sens critique est notamment soulignée par Goldman [1999a, 365-6] à propos des croyances testimoniales.

⁸⁵³ Sur ce point, voir par exemple Swinburne [1981, 71].

⁸⁵⁴ Comme le souligne par ailleurs Heil [1984, 60-61], être intellectuellement irréprochable, ne nous immunise pas contre l'erreur : lors même que notre conduite doxastique serait irréprochable, nos croyances pourraient très bien se révéler au final être fausses. Dans ce cas, notre responsabilité épistémique tombe et nos croyances pourraient être dites « excusables ». Inversement, une conduite intellectuellement peu

L'idée que nos croyances sont soumises à correction selon l'attitude des autres et que nous pouvons influencer indirectement nos croyances en effectuant certaines activités épistémiques permet ainsi de maintenir l'idée de responsabilité épistémique. Dans ce sens, Kornblith [1983, 38] développe l'idée d'*agent épistémiquement responsable* et souligne que lors même que les croyances perceptives sont automatiques, leur justification dépend de facteurs antérieurs à l'expérience perceptive (recherche de défaiseurs, circonspection dans les circonstances de doutes lorsque les choses ne sont probablement pas telles qu'elles nous paraissent). Cela fait encore que la justification épistémique a une dimension temporelle : elle peut tomber au cours du temps selon que nous effectuons ou non les actions qu'il est convenable de faire d'un point de vue épistémique⁸⁵⁵. Bref, l'objection de laxisme épistémologique faite au fiabilisme peut être évitée. Quoique nous soyons responsables de nos croyances, nous ne sommes pas néanmoins *coupables* de les avoir si on entend par là que, dans certains contextes, nous ne devrions pas les avoir et que nous pourrions volontairement nous empêcher de les avoir. Certes, par transfert du caractère blâmable ou louable de certaines activités épistémiques qu'il convient ou non de faire, les croyances voire *les personnes elles-mêmes* qui les ont peuvent être blâmées ou louées. En effet, ces activités sont celles que *les agents doxastiques* peuvent ou non faire (que ce soit par décision ou par habitude). *Les personnes elles-mêmes* peuvent donc être dites responsables de leur conduite doxastique eu égard par exemple à l'attention qu'elles portent aux données contradictoires, à la prudence dont elles font preuve concernant les choses incertaines, etc.⁸⁵⁶ On pourra ainsi dire d'elles qu'elles sont doxastiquement irresponsables, voire doxastiquement vicieuses, si elles ne font pas, ou n'ont pas l'habitude de faire, ce qu'il convient de faire dans certaines

louable n'empêche pas que nous parvenions à la vérité par chance quoique nous n'ayons alors aucun mérite pour nos croyances vraies. L'idée de *mérite intellectuel* peut être développée plus avant dans le cadre de l'épistémologie des vertus. Sur ce point, voir la section suivante « La normativité par la vertu ».

⁸⁵⁵ Précisons néanmoins que Kornblith [1983, 44 sq.] conçoit sa théorie de la croyance justifiée comme croyance qui est produite par des actions épistémiquement responsables comme étant en opposition à une conception fiabiliste de la justification. Il peut en effet exister des croyances produites par un processus fiable mais qui ne sont pas épistémiquement responsables (au sens de Kornblith), et inversement. Même si nous sommes pourvus dès notre naissance de processus permettant de saisir la vérité, cela n'a rien à voir selon Kornblith [1983, 46] avec la justification, cette dernière étant selon lui plutôt liée au fait de « faire du mieux que nous pouvons compte tenu de l'équipement naturel dont nous partons, peu importe qu'il soit fiable ou pas ». Des créatures dont les croyances seraient justifiées, mais massivement fausses, seraient dès lors concevables, à supposer que ces créatures ne soient pas naturellement dotées de processus fiables d'acquisition de la croyance. La fiabilité serait tout au plus « un idéal » (on peut en effet espérer ne pas être de telles créatures), mais elle ne serait pas « le standard par rapport auquel la croyance justifiée [devrait] être mesurée » (Kornblith [1983, 48]).

⁸⁵⁶ Ce point est largement développé par ceux (ou au moins certains de ceux) qui défendent ce qu'on appelle l'épistémologie des vertus, cette dernière étant abordée dans la section « La normativité par la vertu ».

situations doxastiques.

Par ailleurs, le rejet de la conception déontologique de la justification n'implique pas l'abandon de toute idée de *rationalité* des croyances pas plus qu'il n'exclut l'idée que les croyances perceptives peuvent être soumises à des normes, ces dernières pouvant être considérées comme des normes *internalisées*⁸⁵⁷. L'épistémologie n'a pas à être « naturalisée », au sens où les notions épistémologiques normatives comme la *justification* devraient être éliminées et remplacées par une description purement causale du processus d'acquisition des croyances⁸⁵⁸.

De manière générale, les croyances perceptives peuvent être soumises à la norme non déontologique « croire ce qu'on n'est pas rationnellement obligé de ne pas croire »⁸⁵⁹. Nous pouvons être rationnels en suivant une telle norme. Si accorder que les croyances perceptives sont *prima facie* justifiées implique de les *présumer* innocentes (donc sans en fournir la démonstration) tant qu'elles n'ont pas été démontrées coupables (fausses ou douteuses), cette présomption d'innocence épistémique n'est pas incompatible avec l'idée que nous sommes rationnels en entretenant de telles croyances. En particulier, le fait d'avoir par exemple une bonne raison de ne pas croire qu'il y a un violon lorsqu'il nous semble perceptivement y en avoir un fait qu'il est rationnel pour nous de ne pas croire qu'il y en ait un. Une norme de rationalité plus spécifique pour les croyances perceptives pourrait être la suivante :

« Croire ce que nos expériences perceptives nous présentent comme étant le cas en l'absence de données contraires » ou « Faire confiance à nos sens à moins que nous ayons des raisons spécifiques de ne pas le faire »⁸⁶⁰.

Si de telles normes n'existaient pas, on ne voit pas très bien comment les expériences pourraient justifier nos croyances perceptives. Les expériences perceptives, prises en elles-

⁸⁵⁷ Sur ce point, voir notamment Engel [2007a, 222-223] ; Markie [2006]. Certains, comme Pollock [1986, 129-34], soutiennent par ailleurs que l'idée de normes internalisées permet de maintenir une forme d'*internalisme* en épistémologie (l'idée étant que nous avons un « accès » quoique non épistémique aux normes de la croyance en vertu du fait que ces normes sont internalisées). Un tel diagnostic est néanmoins discutable et n'est pas endossé ici.

⁸⁵⁸ Notons néanmoins que ce n'est pas la seule interprétation possible du projet de « naturalisation de l'épistémologie » que Quine [1969] entendait défendre. En effet, selon une autre interprétation de la thèse de Quine, il est possible dans l'épistémologie naturalisée de faire une place aux notions normatives.

⁸⁵⁹ Voir Pouivet [2003, 45-6].

⁸⁶⁰ Greco [2000, 198].

mêmes, ne justifient aucune de nos croyances. Elles ne constituent des raisons de croire qu'étant donné certaines normes épistémiques⁸⁶¹. Ces dernières permettent de passer des expériences perceptives à la croyance sans médiation de croyances (de second ordre) au sujet de nos propres expériences⁸⁶². Des normes similaires à celles qui s'appliquent aux croyances perceptives sont susceptibles de s'appliquer aux croyances testimoniales⁸⁶³. On pourrait encore envisager des normes plus générales pour les croyances, comme la *vérité*. De manière générale, on pourrait en effet soutenir que nos croyances, même les plus « automatiques » comme les croyances perceptives, *visent* la vérité, qu'elles ont pour but fondamental la vérité ou la formation de croyances vraies⁸⁶⁴.

La justification des croyances perceptives demande certainement plus que le simple fait de suivre la norme « *Faire confiance à nos sens à moins que nous ayons des raisons spécifiques de ne pas le faire* ». Une croyance pourrait être *en accord* avec une norme épistémique, au sens où elle ne la violerait pas, mais cette norme pourrait ne jouer aucun rôle dans la formation de la croyance. Notre croyance serait alors *en accord* avec la norme sans que nous puissions pourtant dire que nous croyons *conformément* à cette norme : cette dernière ne nous guiderait en effet en rien dans la formation de la croyance⁸⁶⁵. Or, la justification des croyances, des croyances perceptives en particulier, semble justement requérir que nous croyions *conformément* aux normes épistémiques et pas seulement *en accord* avec elles⁸⁶⁶.

De plus, la conformité de la croyance perceptive à la norme « *Faire confiance à nos*

⁸⁶¹ Voir Markie [2006, 135].

⁸⁶² Le point est souligné par Pollock [1986, 175], celui-ci qualifiant cette position de « réalisme direct » même si on peut préférer, comme on l'a fait, utiliser ce label pour désigner la thèse selon laquelle la perception du monde ne suppose pas la saisie d'entités d'un genre spécial comme des *sense-data*.

⁸⁶³ Ainsi, au sujet des croyances testimoniales, Reid [1764, chap. 6, sect. 24, 194] parle-t-il du « principe de crédulité » qu'il définit comme « une disposition à nous confier à la véracité des autres, et à croire à ce qu'ils nous disent ». Pour une défense de ce principe, voir par exemple Burge [1993, 467] ; Swinburne [1981, 55], Pouivet [2003, 86-108].

⁸⁶⁴ Voir Alston [2005, 33 sq.]. Selon Engel [2007b], la vérité est la norme fondamentale et principale de la croyance - et cela, non pas tant au sens trivial où croire que *p*, c'est croire que *p* est vrai, mais au sens où une croyance n'est correcte que si elle est vraie (ou en termes prescriptif : « on doit croire *p* si et seulement si *p* »). Répondre à la question de savoir si on doit croire ou non *p* revient en effet, comme le souligne Engel [2007b, 197-8], à répondre à la question de savoir si c'est le cas ou non que *p*. Une version de la thèse de la vérité comme norme de la croyance est aussi soutenue par Swinburne [1981, chap. 1] sous l'idée que croire que *p*, c'est croire que *p* est plus probable que toutes autres alternatives, principalement celle que non-*p*. Swinburne [1981, 15-24] donne par ailleurs à cette idée une tournure évidentialiste : on ne croit que *p* que si les évidences dont on dispose rendent plus probable *p* que toutes autres alternatives).

⁸⁶⁵ Pour la distinction entre croire *en accord*/*conformément* à une norme, voir Pollock [1986, 168].

⁸⁶⁶ Pollock [1986, 168].

sens, etc. » n'est pas elle-même suffisante pour la justification. Encore faut-il que cette croyance perceptive résulte d'une expérience appropriée. Sans que je le sache, un dysfonctionnement de mon appareil cognitif pourrait en effet produire occasionnellement en moi une croyance (disons celle qu'il y a un chat sur le sofa) qui généralement n'est pas produite par le type d'expérience que j'ai actuellement (disons que je vois un livre). Dans ce cas, ma croyance serait en *accord* et conforme à la norme *Faire confiance à nos sens etc.* Cependant, cette croyance ne résulterait pas d'une stable et fiable disposition à croire *p* lorsqu'on a un *certain* type d'expérience⁸⁶⁷. Notons par ailleurs que les normes de la croyance perceptive ne sont pas forcément antérieures à la perception que nous avons de l'environnement. Par exemple, une norme telle que « Ne pas faire confiance à ses sens concernant la taille des objets lorsqu'ils sont vus de loin » n'émerge qu'une fois que nous avons suffisamment expérimenté perceptivement notre environnement⁸⁶⁸.

L'idée de *norme* de la croyance ne réintroduit pas, ou pas nécessairement, une conception déontologique de la justification⁸⁶⁹. On peut certes en un sens très faible parler de *devoir* de croire. L'idée de *devoir*, pris au sens fort, implique l'idée d'*obligation*, d'*interdiction* et l'existence de *règles* que l'on peut ou non volontairement suivre (comme dans « Vous devez lui rendre son argent »). Au sens faible cependant, l'idée de *devoir* implique seulement qu'il y a certaines choses auxquelles on peut s'attendre compte tenu de certains autres facteurs (comme dans « Avec tel traitement, le patient doit se remettre »). Au sens faible de *devoir*, on peut affirmer que :

* « Dans certaines conditions *C* (il semble perceptivement à *S* que *p*, *S* n'a pas de raisons de ne pas croire *p*, etc.), *S* doit croire que *p*, c'est ce à quoi on peut s'attendre.

Partant, l'application de la notion de *devoir* (prise au sens faible) aux croyances perceptives ne réintroduit ni une conception déontologique de la justification, ni l'idée d'un contrôle volontaire de la croyance. Les normes de la croyance perceptive n'ont pas en effet le statut de *règles* que nous devrions suivre, ou de prémisses que nous devrions préalablement accepter, afin de croire quoi que ce soit et d'être justifié à le faire. On peut en effet suivre

⁸⁶⁷ Greco [2000, 199].

⁸⁶⁸ Greco [2007, 198].

⁸⁶⁹ Certaines, comme Pollock [1986, 124-5], proposent en effet à tort de comprendre les normes de la croyance en termes de « permissibilité épistémique » ; d'autres, comme Swinburne [1981, 55], expriment ces normes en termes de *devoir* de croire.

une norme sans en avoir conscience. Ainsi, l'idée de *norme* des croyances perceptives est à comprendre comme ce qui nous guide dans la formation de ces croyances, non pas comme une règle qui, une fois que nous l'aurions considérée, nous permettrait de décider de croire conformément ou non à cette règle⁸⁷⁰. Si je vois un arbre, je n'ai pas à *croire* que c'est une norme pour moi de croire qu'il y a un arbre quand il me semble en voir un en l'absence de données contradictoires. De ce point de vue, les normes susceptibles de gouverner les attitudes épistémiques (comme la croyance ou encore la connaissance) n'ont pas, ou pas forcément, à nous être accessibles de manière consciente⁸⁷¹. Cela n'enlève en rien la force normative des normes en question⁸⁷². Cela n'empêche pas non plus qu'on puisse nous critiquer pour ne pas avoir suivi telle ou telle norme épistémique, par exemple si on croit qu'il y a un violon lors même qu'on a de (bonnes) raisons de penser que ce n'est pas le cas qu'il en ait un, ou inversement si on ne croit pas qu'il y en ait un, ou qu'on suspend son jugement, alors qu'il semble effectivement y en avoir un et qu'il n'y a aucune bonne raison de croire que les choses ne sont pas telles qu'elles paraissent être perceptivement.

N'ayant pas le statut d'une *règle* que nous devrions suivre, la norme « Faire confiance à nos sens à moins que nous ayons des raisons spécifiques de ne pas le faire » n'a pas à être justifié. Si nous le devons, nous ne pourrions pas en fait le faire sans circularité puisque nous ne disposons pas d'arguments non circulaires en faveur de la fiabilité des sens. Ceci n'est néanmoins problématique que si cette norme devait être l'objet d'une croyance de second ordre (croire que nous pouvons faire confiance à nos sens *etc.*) qui devrait en effet elle-même être justifiée, ce qui nous conduirait à une régression à l'infini⁸⁷³. Cependant, une telle

⁸⁷⁰ Comme le dit P. Engel [2007a, 223] : « il ne faut pas confondre le fait d'être guidé par une norme qui justifie propositionnellement nos transitions épistémiques, avec le fait de délibérer sur nos croyances, en adoptant explicitement cette norme comme prémisse. La majeure partie des formations de croyance ne requiert que la première condition ».

⁸⁷¹ Considérés sous cet angle, la croyance ou encore le savoir propositionnel (savoir *que*) se rapprochent du savoir de type procédural (savoir *comment*). On peut en effet savoir naviguer ou comment faire de la bicyclette sans avoir à chaque instant à penser consciemment aux normes (ici aux procédures) qui gouvernent ces activités, voire sans même être capable d'en fournir une description.

⁸⁷² On pourrait en effet se demander si les normes susceptibles de s'appliquer aux croyances perceptives sont ou non véritablement normatives. Comme le souligne Engel [2007b, 186-8], une norme n'a pas en effet nécessairement de force normative : elle pourrait être purement descriptive (comme les mesures du poids), et partant ne nous guider en rien dans la formation de la croyance. Néanmoins, comme le rappelle Engel [2007b, 189], il est essentiel de distinguer l'*énonciation* des normes de leurs *conditions d'application*. Qu'une norme paraisse ne pas avoir de force normative, voire qu'elle semble triviale lorsqu'elle est énoncée, n'implique pas qu'elle n'ait pas de force normative dans ses conditions d'application. En effet, la régulation (ou « guidage ») des croyances, pour être telle, n'a pas forcément à prendre la forme d'une *délibération* sur ce qu'il convient de croire étant donnée une certaine norme.

⁸⁷³ Ce problème est souligné en particulier par Pollock [1986, 127-8].

croissance n'est pas requise pour la justification.

Si la norme « Faire confiance à nos sens à moins que nous ayons des raisons spécifiques de ne pas le faire » est pour nous rationnellement acceptable, on peut néanmoins se demander qu'est-ce qui fait qu'elle l'est. Plusieurs sources de rationalité sont envisageables, par exemple :

- il est rationnel de croire ce qu'on juge rationnellement acceptables (Convention).
- il est rationnel de croire ce qu'il est utile de croire (« Pragmatisme »).
- il est rationnel de croire ce qui est cohérent avec nos autres croyances (Cohérentisme).
- il est rationnel de croire ce qu'il nous est naturel de croire (« Naturalisme aristotélicien »).

La rationalité des croyances perceptives sont du dernier ordre : il est naturel pour nous de croire ce que nos expériences perceptives nous présentent comme étant le cas en l'absence de données contraires. Les croyances perceptives tout en étant hors de notre contrôle et soustraites à l'entreprise de justification sont pourtant la marque d'une « attitude rationnelle ». Comme le dit R. Pouivet [2003, 24] : « [La rationalité] n'est pas une victoire de l'esprit parvenu à se défaire du sensible et à accéder à l'intelligible, selon le modèle platonicien, ou à s'assurer de la valeur de ses croyances par un effort réflexif, selon le modèle cartésien ». Elle est naturelle en ce sens où elle suppose simplement que nos facultés intellectuelles et sensibles (comme la perception) fonctionnent bien. Il est pour nous rationnel de croire qu'il y a un arbre quand nous en voyons un car c'est là ce qu'il nous est naturel de croire dans de telles circonstances, lorsque nos sens fonctionnent bien et que nous sommes sains d'esprit. La rationalité des croyances et ce qu'il est pour nous naturel de croire ne s'oppose donc pas⁸⁷⁴. Partant la première ne requiert pas comme préalable une entreprise de justification des croyances. Au contraire, cette rationalité survient sur le fait que les croyances perceptives résultent de processus fiables d'acquisition de la croyance lorsque ceux-ci se produisent dans un environnement lui-même fiable⁸⁷⁵. Certes, la question de la nature et de l'origine de cette rationalité peut se poser. La fiabilité du processus de formation de la croyance dont découle cette rationalité peut en effet être conçue comme étant le résultat soit de l'évolution naturelle (naturalisme évolutionniste), soit de l'existence

⁸⁷⁴ La position est défendue par McDowell [1994]. Sur ce point, voir aussi Engel [1996, 398].

⁸⁷⁵ Cf. Pouivet [2006, 52].

d'une nature humaine spécifique *faite pour* connaître (naturalisme finaliste aristotélicien) qu'on pense ou non que cette nature humaine est l'œuvre d'un être supérieur (théisme)⁸⁷⁶. Selon Reid [1785, 21] par exemple, la croyance perceptive est « un effet de notre constitution, laquelle est l'ouvrage de Dieu », même s'il précise par ailleurs que la confiance que nous accordons à nos sens, quant à elle, ne vient pas de Dieu : quelqu'un ferait confiance à ses sens lors même qu'il ne croirait pas en Dieu, voire même s'il n'en aurait aucune idée. On pourrait néanmoins admettre comme Reid [1785, 21-22] que reconnaître que notre constitution vient de Dieu peut nous fournir « un nouveau motif à l'appui de la confiance » qu'on accorde à nos sens. Soulignons néanmoins que l'épistémologie des croyances perceptives défendue dans les sections précédentes ne présuppose nullement la vérité de l'hypothèse téléologique et théiste, hypothèse qui n'a jusqu'alors pas du tout été prise en compte. Endosser l'hypothèse téléologique et théiste n'est pas forcément nécessaire pour développer une épistémologie appropriée des croyances perceptives. D'ailleurs, la majorité des épistémologues actuels sont (à tort ou à raison) réfractaires à une telle hypothèse.

4-7-2-(C) LA NORMATIVITE PAR LA VERTU

Si la justification de nos croyances perceptives dépend de notre constitution naturelle, on peut être tenté de comprendre la rationalité des croyances (leur justification) en termes de *vertus* possédées par les agents doxastiques. Cette idée est défendue par ce qu'on appelle *l'épistémologie des vertus intellectuelles*. Cette dernière tente de rendre compte de la responsabilité épistémique que nous avons vis-à-vis de nos croyances autrement qu'en adoptant une conception déontologique de la justification, l'idée étant alors de faire reposer cette responsabilité sur les qualités (ou traits de caractère) des personnes *elles-mêmes* qui ont ces croyances⁸⁷⁷. L'épistémologie des vertus reconnaît en effet que l'épistémologie est et doit rester une discipline normative, mais elle se propose de comprendre les propriétés normatives des croyances (comme la *justification*, la *connaissance*) en termes de propriétés normatives possédées par les agents (ou les

⁸⁷⁶ Voir Pouivet [2003, 25]. La version théiste du naturalisme est notamment défendue par Plantinga [1993].

⁸⁷⁷ Comme le souligne Pouivet [2005, 20], « Nos vertus intellectuelles font notre valeur et mérite épistémologiques ; nos vices intellectuels font de nous de mauvais agents épistémiques. [...] L'impartialité, la sobriété, le courage et la pertinence intellectuels [par exemple] ne concernent pas des propositions, mais des personnes [...] ».

« croyants »). Comme le dit Pouivet [2006, 86] : « Que nos croyances soient garanties est moins une caractéristique des croyances que du « croyant ». [...] les croyances légitimes sont celles d'une personne intellectuellement vertueuse »⁸⁷⁸. De la même façon qu'une action est moralement bonne (ou appropriée) si elle est une action qu'une personne moralement vertueuse ferait dans des conditions similaires, de même une croyance serait justifiée si elle est une croyance qu'une personne intellectuellement vertueuse aurait dans des conditions similaires⁸⁷⁹. Par ailleurs, on ne peut pas décider d'avoir une vertu, quoique certaines puissent s'acquérir. Une vertu n'a pas non plus à mener à la vérité à tous les coups et elle est aussi relative à l'environnement. De même qu'on n'est pas un bon tireur à n'importe quelle distance, de même on n'est pas un bon croyant dans n'importe quelles circonstances (dans le brouillard, si on a pris des drogues, etc.), ce dernier point fournissant une réponse au scepticisme (de type cartésien)⁸⁸⁰. La rationalité des croyances serait ainsi liée à des qualités des personnes : les croyances perceptives seraient rationnelles en ce que les personnes qui les ont le sont. L'irrationnel de ce point de vue serait *celui* qui, lors même que les apparences indiquent la présence d'un feu et qu'aucune donnée tangible ne vient contredire cela, douterait néanmoins ou ne croirait pas qu'il y en a un. Il serait pour ainsi dire frappé de « paranoïa intellectuelle »⁸⁸¹.

Notons par ailleurs que certains défenseurs de l'épistémologie de la vertu critiquent l'importance excessive qu'on peut donner aux contre-exemples dans l'analyse de la connaissance et/ou de la justification (comme c'est le cas dans les analyses de la connaissance qui cherchent prioritairement à répondre aux cas Gettier)⁸⁸². En effet, les définitions de la connaissance auxquelles la méthode par contre-exemples aboutit sont bien souvent *ad hoc*. Trouver un contre-exemple à une définition de la connaissance n'implique

⁸⁷⁸ Une idée similaire est exprimée au sujet de la connaissance par Greco [2006, 15] sous l'idée de *crédit intellectuel* (*intellectual credit*): une personne sait quelque chose si elle mérite du crédit pour sa croyance vraie.

⁸⁷⁹ Pour l'analogie entre le caractère approprié des actions et le statut épistémique des croyances, voir notamment : Zagzebski [1996a, 236], Sosa [1980, 175-6] ; Greco [2000, 176-77].

⁸⁸⁰ On pourrait en effet objecter que l'exercice des vertus n'est pas nécessaire pour la justification des croyances car une personne pourrait être justifiée à croire *p* même si elle était par exemple trompée par un malin génie qui ferait que les expériences perceptives qu'elle a ne renvoient à rien dans la réalité. Comme le souligne Greco [1999/2004], on peut répondre que de la même façon que savoir si Paul serait capable de renvoyer des balles de baseball à une vitesse excessivement élevée n'est pas pertinent pour savoir s'il est capable ou non de renvoyer des balles, de même les scénarios sceptiques ne sont pas pertinents pour l'attribution des vertus intellectuelles.

⁸⁸¹ Zagzebski [1996a, 280].

⁸⁸² Voir Zagzebski [1999, 103-4].

pas non plus qu'on ait par là éclairé positivement la notion de *connaissance*. Enfin, on peut penser que la méthode par contre-exemples ne fait que souligner l'opposition de différentes intuitions en épistémologie (internalistes/externalistes par exemple) sans résoudre pour autant les *problèmes* épistémologiques desquels naissent ces intuitions⁸⁸³. De ce point de vue, la recherche de conditions nécessaires et suffisantes pour qu'une croyance constitue une connaissance, ou qu'elle soit justifiée, n'est peut être pas si essentielle que la méthode par contre-exemples le laisse supposer, et partant l'épistémologie des vertus peut être considérée comme une manière de *rompre* avec l'épistémologie telle qu'elle est traditionnellement pratiquée⁸⁸⁴.

Il y a plusieurs manières de comprendre la nature des « vertus », et partant plusieurs sortes d'épistémologie des vertus. De manière générale, les vertus sont l'excellence d'une fonction, « des dispositions qui, sous certaines conditions font réagir quelque chose conformément à sa nature »⁸⁸⁵. L'épistémologie des vertus peut ainsi être considérée comme une forme de « naturalisme », au sens où elle va de pair avec la thèse métaphysique selon laquelle certaines entités ont une nature propre, nature propre qui chez certains êtres (les êtres humains) se réalise à travers l'exercice des vertus notamment⁸⁸⁶. La normativité serait ainsi interne à notre nature comme être rationnel. En effet, dans une certaine version de l'épistémologie des vertus au moins, les vertus intellectuelles quoique acquises sont jugées « naturelles ». Comme le dit Aristote au livre II de *l'Éthique à Nicomaque* [1103a], « ce n'est ni par nature, ni contrairement à la nature que naissent en nous les vertus, mais la nature nous a donné la capacité de les recevoir, et cette capacité est amenée à maturité par habitude ». Ce « naturalisme de la seconde nature » rejette ainsi l'idée selon laquelle ce qui est normatif et ce qui est « naturel » s'opposeraient⁸⁸⁷.

Dans une autre version de l'épistémologie des vertus, les vertus intellectuelles sont conçues comme étant des dispositions stables et fiables à la croyance, *i.e.* qui nous

⁸⁸³ Pour ces critiques à la méthode d'analyse de la connaissance par contre-exemples, voir Zagzebski [1996a, 264 sq.].

⁸⁸⁴ Voir notamment Pouivet [2008, 331-2] pour ce diagnostic.

⁸⁸⁵ Pouivet [2006, 87].

⁸⁸⁶ Pouivet [2006, 86-87], [2003, 35-36].

⁸⁸⁷ McDowell [1994] fournit une défense de cette forme (aristotélicienne) de « naturalisme » sous la thèse du contenu conceptuel de la perception.

conduisent le plus souvent à la vérité⁸⁸⁸. La perception peut en ce sens être identifiée à une vertu⁸⁸⁹. Les croyances perceptives seraient ainsi justifiées en tant qu'elles résultent de la perception conçue comme une vertu, *i.e.* comme une stable disposition chez l'individu sain à la croyance vraie. Certes, cela n'est pas suffisant pour la connaissance :

(A) Il faut de plus que la vérité soit atteinte *par* la vertu et non pas par chance⁸⁹⁰.

Comme le souligne Greco [1993, 267], une personne doit croire le vrai *parce qu'elle* possède et exerce certaines vertus. La possession et l'exercice des vertus n'expliquent pas tant pourquoi telle personne à telle croyance, qu'ils n'expliquent pourquoi la croyance de telle personne se trouve être vraie. Autrement dit, la vérité même de la croyance doit être fondée sur la possession et l'exercice des vertus intellectuelles pour que cette croyance puisse constituer une *connaissance*⁸⁹¹.

(B) L'exercice des vertus intellectuelles doit aussi être *motivé*. Certes, la vertu, pour être réellement possédée par un agent, doit être actualisée. Par exemple, « si [une personne] a réellement l'esprit ouvert, [cette] personne doit être réellement réceptive à de nouvelles idées, les examiner de manière impartiale et ne pas les écarter même si elle n'en est pas l'auteur ; le simple fait d'avoir un désir de faire ce type d'actes ne suffit pas »⁸⁹². Si les vertus ont ainsi une condition de succès, elles ont aussi une composante motivationnelle : le désir de connaître, c'est-à-dire d'avoir des croyances vraies (amour de la vérité)⁸⁹³.

⁸⁸⁸ Voir par exemple : Sosa [1980, 176] ; [1992, 85] ; [2007]. Sosa [1991, 284], [1992, 85] recourt à l'idée de « nature interne » (*inner nature*) pour définir les vertus intellectuelles. Greco [2000, 177] quant à lui parle de « caractère cognitif », ou encore de « capacités cognitives » (Greco [2000, 211-217]). Pour une discussion plus poussée de cette manière de concevoir les « vertus intellectuelles », voir Sosa [1991, 270-275].

⁸⁸⁹ Voir Greco [1999/2004].

⁸⁹⁰ Voir Zagzebski [1999, 107-108].

⁸⁹¹ Inversement, certains épistémologues de la vertu, comme Zagzebski [1999, 105], soutiennent qu'aucune propriété généralement attribuée à la *croyance* (la *justification* par exemple) ne permet de garantir la vérité de nos croyances.

⁸⁹² Zagzebski [1996b, 410]. Ou, comme le dit Aristote dans *l'Éthique à Nicomaque* [1103a-1103b] : « Pour les vertus [...], leur possession suppose un exercice antérieur, comme c'est aussi le cas pour les autres arts. En effet, les choses qu'il faut avoir apprises pour les faire, c'est en les faisant que nous les apprenons : par exemple, c'est en construisant qu'on devient constructeur, et en jouant de la cithare qu'on devient cithariste ; ainsi encore, c'est en pratiquant les actions justes que nous devenons justes, les actions modérées que nous devenons modérés, et les actions courageuses que nous devenons courageux ».

⁸⁹³ Sur ce point, voir notamment Zagzebski [1996a, 133], [1996b, 398 *sq.*], Greco [2000, 191-192]. L'importance du désir de connaître est aussi soulignée par Kornblith [1983, 47-48]. De ce point de vue, l'incapacité à prendre en compte les critiques qu'on nous fait jointe au fait de ne pas désirer atteindre le vrai peuvent, comme le souligne Kornblith [1983, 36], faire tomber notre justification à croire certaines propositions.

Le dernier point permet à l'épistémologie des vertus de rendre compte de la *valeur* de la connaissance. En quoi la connaissance a plus de valeur que le simple fait d'avoir des croyances vraies ? L'épistémologue des vertus répond que l'exercice des vertus permet « l'épanouissement » ou la « réalisation » (*eudaimonia*) de l'être humain et d'avoir une vie intellectuellement bonne⁸⁹⁴. Par ailleurs, si les connaissances ont de la valeur, c'est que ce sont des croyances vraies qui non seulement sont « désirables » mais aussi « admirables » car elles sont vertueusement formées, *i.e.* qu'il existe une relation entre la vérité de ces croyances et certains traits de caractère des agents : si atteindre un but (ici la vérité) en exerçant une vertu a de la valeur, l'atteindre par chance à l'inverse n'en a pas⁸⁹⁵. Si l'épistémologie des vertus permet d'expliquer la valeur de la connaissance, on peut douter (inversement) que le pur fiabilisme le puisse. En effet, de même que c'est la qualité du café qui explique qu'un expresso soit bon et pas la fiabilité de la machine qui le produit, de même la fiabilité du processus par lequel la croyance est acquise n'explique pas pourquoi la connaissance est meilleure que la simple croyance vraie⁸⁹⁶.

Certaines versions du fiabilisme pourraient être considérées comme des formes d'épistémologie des vertus⁸⁹⁷. Mais, inversement, toute épistémologie des vertus n'endosse pas le fiabilisme. En effet, comme on l'a déjà quelque peu suggéré, on peut distinguer deux formes d'épistémologie des vertus intellectuelles⁸⁹⁸ :

L'Épistémologie des facultés (ou « fiabilisme de l'agent ») : Les vertus intellectuelles sont des dispositions (facultés, aptitudes) de l'agent à la croyance vraie.

⁸⁹⁴ Voir Aristote [IVe av. J-C, 1098a, 12-20].

⁸⁹⁵ Sur ce point, voir Zagzebski [2003, 24-27], Greco [2003b, 133-4]. Le désir d'avoir une vie intellectuellement bonne constitue selon Zagzebski [2003, 25] un motif de niveau supérieur par rapport à l'élément motivationnel propre à chaque vertu épistémique particulière. Autrement dit, la vérité constitue « la fin ultime » de la plupart des vertus épistémiques (Zagzebski [1999, 106]). Cependant, comme le précise Zagzebski [1996b, 82], reconnaître que la croyance vraie doit être *motivée* pour constituer une connaissance (cette dernière étant selon Zagzebski produite par un *acte* de vertu intellectuel) n'implique pas *ipso facto* l'adoption d'une explication *téléologique* de ce qui fait qu'il est bon d'agir ou de croire par un acte de vertu.

⁸⁹⁶ Voir Zagzebski [2003, 13-14] pour cette analogie et cette objection au fiabilisme pur.

⁸⁹⁷ C'est le cas par exemple de Plantinga [1993] et de sa définition de la connaissance comme croyance vraie garantie, la garantie correspondant chez lui au fonctionnement correct des facultés cognitives quand celui-ci s'effectue dans un environnement approprié, en vue de la vérité et conformément au dessein pour lequel ces facultés sont conçues (*design plan*). Notons néanmoins que Plantinga refuserait même de qualifier sa théorie de « fiabiliste », lui préférant l'idée de « fonction propre » (*proper function*).

⁸⁹⁸ A cet égard, on pourra consulter entre autres Baehr [2004] qui fournit une présentation claire et concise des deux versions de l'épistémologie des vertus.

L'Épistémologie aristotélicienne des vertus intellectuelles (ou « Responsabilisme »): Les vertus intellectuelles sont des *traits de caractère* des personnes et partant constituent des qualités qui les définissent (au moins en partie)⁸⁹⁹. Elles sont des dispositions (émotionnelles) acquises sur la base de capacités naturelles qui, tout en étant motivées par le désir de vérité, permettent le perfectionnement intellectuel des personnes⁹⁰⁰. Les « vertus » intellectuelles sont ainsi une forme de sensibilité aux valeurs cognitives plutôt que des capacités dont nous sommes naturellement pourvus. Les vertus épistémiques sont par exemple l'impartialité intellectuelle (être ouvert aux idées des autres et tenter de les comprendre), le courage intellectuel (défendre les idées qu'on estime être correctes contre les critiques), etc.⁹⁰¹ Aux vertus intellectuelles s'opposent des *vices* intellectuels (la partialité ou la lâcheté intellectuelle par exemple). La connaissance et/ou la justification dépendraient de la possession et de l'exercice de *vertus* intellectuelles comprises en ce sens aristotélicien (ou de la réalisation d'*actes de vertu* pour parler comme Zagzebski [1996a, 248])⁹⁰². Cette conception de la « vertu » est par ailleurs proche de la compréhension intuitive que nous avons des vertus intellectuelles, *i.e.* de ce que nous appellerions « vertu » dans le langage ordinaire.

Adhérer à l'épistémologie des vertus comporte de sérieux avantages en épistémologie. Cela permet de dépasser les impasses du foundationalisme et du cohérentisme de la justification tout en fournissant une réponse au problème de la régression de la justification⁹⁰³. Certaines vertus ne sont pas en effet de nature inférentielle : la perception, ou encore la mémoire par exemple, sont des dispositions fiables qui permettent d'acquérir de manière non inférentielle des croyances au sujet du passé ou de notre environnement. L'épistémologie des vertus permet aussi d'éviter les cas de chance épistémique, ceux-ci soulignant le caractère non accidentel de la connaissance⁹⁰⁴. La connaissance semble en effet

⁸⁹⁹ Voir par exemple Zagzebski [1996a, 135-6] pour cette caractérisation des « vertus intellectuelles ».

⁹⁰⁰ Voir Pouivet [2003, 33] ; Zagzebski [1999, 106]. Certains donnent à cette disposition le statut d'une *émotion* (d'une réponse *émotionnelle* appropriée dans un contexte épistémique donné). Sur ce point, voir par exemple : Zagzebski [1996a, 130-2] , [1999, 106].

⁹⁰¹ Pour une liste des vertus intellectuelles ou épistémiques, voir par exemple : Zagzebski [1996a, 114], [1996b, 405-406] ; Pouivet [2003, 34-5], [2006, 89] ; Roberts and Wood [2007, chap. 6-12].

⁹⁰² Zagzebski [1996a, 271] utilise en effet la notion d'*acte de vertu* pour définir la connaissance.

⁹⁰³ C'est là notamment l'objectif visé par Sosa [1980].

⁹⁰⁴ Sur ce point, voir par exemple Pritchard [2003, 214 *sq.*]. Un exemple de chance épistémique est le suivant. Paul regarde l'horloge de l'entrée : celle-ci indique 10 heures. N'ayant aucune raison de soupçonner que l'horloge dysfonctionne, Paul croit qu'il est 10 heures. Sans que le sache Paul, l'horloge a néanmoins cessé de fonctionner et s'est arrêtée sur 10 heures. Dans ce cas, même s'il est réellement 10 heures et que, par

incompatible avec l'idée que nous parvenions à la vérité par chance⁹⁰⁵. De manière générale, l'épistémologie des vertus rend compte des cas de chance épistémique en requérant que les croyances soient produites par des dispositions *stables* du sujet à la croyance vraie pour que ces croyances puissent constituer des connaissances⁹⁰⁶. Cela permet aussi à l'épistémologie des vertus d'exclure les cas de croyances produites par un processus fiable mais dont on ne dirait pas qu'elles sont justifiées (cas de la lésion cérébrale, du démon bienveillant⁹⁰⁷, ou encore celui de la clairvoyance). Ces cas soulignent l'insuffisance d'une forme pure de fiabilisme. L'épistémologie de la vertu soutient qu'une croyance n'est justifiée que pour autant que le processus qui la produit est une disposition *stable* à la croyance vraie, *i.e.* que ce processus doit non seulement le plus souvent produire des croyances vraies dans les circonstances actuelles, mais il le doit aussi dans des circonstances légèrement différentes (« dans les mondes possibles proches »). De ce point de vue, les processus fiables de formation de la croyance dans les circonstances actuelles mais qui mènent à des croyances fausses dans des conditions légèrement différentes (comme dans le cas du démon bienveillant) ne peuvent pas être identifiés à des vertus. Partant, les croyances que ces

conséquent, la croyance de Paul est vraie, on ne dirait pas néanmoins que Paul *sait* qu'il est 10 heures. Pour des exemples similaires, voir Goldman [1976, 772-73], Zagzebski [1996a, 285-87] et l'article classique de Gettier [1963] qui propose des cas de croyances vraies justifiées qui ne sont pas des connaissances car les raisons de croire sont alors sans connexion avec la vérité des croyances. On peut par ailleurs penser qu'on peut difficilement rendre compte du caractère non accidentel de la connaissance si on ne recourt qu'à la *fiabilité* du processus et des circonstances par lequel et dans lesquelles sont acquises les croyances.

⁹⁰⁵ Certains, comme Zagzebski [1999, 100], expriment le point en faisant référence à la valeur de la connaissance. La connaissance peut en effet être considérée comme une *bonne* chose, *i.e.* quelque chose qu'on peut désirer posséder. Or, la valeur qui se trouve être attachée à la connaissance exclut que ce que nous savons, nous le sachions par chance.

⁹⁰⁶ Dans le cas de l'horloge mentionné dans la précédente note en bas de page, la croyance de Paul ne résulte justement pas d'une *stable* disposition à la croyance vraie : dans des circonstances légèrement différentes (dans les mondes possibles proches du monde actuel pour reprendre le vocabulaire de la logique modale), s'il n'était pas 10 heures mais 11 heures par exemple, Paul continuerait cependant à croire qu'il est 10 heures et partant sa croyance serait fausse. Cette réponse aux cas de chance épistémique s'appuie sur le principe de sécurité de la connaissance : une personne sait quelque chose si et seulement si dans des conditions légèrement différentes, mais en s'appuyant toujours sur le même processus ou la même méthode de formation de croyances qu'actuellement, sa croyance resterait vraie. Certains, comme Pritchard [2003, 222-4], en conclut qu'il n'est pas nécessaire de faire intervenir le critère de la fiabilité du processus d'acquisition de la croyance pour définir la *connaissance*, le principe de sécurité étant suffisant pour le faire (le critère de la fiabilité pouvant tout au plus être utile pour expliquer *comment* nous en venons à former des *croyances vraies* au sujet du monde). De ce point de vue, la version responsabiliste de l'épistémologie des vertus peut paraître préférable à celle qui identifie les « vertus » à des dispositions à la croyance vraie (fiabilisme de l'agent). Pour une contestation du diagnostic de Pritchard, voir Greco [2003a, 263 *sq.*].

⁹⁰⁷ Nos croyances perceptives pourraient ne pas être le résultat de l'action causale du monde sur nous : elles pourraient par exemple être formées sur la base des expériences « perceptives » qu'un certain type de dispositif produit en nous (par stimulation cérébrale). Néanmoins, un démon bienveillant (malebranchien) pourrait très bien « arranger les choses » de telle sorte que la réalité soit effectivement telle qu'elle nous paraît être. Même si, assez étrangement, ce n'est pas alors nos croyances qui se conformeraient au monde mais l'inverse, reste que le processus d'acquisition de la croyance serait hautement fiable. Pourtant, on hésitera à dire que les croyances qui en résultent sont justifiées, ou encore qu'elles puissent constituer des connaissances. Pour un cas similaire, voir Greco [1999, 286].

processus produisent ne sont pas justifiées et ne peuvent pas non plus constituer des connaissances⁹⁰⁸.

L'idée que la justification et/ou la connaissance dépendent des capacités ou dispositions des *agents* peut encore être exprimée en recourant à l'idée de *mérite intellectuel (intellectual credit)*. Un agent *sait* une certaine proposition s'il mérite du *crédit* pour sa croyance vraie, *i.e.* si le succès de cette croyance peut lui être attribué⁹⁰⁹. De même que nous louons les performances sportives lorsque celles-ci découlent de certaines capacités possédées par les individus, de même la connaissance ou la justification sont liées au fait que les agents possèdent et exercent ou non certaines vertus en ayant les croyances qu'ils ont⁹¹⁰. A l'inverse, atteindre la vérité par chance ne nous met pas en position de *savoir* certaines propositions ou d'avoir des croyances justifiées, de même que réaliser une prouesse sportive par pure chance (en mettant dans le mille au tir à l'arc par exemple) ne mérite pas nos louanges. Cela explique encore pourquoi les croyances vraies mais qui se sont pas acquises sur la base de capacités réelles possédées par les agents (cas de la lésion

⁹⁰⁸ Voir Greco [2000, 177-178], [2003a, 260-261]. Néanmoins, comme le fait remarquer Pritchard [2003, 217 sq.], une solution plausible aux cas de la lésion cérébrale et du démon bienveillant peut être fournie sans recourir à l'idée de vertus épistémiques, en endossant par exemple une compréhension modale du fiabilisme. Comme Goldman [1986, 107], on pourrait restreindre la notion de fiabilité aux processus qui mènent le plus souvent à la vérité *dans les mondes qui sont consistants avec notre conception générale du monde*, *i.e.* la restreindre aux mondes possibles « normaux ». Former une croyance à partir d'une lésion cérébrale, ou encore atteindre la vérité grâce au concours d'un démon bienveillant, ne peuvent plus dès lors compter comme des processus fiables d'acquisition de la croyance. Cela explique que les croyances qu'ils produiraient ne seraient pas tenues pour justifiées.

⁹⁰⁹ Cette thèse est défendue par Greco [2003b]. Greco [2003b, 117 sq.] soutient par ailleurs qu'elle permet de résoudre deux problèmes du fiabilisme : les cas Gettier (de croyances vraies par chance) et le cas des loteries. Ces derniers posent le problème suivant. Le fiabiliste admet que l'induction peut nous mettre en position de savoir certaines propositions. Par exemple, si je jette le sac poubelle dans le vide-ordure, je *sais* inductivement que celui-ci atterrira en bas quoiqu'il soit possible qu'il reste coincé dans le conduit. Cependant, posséder de très bonnes données (quoique faillibles) en faveur de *p* ne suffit pas toujours pour la connaissance inductive. Dans le cas de la loterie par exemple, le sujet a certainement de très bonnes raisons de conclure (inductivement) qu'il va perdre, mais nous ne dirions pas qu'il *sait* qu'il va perdre.

⁹¹⁰ Pour cette analogie, voir Greco [2003a, 261] ; Sosa [1997, 419-20]. Comme le souligne Zagzebski [2003, 15-16], si la connaissance requiert que la vérité des croyances doit pouvoir être mise au crédit de l'agent, cela implique de rejeter l'idée selon laquelle la connaissance serait un « produit extérieur » à l'agent : elle constitue à l'inverse une « partie de l'agent », plus précisément un « acte » de l'agent par lequel celui-ci se voit attribuer le mérite d'avoir atteint la vérité en vertu de certaines caractéristiques (vertus) qu'il possède. Par ailleurs, que nos croyances résultent de certaines capacités (« vertus ») n'est peut-être pas suffisant pour être en position de *savoir* certaines choses. Comme le suggère Greco [2003a, 261-263], il est aussi requis que ces capacités soient *intégrées* dans l'ensemble des autres capacités que nous possédons. On peut certes imaginer qu'une lésion cérébrale puisse nous faire croire le vrai (en nous faisant croire par exemple que nous avons justement une lésion cérébrale). Néanmoins, cette capacité ne nous permettrait pas d'avoir des *connaissances* car, pour cela, faudrait-il encore que cette capacité soit intégrée dans notre système cognitif (dans notre « caractère cognitif » pour reprendre l'expression de Greco), *i.e.* que cette capacité soit reliée aux autres dispositions que nous possédons et qu'elle soit sensible aux raisons contradictoires qui peuvent se présenter.

cérébrale, de clairvoyance et cas similaires) ne peuvent pas constituer des connaissances, la vérité de ces croyances ne pouvant pas en effet être mise alors au crédit de l'agent⁹¹¹.

L'idée de mérite intellectuel s'applique aux croyances perceptives. Ces dernières peuvent en effet constituer des connaissances dès lors que leur vérité peut être mise au crédit des agents en tant qu'ils possèdent certaines capacités. Le point vaut en particulier pour les croyances perceptives qu'on dirait « de haut niveau ». Si de certaines personnes nous disons qu'elles savent à l'œil nu que telle pièce fait telle longueur, que telle nuance de bleu est différente de telle autre (ou encore qu'il vient de se produire telle variation de son dans un morceau de musique, *etc.*) et que leur avis en ces matières est justifié, c'est que leurs croyances (vraies) résultent de certaines capacités perceptives que ces personnes ont développées et acquises au cours du temps et à force d'exercices. Mériter du crédit pour sa croyance vraie ne requiert pas par ailleurs que nous ayons une *perspective* (sous forme de croyances de second ordre) au sujet de comment nos croyances sont acquises (par vertu ou non)⁹¹². Même sans cette perspective sur leurs croyances, les sujets peuvent en être *responsables* et avoir des *connaissances*. De manière générale, l'ancrage de la connaissance (ou de la justification) dans la possession et l'exercice de vertus intellectuelles permet en effet d'expliquer que les sujets sont *responsables* de leurs croyances, au moins dans un sens causal : pour qu'une croyance soit une connaissance, les vertus de l'agent doivent constituer une partie *saillante* de ce qui fait que sa croyance se trouve être vraie. Certes, il est aussi nécessaire que le monde *coopère* : croire *par vertu* ne peut pas en effet être l'*unique* raison pour laquelle la vérité est atteinte (ou peut l'être), faut-il encore que cette croyance se *conforme* à l'état du monde⁹¹³. C'est pourquoi, comme le rappelle Greco [2006, 28], la croyance vraie vertueusement formée (la connaissance) n'exclut pas tout facteur *chance*,

⁹¹¹ Pour cette réponse aux cas de clairvoyance et de la lésion cérébrale (et aux cas similaires), voir Greco [2006, 30]. Comme le précise ce dernier, la réponse aux cas de clairvoyance dépend aussi de la question de savoir si celui qui croit *p* sur la base d'une supposé faculté de clairvoyance dispose ou non de données allant contre la proposition crue.

⁹¹² Le point est notamment défendu par Greco [2006, 31-2], ce dernier affirmant que « le succès à travers les vertus intellectuelles est mis au crédit du croyant, et cela indépendamment de la perspective du croyant sur ces vertus » (Greco [2006, 29-30]). Comme le souligne Greco [2006, 10-13], celui qui croit le vrai sans avoir « une perspective » sur ses propres croyances peut paraître, aux premiers abords, ne pas avoir de mérite, tout comme n'en a pas une personne qui croit saisir de l'or dans le noir lors même que cette croyance se trouve *par chance* être vraie. Cependant, la métaphore est trompeuse. Comme le soutient Greco [2006, 29], la personne qui croit saisir de l'or dans le noir n'a aucun mérite pour sa croyance vraie, non pas parce qu'elle n'a pas de croyances de second ordre (de « perspective ») au sujet de comment sa croyance vraie est acquise, mais plutôt parce que cette croyance n'est pas alors acquise sur la base d'une capacité fiable. Inversement, s'il s'avérait en fait que cette personne possède une faculté spéciale lui permettant de détecter l'or dans le noir de manière fiable, la vérité de sa croyance pourrait légitimement être mise à son crédit.

⁹¹³ Comme le dit Greco [2006, 28], « la croyance vraie n'est jamais le résultat de la seule vertu ».

plus exactement elle n'exclut pas la chance définie comme quelque chose d'extérieur à l'agent.

En faisant dépendre les propriétés normatives des croyances des vertus possédées par les agents, l'épistémologie des vertus permet ainsi semble-t-il de résoudre le problème de la normativité de la justification. Elle permet aussi d'envisager une réponse plausible au problème des croyances produites par un processus non fiable mais qu'on dirait néanmoins « justifiées » (problème du « nouveau Malin Génie »)⁹¹⁴. L'épistémologie des vertus a aussi les moyens d'expliquer l'importance de certains critères épistémiques dans l'évaluation des croyances. Si par exemple l'incohérence d'une croyance avec nos autres croyances est susceptible de défaire notre droit de croire, la cohérence entre nos croyances peut, quant à elle, être considérée comme une vertu intellectuelle⁹¹⁵.

Plusieurs objections à l'épistémologie des vertus sont néanmoins envisageables. L'épistémologie des vertus soutient que, tout comme les actions, les croyances peuvent être dites *bonnes*, voire qu'on peut les louer, si elles sont produites par des vertus intellectuelles. Un premier problème ici concerne le rapprochement de l'épistémologie et de l'éthique. Si on n'hésiterait pas à parler d'actions produites par vertu en *éthique*, on pourrait par contre avoir quelques réticences à parler de vertus en *épistémologie*, les deux domaines étant censés être radicalement distincts⁹¹⁶. Si la thèse de l'indépendance de l'évaluation épistémique vis-à-vis de l'évaluation éthique est rejetée et partant qu'une *éthique de la croyance* (ou du croyant) est envisagée, le problème est alors de savoir quel rapport entretient ces deux types d'évaluation. S'agit-il de dire que l'évaluation épistémique (la justification par exemple) est une *sous-catégorie* de l'évaluation éthique comme le soutiennent certains défenseurs de l'épistémologie fondée sur la vertu ?⁹¹⁷ N'y a-t-il pas plutôt entre les deux une simple

⁹¹⁴ La réponse proposée par Sosa [1992] insiste notamment sur l'idée que la possession d'une vertu, et partant la justification épistémique, est relative à un certain environnement d'où cette vertu est considérée.

⁹¹⁵ Voir par exemple Sosa [1992, 92], [1997, 421-2].

⁹¹⁶ La supposée dichotomie entre les *faits* et les *valeurs* milite en faveur d'une telle distinction radicale de l'épistémologie et de l'éthique. Cette dichotomie repose par ailleurs sur une autre distinction (faite par les positivistes logiques) entre ce qui relève de la science d'une part et, d'autre part, ce qui n'en relève pas (morale, esthétique, etc.), voire n'a tout simplement aucun sens (métaphysique traditionnelle). L'idée que la distinction faits/valeurs prenne la forme d'une *dichotomie* est néanmoins contestable, tout comme l'est l'idée selon laquelle les énoncés métaphysiques sont dépourvus de sens.

⁹¹⁷ C'est le cas par exemple chez Zagzebski ([1996a, 156-7], [1999, 105]), cette dernière visant, à la suite d'Aristote, une théorie *unifiée* de la moralité incluant à la fois les vertus morales liées à l'action et les vertus intellectuelles. Les vertus intellectuelles seraient selon Zagzebski [1996a, 137-151] des sous-classes des vertus « morales » définies de manière générale par Zagzebski [1996a, 134 et 158] comme des formes de

analogie soit qu'on pense qu'il y a une corrélation *invariable* entre l'évaluation épistémique positive (ou négative) d'une croyance et son caractère bon (ou mauvais) d'un point de vue éthique, soit qu'on pense que cette corrélation a seulement *quelquefois* lieu mais pas toujours ?⁹¹⁸

D'autre part, on reprochera peut être à l'épistémologie des vertus de chercher à définir les notions épistémiques normatives, telle que la connaissance et la justification, en recourant à une notion *elle-même* normative, à savoir celle de *vertu*⁹¹⁹. On se demandera aussi s'il est tout simplement possible de spécifier le type de croyances ou d'actions vertueuses sans circularité, sans dire que croire ou agir V-ment (en faisant preuve de courage par exemple), c'est faire ce que les personnes possédant la vertu V feraient dans des conditions similaires⁹²⁰. Par ailleurs, on hésitera à dire des croyances perceptives que nous avons qu'il est *bon* de les avoir, excepté (peut-être) si on fait référence à ce qu'il est « *naturellement* » bon de croire⁹²¹. La spontanéité des croyances perceptives semble aussi exclure qu'on puisse faire dépendre la justification et la connaissance perceptive de l'*exercice* de vertus ou d'*actes* intellectuellement vertueux⁹²². En effet, il semble à première vue peu plausible de dire que nos croyances perceptives sont *motivées* par le désir de vérité (ou qu'elles pourraient l'être), ou encore de dire qu'elles résultent de l'exercice de vertus intellectuelles (voir d'*actes* de vertu) car cela implique semble-t-il de dire que l'acquisition de ces croyances requiert un *effort* de notre part, ce qui n'est pas le cas (excepté peut-être pour les capacités perceptives de « haut niveau »)⁹²³. Cependant, ces objections à l'épistémologie des vertus ne sont pas décisives. Comme le soutient Zagzebski [1999, 110], la motivation d'atteindre la vérité est certes une composante de la connaissance, mais elle n'a pas néanmoins à être consciente. *Croire de manière vertueuse* n'est pas par ailleurs quelque

compréhension émotionnelle de la réalité. Par suite, Zagzebski [1996a, 156-7] conteste la supposée indépendance entre la possession des vertus intellectuelles et la possession des vertus morales liées à l'action.

⁹¹⁸ Pour une distinction ainsi qu'une discussion de toutes ces options, voir Haack [1997]. Haack [1997] défend par ailleurs l'existence d'une corrélation entre l'évaluation épistémique et éthique des croyances tout en rejetant l'idée que cette corrélation serait invariable (position qu'elle nomme « thèse de l'empîement »). Une thèse similaire est défendue par Engel [2001], ce dernier soulignant qu'après tout il existe des personnes intellectuellement vertueuses mais qui n'ont aucune vertu d'un point de vue éthique, tout comme il existe des personnes qui, lors même qu'elles sont dotées de vertus éthiques remarquables, n'ont pourtant rien de vertueuses d'un point de vue intellectuel.

⁹¹⁹ Ce point est souligné par Zagzebski [1999, 104-5].

⁹²⁰ Cette circularité est manifeste dans la définition que propose Zagzebski [1996a, 248] de ce qu'est un *acte de vertu*.

⁹²¹ Voir Zagzebski [1999, 94-5 et 104].

⁹²² Le point est notamment souligné par Brady and Pritchard [2003, 3].

⁹²³ Voir Zagzebski [2003, 18].

chose qu'il serait forcément difficile de faire, que nous ne pourrions faire qu'au prix d'un certain effort. Enfin, on objectera peut-être que la possession et l'exercice des vertus intellectuelles ne nous assurent pas de parvenir à la vérité. Cependant, l'épistémologue des vertus peut ici répondre que cela n'a rien de problématique dès lors qu'on accepte l'idée que la connaissance est *faillible*⁹²⁴.

Néanmoins, un problème plus important pour l'épistémologie des vertus est que certains processus d'acquisition de la croyance, en particulier la perception, ne sont manifestement pas des « vertus intellectuelles » au sens où l'ouverture d'esprit aux idées des autres par exemple peut l'être. Plusieurs raisons inclinent à penser que les capacités naturelles telles que la perception doivent être distinguées des « vertus intellectuelles » proprement dites⁹²⁵. Une raison parmi d'autres est qu'aux vertus doit correspondre des *vices*. Or, il n'y a manifestement rien de tel dans le cas de la perception : le daltonisme par exemple n'a rien d'un *vice* intellectuel. Certes, il est toujours possible d'entendre le terme « vertu » en un sens très large (de fonction, capacité, disposition fiable à la croyance vraie) qui permette d'inclure la perception⁹²⁶. Néanmoins, le problème est alors qu'en ce sens très large, on peut douter qu'on ait véritablement rendu compte de la normatif de la justification épistémique ou de la responsabilité épistémique, sauf à entendre cette dernière dans un sens causal⁹²⁷. Le dilemme pour l'épistémologue des vertus est en fait le suivant⁹²⁸ :

(A) Soit il conçoit la perception comme étant une « vertu » épistémique, mais alors il doit entendre « vertu » dans un sens plutôt large (comme disposition ou faculté fiable à la croyance vraie). Cela fournit certes un cadre pour comprendre l'épistémologie des croyances perceptives. Cependant, cela ne permet pas de rendre compte des « vertus » à l'œuvre dans d'autres domaines et, plus généralement, de celles qu'on associe à l'idée d'*enquête* (philosophique, scientifique, judiciaire, *etc.*) comme l'impartialité ou le courage intellectuel. Or, si « vertus intellectuelles » il y a, ce sont bien plutôt celles-là (celles liées aux activités proprement intellectuelles) qui en sont réellement et pas les facultés naturelles dont nous

⁹²⁴ Sur ce point, voir par exemple Zagzebski [1999, 107].

⁹²⁵ Pour une discussion, voir Zagzebski [1996a, 102-106].

⁹²⁶ Cette option est notamment mise en valeur et admise par Sosa [1991, 271].

⁹²⁷ C'est le cas par exemple chez Greco [2003b, 121 sq.] qui soutient qu'une des conditions de la connaissance est que l'agent soit responsable de la vérité de ses croyances (qu'elle puisse lui être créditée), cela supposant selon lui que les vertus intellectuelles de l'agent (ou son caractère cognitif) soient la cause saillante du fait que ses croyances se trouvent être vraies.

⁹²⁸ Voir Roberts and Wood [2007, 10-1].

sommes généralement pourvues (perception, mémoire). Par ailleurs, on peut avoir quelques difficultés à voir en quoi l'approche qui identifie les vertus intellectuelles avec nos facultés naturelles (fiabilisme de l'agent) se distingue radicalement du fiabilisme dans sa version traditionnelle et en quoi cette approche permet de rendre *réellement* compte de la responsabilité vis-à-vis de nos croyances ;

(B) Soit l'épistémologue des vertus entend « vertu » en un sens plus robuste, à savoir comme « traits de caractère » des agents, et alors ce sont des vertus comme l'ouverture d'esprit ou le courage intellectuel qui comptent pour des vertus intellectuelles. En plus d'être intuitive, cette perspective a l'avantage de pouvoir rendre compte de la justification et/ou des connaissances attachées aux activités proprement intellectuelles, de leur dimension rationnelle et normative : l'épistémologie des vertus comprise en ce sens dit en effet « comment nous *devons* être en tant qu'agent épistémique »⁹²⁹. Mais, le problème est alors qu'elle ne peut que difficilement rendre compte de la justification et de la connaissance *perceptive*, la possibilité d'identifier la perception à une « vertu intellectuelle » étant en effet alors sérieusement menacée⁹³⁰.

On peut donc légitimement avoir des doutes concernant une application de l'épistémologie des vertus aux croyances perceptives. Certes, cela ne nous empêche pas de reconnaître que certaines vertus intellectuelles (entendues au sens (B) distingué plus haut) peuvent parfois avoir un rôle dans la formation et l'évaluation épistémique des croyances perceptives bien que le statut épistémique de ces croyances ne puisse pas être réduit à l'exercice de ces vertus.

⁹²⁹ Pouivet [2005, 20].

⁹³⁰ Zagzebski [1996a, 279-283] suggère néanmoins deux manières d'éviter l'objection. La première consiste à soutenir que l'épistémologie des vertus n'a pas nécessairement à s'appliquer à la connaissance perceptive et partant à rejeter l'idée que la connaissance perceptive serait le *criterium* de la connaissance prise généralement. La seconde réponse, plus conciliante, consiste à élargir le concept d'*acte de vertu*, en ne requérant pas de la personne qui fait un acte de vertu qu'elle possède les vertus en question mais seulement qu'elle imite ce qu'une personne intellectuellement vertueuse ferait dans des conditions similaires. Ainsi Zagzebski [1996a, 280] soutient-elle que les enfants peuvent connaître certaines choses perceptivement car, bien qu'ils ne possèdent pas, ou pas encore, de vertus intellectuelles, ils peuvent faire des actes de vertu en adoptant (par imitation) l'attitude intellectuellement vertueuse qui consiste à faire confiance à ses sens en l'absence de raisons de ne pas le faire (cette attitude étant non réflexive).

CONCLUSION

Nous avons cherché à montrer qu'une conception non déontologique et externaliste de la justification épistémique des croyances perceptives était préférable, quoique la justification épistémique ne saurait se réduire à un processus purement causal. L'absence supposée de normativité de cette conception a notamment été remise en cause en introduisant l'idée que la justification des croyances perceptives peut être défaite de manière interne et qu'il peut y avoir des normes pour les croyances perceptives même si ces normes ne fixent pas ce que nous *devons* croire. Comme on l'a vu, la responsabilité épistémique peut, quant à elle, être maintenue grâce à l'influence indirecte que nous avons sur nos croyances en faisant certaines activités épistémiques (enquêter, faire preuve de prudence, etc.). Si l'effectuation ou non de ces activités dépend des « vertus intellectuelles » possédées par les agents, reste qu'une compréhension de la justification et de la connaissance perceptive comme manifestation d'un comportement intellectuellement vertueux ne nous semble pas viable (ce qui n'exclut évidemment pas que l'épistémologie des vertus puisse s'appliquer de manière plausible à d'autres types de croyances, par exemple aux croyances scientifiques).

5-1 CIRCULARITE EPISTEMIQUE ET CONFIANCE

La position externaliste ici défendue fait reposer la justification des croyances perceptives sur la fiabilité des sens, celle-ci pouvant être expliquée de diverses manières. Cependant, qu'est-ce qui nous assure que nos sens sont effectivement fiables ? Pour le dire autrement, si la croyance qu'il y a là un arbre est *prima facie* garantie, i.e. qu'elle l'est aussi longtemps que nos sens fonctionnent normalement et que les circonstances d'observation sont fiables, sommes-nous pour autant justifiés à croire que nos sens sont fiables ? Le fiabiliste ne s'expose-t-il pas aux critiques sceptiques en faisant reposer la justification sur la fiabilité du processus d'acquisition de la croyance ?

Une autre objection à la justification *prima facie* des croyances perceptives concerne en effet ce qu'on peut appeler la *circularité épistémique*. La circularité épistémique est susceptible d'affecter les arguments comme les croyances. Si la circularité logique suppose qu'il y ait identité d'une des prémisses avec la conclusion, la circularité dont il est question ici suppose, quant à elle, que la conclusion soit requise pour l'établissement d'une des prémisses (sans y être pourtant identique). Un argument en faveur de la fiabilité d'un processus ou d'une méthode de formation de croyances, ici la perception, est épistémiquement circulaire si l'argument visant à établir que ce processus ou cette méthode est fiable repose sur une prémisse dont l'acceptation suppose d'admettre la fiabilité même de ce processus ou de cette méthode⁹³¹. On peut néanmoins distinguer ici deux sortes de question :

(A) Peut-on fournir un argument non circulaire en faveur de la fiabilité de la perception ?

(B) A supposer qu'on ne le puisse pas, cela implique-t-il pour autant que nos croyances perceptives ne peuvent pas être justifiées ?

Le sceptique humien répond négativement à la question (A) mais positivement à la question (B) : nous ne pouvons pas être justifiés à avoir les croyances perceptives que nous avons car il

⁹³¹ Voir Bergmann [2006, 180].

n'est pas possible de prouver de manière non circulaire la fiabilité de nos sens⁹³².

Argument de la circularité épistémique

- (1) Il n'est pas possible de fournir un argument non circulaire en faveur de la fiabilité des sens (Circularité épistémique).
- (2) Si la justification d'une croyance repose sur quelque chose dont on ne peut pas prouver la fiabilité sans circularité alors cette croyance n'est pas justifiée.
- (3) Par conséquent, les croyances perceptives ne sont pas justifiées.

Afin d'éviter cette conclusion sceptique, nous accepterons la prémisse (1) mais argumenterons contre (2). Le problème est en effet de savoir si la circularité épistémique est réellement une « mauvaise chose » d'un point de vue épistémique.

Des exemples d'arguments épistémiquement circulaires en faveur de la fiabilité des sens sont les suivants. On peut à partir des succès passés de la perception à produire des croyances vraies en inférer que la perception est un processus fiable d'acquisition de la croyance. Comme le souligne Bergmann [2006, 183], cet argument inductif est logiquement valide car il est logiquement non circulaire. Il est néanmoins épistémiquement circulaire car il présuppose que la perception a été fiable par le passé (*i.e.* qu'elle a produit des croyances vraies dans le passé) pour en conclure que la perception est fiable. Un autre type d'argument consiste à chercher à prouver la fiabilité de la perception en recourant à la méthode de confirmation et de prédiction. Afin de prouver que la perception visuelle est fiable, on peut par exemple s'approcher des objets pour les *toucher*, ou encore *écouter* le témoignage des autres. Clairement, le problème ici est que la façon dont nous évaluons la fiabilité de la perception visuelle doit elle-même être fiable. Il y a là une circularité épistémique⁹³³. Certes,

⁹³² Sur cette forme humienne de scepticisme, voir Greco [2000, 24-35]. Celle-ci ne doit pas être confondue avec une autre forme de scepticisme, à savoir celle d'inspiration cartésienne qui s'appuie sur l'impossibilité d'exclure certaines possibilités d'erreurs afin de remettre en cause la justification de nos croyances et/ou de nos connaissances. Pour une distinction entre ces deux formes de scepticisme, voir plus loin la section « Le problème sceptique de la possibilité de la connaissance ». Néanmoins, l'impossibilité de prouver sans circularité la fiabilité de nos sens peut aussi être utilisée comme un argument en la faveur de la thèse selon laquelle nous ne pouvons pas savoir que nous ne rêvons pas et partant aucune de nos croyances perceptives ne peut constituer une *connaissance*. Cf. Stroud [1984, 20-3]. Fumerton [1995, 117], [1990].

⁹³³ Pour l'idée selon laquelle nous ne pouvons pas fournir un argument non circulaire de la fiabilité des sens, voir par exemple : Reid [1785, Essai VI, chap. 5, 112] ; Alston [1986], [1991, 102 sq.] ; Bergmann [2006, 179 sq.] ; Plantinga [1993, 97] ; Pouivet [2006, 72 sq.]. Hume [1748, sect. IV, 95], quant à lui, soulève l'objection

comme le préconise Goldman [1999, 83-84], on pourrait distinguer entre circularité épistémique *directe/indirecte*. La vision par exemple n'est pas *directement* frappée de circularité épistémique : la fiabilité de la vision peut en effet être validée par d'autres types d'expériences (tactiles, auditives par exemple). Néanmoins, puisque cette validation suppose de recourir à d'autres expériences ou pratiques doxastiques (témoignage, *etc.*) devant elles-mêmes être tenues pour fiables, on peut dire que la vision est *indirectement* circulaire⁹³⁴. Quoiqu'il en soit, reste qu'en cherchant à formuler des arguments en faveur de la fiabilité d'une quelconque de nos facultés (la raison y compris) nous nous appuyons sur la fiabilité de notre raison, et partant ces arguments seront épistémiquement circulaires⁹³⁵. De ce point de vue, recourir comme Descartes à la garantie divine pour prouver que nos sens ne sont pas « trompeurs » n'évite la circularité épistémique.

La circularité épistémique empêche-t-elle pour autant les croyances perceptives d'être justifiées comme le soutient le sceptique humien ?⁹³⁶ Autrement dit, cette circularité est-elle vicieuse ? Est-elle une « mauvaise chose » ?⁹³⁷ On peut penser que non. Premièrement, cette circularité ne semble être maligne que dans les cas où, avant la formation de la croyance, nous avons des doutes sur la fiabilité de nos sens, ou que nous devrions en avoir. À l'inverse, lorsque nous ne questionnons pas, ou que nous ne devrions pas questionner la fiabilité de nos sens, cette circularité semble bénigne. Elle ne semble pas alors être une « mauvaise chose », c'est-à-dire remettre en cause la justification de nos croyances ou encore la confiance que nous accordons à nos sens⁹³⁸. Le problème est que le sceptique répondra ici que nous devons sérieusement douter de la fiabilité de nos sens dans *tous* les contextes⁹³⁹. Mais, pourquoi le devrions-nous ? Cela n'est ordinairement pas le cas.

Bien loin d'être une mauvaise chose, la circularité épistémique constitue plutôt une marque de notre condition naturelle. Quiconque veut s'assurer de la fiabilité d'une faculté

de la circularité épistémique contre la tentative de prouver (de manière *a posteriori*) l'existence des objets.
⁹³⁴ Comme le dit Goldman [1999, 84], c'est seulement si on cherche à prouver la fiabilité de la « perception sensible », *i.e.* de la perception prise de manière générale, qu'on est confronté à une circularité épistémique *directe*.

⁹³⁵ Le point est souligné par Reid [1785, Essai VI, Chap. 5, 112] ; Alston [1991, 151].

⁹³⁶ Selon Furmerton [1995, 410] par exemple, l'impossibilité de répondre au sceptique autrement qu'en fournissant des arguments circulaires en faveur de la fiabilité des sens est « pathétique » et constitue une raison puissante de penser que l'externalisme de la justification est faux.

⁹³⁷ L'expression se trouve chez Sosa [1997, 424] ; Bergmann [2006, 182].

⁹³⁸ Bergmann [2006, 198-205].

⁹³⁹ Bergmann [2006, 202] lui-même souligne ce point.

est contraint de s'appuyer sur cette faculté même dont il cherche à établir la fiabilité ou sur quelques autres présumées fiables, voire sur celles d'autres individus⁹⁴⁰. Par exemple, quiconque veut sérieusement vérifier que sa vision est fiable va chez un ophtalmologue et s'appuiera ainsi sur la fiabilité de la vue de l'ophtalmologue (lecture des résultats, etc.). Comme le souligne Alston [1991, 173], nos pratiques scientifiques ne peuvent pas prouver la fiabilité de nos sens sans circularité.

On notera néanmoins que dans cette circularité épistémique on considérera que la fiabilité de notre vision a été ou non vérifiée et que le diagnostic fait par l'ophtalmologue nous justifie à croire que notre vision est fiable ou qu'elle ne l'est pas⁹⁴¹. De ce point de vue, on pourrait être tenté de penser comme Sosa [1997, 429] que la circularité épistémique ne nous empêche pas de croire de manière justifiée, voire de *savoir*, que nos sens sont fiables. En effet, bien souvent on dispose de données (conditions d'éclairage appropriées, succès passés de la perception, etc.) qui semble-t-il peuvent être considérées d'une des deux manières suivantes :

(A) Ces données *corroborent* la fiabilité de nos sens (sans pourtant la prouver de manière non circulaire)⁹⁴² ;

(B) Ces données renforcent l'affirmation selon laquelle nous sommes rationnels *d'avoir les croyances perceptives que nous avons* et de *supposer que nos sens sont fiables* (plutôt que ces données ne renforcent la probabilité elle-même que nos sens soient fiables).⁹⁴³

Par analogie, on pourrait soutenir que la fiabilité du processus d'acquisition de la croyance testimoniale est souvent corroborée par des données dont nous disposons en faveur de la fiabilité des témoins. Nous pensons que certaines personnes sont plus fiables que d'autres

⁹⁴⁰ Voir Greco [2000, 187], Alston [1991, 150]. À tort ou à raison, certains, comme Goldman [1999, 84], vont plus loin et soutiennent que la circularité épistémique est *logiquement nécessaire* compte tenu que nos « pratiques doxastiques » (*i.e.* nos manières de former les croyances) sont *finies* en nombre.

⁹⁴¹ Comme le souligne Bergmann [2006, 200-202], si dans les situations de doutes les arguments épistémiquement circulaires en faveur de fiabilité des sens ne nous semblent pas convaincants, voire peuvent sembler à certains pathétiques, ces arguments peuvent néanmoins emporter notre conviction dans les situations où nous ne doutons pas.

⁹⁴² Cette thèse est défendue par Goldman [1999a, 86-7], ce dernier soutenant par ailleurs que même s'il reste toujours possible que nos croyances perceptives soient systématiquement erronées, la probabilité pour qu'une telle possibilité (sceptique) soit réalisée est extrêmement faible.

⁹⁴³ Cette option est notamment défendue par Alston [1991, 174] ; [1991, 178-180].

dans l'information qu'elles cherchent à nous transmettre (elles ne nous semblent pas être sous l'emprise de l'alcool ou avoir des raisons de nous mentir, *etc.*), même si l'erreur reste évidemment toujours possible⁹⁴⁴.

Il existe encore certainement d'autres manières de défendre l'idée d'une connaissance de la fiabilité de nos sens⁹⁴⁵. Néanmoins, l'idée que notre croyance en la fiabilité de nos sens est justifiée n'a pas même à être défendue afin d'éviter l'objection de la circularité épistémique. Cette dernière suppose en effet à tort la thèse de l'internalisme de l'accès : on devrait croire de manière justifiée que nos sens sont fiables (croyance de second ordre) pour que nos croyances perceptives (croyances de premier ordre) soient justifiées. Une fois les deux niveaux de justification distingués, l'absence d'arguments non circulaires en faveur de la fiabilité des sens n'est plus une menace pour la garantie des croyances perceptives. Même si la justification *prima facie* des croyances perceptives suppose que certaines conditions soient remplies (fonctionnement correct de nos sens, circonstances d'observation appropriées, *etc.*), nous n'avons pas à croire que ces conditions sont satisfaites pour être justifié *prima facie* à avoir les croyances perceptives que nous avons : la fiabilité de

⁹⁴⁴ Voir Swinburne [1981, 51], Goldman [1999a, 123-5]. Comme le souligne Pouivet [2005, 14-17], nous sommes semble-t-il justifiés à croire ce qu'on nous dit pourvu qu'on ait (dans certains cas au moins) des bonnes raisons de croire que le témoin a de bonnes raisons de croire ce qu'il nous dit même si ces raisons ne nous sont pas, ou pas toujours, accessibles (comme dans le cas de l'expertise scientifique). A l'inverse, selon la thèse réductionniste, notre droit de croire ce que nous disent les autres doit être fondé sur autre chose que sur le témoignage seul (sur des preuves de la fiabilité des témoins par exemple). On peut néanmoins avancer de bonnes raisons de rejeter cette thèse : impossibilité de toujours vérifier ce qu'on nous dit, l'acceptation du témoignage précède généralement l'enquête qu'on peut faire au sujet de la fiabilité des témoins, cette enquête suppose en fait elle-même qu'on accepte à un moment ou à un autre ce qu'on nous dit, les croyances testimoniales ne sont pas de nature inférentielle *etc.* Cependant, comme le souligne Engel [1995, 68-71], une position anti-réductionniste concernant notre droit de croire ce qu'on nous dit (celle-ci se fondant sur la *confiance* que nous accordons aux témoignages d'autrui) n'est pas incompatible avec l'idée qu'on puisse avoir des données probantes ou des croyances d'arrière-plan en faveur ou contre la plausibilité d'un témoignage ou au sujet de la fiabilité des témoins eux-mêmes. Certes, la *reconnaissance* des autorités épistémiques, d'un expert en physique par exemple, pourrait encore avoir lieu sans qu'on sache « *comment* et *pourquoi* [tel individu] est un expert, tout comme il est possible de *savoir* qu'un instrument [...] est fiable sans savoir comment il fonctionne » (Goldman [1999a, 270]).

⁹⁴⁵ Sur le problème du rapport entre la justification des croyances perceptives et la connaissance de la fiabilité de nos sens, voir par exemple Steup [2004], ce dernier suggérant par ailleurs que notre mémoire (notre souvenir que nos sens étaient fiables par le passé) peut nous justifier non inférentiellement à croire que nos sens sont fiables (cf. Steup [2004, 422], ou encore Sellars [1956, sect. 38]). Cette suggestion n'évite évidemment pas la circularité épistémique, la fiabilité de notre mémoire étant alors présupposée. Un argument beaucoup plus fort est par ailleurs proposé par Sosa [1997, 417]. Celui-ci consiste à partir de l'idée que la perception nous permet de *savoir* certaines propositions (de *savoir* que nous avons deux mains par exemple) pour en conclure que nous *savons* que nos sens sont fiables. Certes, cet argument suppose l'adoption d'une forme d'externalisme de la connaissance face au défi sceptique : il y a certaines choses qu'on *sait* sans avoir à en fournir la preuve. Cette thèse sera défendue plus loin (section « La stratégie néo-mooréenne et le principe de sécurité ») même si nous n'endossons pas ici l'argument qu'en tire Sosa en faveur d'une connaissance de la fiabilité des sens.

nos sens garantit nos croyances perceptives sans que nous ayons à croire de manière justifiée que ces croyances proviennent d'un processus fiable. Les croyances perceptives sont non inférentiellement justifiées par les expériences perceptives et partant la circularité épistémique n'est point problématique pour leur justification⁹⁴⁶. Cette réponse à l'objection de la circularité épistémique peut être qualifiée de « dogmatique » puisqu'elle consiste à soutenir que les croyances perceptives sont justifiées sans qu'on ait à en fournir la preuve⁹⁴⁷. Cette justification est donc *a priori* au sens où elle ne dépend pas de considérations empiriques que nous aurions faites au sujet de la fiabilité du processus par lequel ces croyances sont acquises (que ce soit sous la forme d'autres perceptions ou de croyances). Les enfants, voire les bêtes, sont manifestement susceptibles d'avoir des croyances justifiées (garanties) lors même qu'ils sont incapables de telles croyances de second ordre⁹⁴⁸. Remarquons que si la thèse de l'internalisme de l'accès est rejetée, comme on peut penser qu'elle doit l'être, alors rien ne nous empêche d'*utiliser* les succès passés de la perception pour prouver que nos sens sont fiables. En effet⁹⁴⁹ :

(A1) On n'a pas à croire de manière justifiée que nos sens sont fiables pour que nos croyances perceptives soient justifiées ;

(A2) Si c'est bien le cas que nos sens sont fiables (qu'on le sache ou non), alors nos croyances perceptives sont justifiées ;

(C) Si c'est bien le cas que nos sens sont fiables (qu'on le sache ou non), alors nous disposons de moyens (des croyances perceptives justifiées) permettant de montrer que nos sens sont fiables.

Par exemple, si ma vision sans lunettes était par le passé fiable, alors je peux utiliser mes croyances passées acquises par la vision pour montrer que ma vision actuelle est fiable. Certes, ce qui rend insatisfaisant cet argument est qu'il n'est correct *que si c'est bien le cas que ma vision (mes sens) était fiable* par le passé. Comme le souligne Alston [1991, 148], il reste néanmoins vrai que, prise *en elle-même*, la circularité épistémique (*i.e.* ici le fait de

⁹⁴⁶ Par analogie, si la justification des croyances testimoniales était le résultat d'une inférence, alors Pierre devrait croire par exemple que Paul est un témoin fiable pour être justifié à croire p sur la base du témoignage de Paul (conception « réductionniste » du témoignage). Néanmoins, on peut penser que la transmission de la garantie de la croyance de Paul à la croyance de Pierre ne requiert pas une telle inférence. Cette thèse est notamment soutenue et développée par Peacocke [2004, 74-108].

⁹⁴⁷ Pour cette qualification et un développement de cette thèse, voir Pryor [2000].

⁹⁴⁸ Bergmann [2006, 190].

⁹⁴⁹ Pour cet argument, voir Alston [1991, 147-8].

s'appuyer sur des expériences perceptives pour prouver la fiabilité de nos sens) ne disqualifie pas l'argument mentionné.

Si la connaissance (ou la croyance justifiée) que nos sens sont fiables n'est pas requise pour la justification des croyances perceptives, la confiance en nos sens par contre l'est. Nous devons ne pas croire que nos sens nous « trompent » pour que la justification de nos croyances perceptives ne soit pas défaite « de manière interne ». La formation et la légitimité première des croyances perceptives se fonde ainsi sur la confiance que nous plaçons dans nos sens et non pas sur *la croyance* que nous pouvons faire confiance à nos sens, même si dans certains cas (de doutes par exemple) une telle croyance de second ordre peut se développer. La confiance en nos sens est naturelle et primitive⁹⁵⁰. Elle n'est pas comme chez Descartes acquise au prix d'un effort intellectuel. Si elle l'était réellement, nous devrions la voir se développer et se fortifier chez les enfants, ce qui n'est justement pas le cas⁹⁵¹. Certes, cette confiance peut être ébranlée : la crédulité primitive n'exclut pas le doute. Comme le dit Reid [1764, chap. 6, sect. 24, 194] à propos des croyances testimoniales : « la balance de notre jugement est inclinée par notre constitution du côté de la confiance, et [...] elle penche naturellement de ce côté, tant qu'il n'y a point de contrepoids sur le plateau opposé ». Comme on l'a vu, la confiance en nos sens a pour nous le statut d'une norme : nous faisons confiance à nos sens à moins que nous ayons des raisons spécifiques de ne pas le faire quoique cette norme n'ait pas le statut d'une règle que nous devrions suivre afin d'être justifié à avoir les croyances perceptives que nous avons.

Une réponse (métaphysiquement) plus forte à l'objection de la circularité épistémique est certes envisageable. Selon cette réponse, la fiabilité de nos sens serait un « principe premier » au-delà duquel la justification des croyances perceptives ne peut pas aller (à supposer qu'on entreprenne de les justifier). Selon Reid [1985, Essai VI, chap. V, 112], c'est un « principe premier » que « les facultés naturelles par lesquelles nous distinguons la vérité de

⁹⁵⁰ L'origine de cette confiance n'a pas, ou pas forcément, à être attribuée à un être supérieur de nature divine (Dieu). Comme le souligne Reid [1785, 21] lui-même, si la croyance perceptive est « un effet de notre constitution, laquelle est l'ouvrage de Dieu », la confiance par contre que nous accordons à nos sens, quant à elle, ne vient pas de Dieu : quelqu'un ferait confiance à ses sens lors même qu'il ne croirait pas en Dieu, voire qu'il n'en aurait aucune idée. Certes, Reid admet que reconnaître que notre constitution naturelle vienne de Dieu peut nous fournir « un nouveau motif à l'appui de la confiance [que nous accordons à nos sens] ».

⁹⁵¹ Le point est souligné par Reid [1764, chap. 6, sect. 24, 195] au sujet de la confiance que nous accordons à ce que les autres nous disent.

l'erreur [comme la perception], ne sont pas trompeuses » quoiqu'on ne puisse prouver ce principe sans circularité. Il est cependant selon lui « absurde » de le remettre en cause ou même de chercher à le prouver par la raison⁹⁵². Autrement dit, la justification des croyances perceptives doit s'arrêter quelque part. On restera neutre ici concernant la question de savoir si de tels « principes premiers » existent. On remarquera néanmoins que pour ceux qui cherchent à justifier les fondements mêmes de nos croyances et de leur légitimité, ce type de réponse ne sera pas satisfaisant. Cette réponse leur semblera plutôt constituer une « démission » philosophique et une attitude philosophiquement irresponsable, la philosophie étant censée questionner toutes nos présuppositions même celles qui sont en nous les plus profondément enracinées (et peut-être d'autant plus celles-ci que toutes les autres)⁹⁵³. L'optimisme épistémique qu'endosse la réponse reidienne peut néanmoins être défendu en faisant remarquer que si la philosophie avait pour tâche de questionner la fiabilité de *toutes* nos facultés alors elle ne pourrait en questionner véritablement aucune puisqu'il ne resterait tout simplement *aucune* faculté sur laquelle elle pourrait s'appuyer pour remettre en cause la fiabilité des autres. Le questionnement philosophique ne pourrait ainsi tout simplement pas commencer⁹⁵⁴. Inversement, on ne peut pas questionner nos diverses manières de former les croyances sans recourir à telle ou telle faculté (la raison ou encore de la mémoire par exemple) et sans présupposer la fiabilité même de la faculté grâce à laquelle nous les remettons en cause. Et nous ne disposons pas non plus d'arguments non épistémiquement circulaires en faveur de la fiabilité de ce par quoi nous questionnons nos pratiques doxastiques. De ce point de vue, il semble tout à fait *raisonnable* pour nous de former les croyances de la manière dont nous le faisons. En effet, rien *au-delà* des pratiques doxastiques que nous avons ne peut être invoqué pour justifier leur abandon (qu'on identifie

⁹⁵² Reid [1764, chap.2, sect. 5, 32] ; [1985, Essai VI, Chap. 5, 84-86]. Selon Reid, la nature nous a dotés d'une arme contre ce qui va contre les premiers principes (et donc contre ce qui est « absurde »), à savoir le sentiment du *ridicule*. Reid [1885, Essai VI, Chap. 5, 114] admet par ailleurs qu'on peut savoir que nos sens sont faibles de manière non inférentielle : le principe selon lequel nos facultés naturelles ne sont point trompeuses est selon Reid « évident ». Selon Reid [1785, 481], par la faculté qu'il nomme « sens commun », nous pouvons saisir les premiers principes, quoiqu'il reconnaisse par ailleurs que cette connaissance est, elle aussi, frappée de circularité épistémique. Et, en s'appuyant sur ce dernier point, on pourrait comme Bergmann [2008, 63 sq.] tenter de réfuter le scepticisme de la justification qui cherche à remettre en cause la justification de nos croyances en invoquant des scénarios sceptiques inéliminables. L'idée est alors que contrairement aux apparences, notre croyance de ne pas être dans les scénarios sceptiques est justifiée (quoiqu'elle le soit de manière circulaire et que dans certains cas cette circularité est bénigne).

⁹⁵³ Bergmann [2008, 68-70]. Comme le dit R. Pouivet [2003, 92] : « Dans ce genre de philosophie, l'appel au sens commun et à ses principes, dont on constaterait simplement le rôle, sans prétendre les justifier, sans même s'inquiéter de la circularité du raisonnement, est une forme de démission métaphysique ».

⁹⁵⁴ Cette suggestion est faite par Bergmann [2008, 68].

ou non ces pratiques avec des « premiers principes »)⁹⁵⁵.

La demande de fournir un argument non circulaire en faveur de la fiabilité des sens est liée à une conception de la justification comme entreprise de légitimation des croyances à laquelle on n'est pas forcé d'adhérer⁹⁵⁶. Dans le cadre d'une épistémologie de la confiance (le fiabilisme), nous n'avons pas en effet à répondre à une telle demande. La justification des croyances perceptives ne requiert pas comme préalable d'avoir démontré la fiabilité de nos sens. Tout à l'inverse, la garantie des croyances perceptives, celle-ci faisant fond sur la confiance que nous accordons à nos sens, est un préalable à toute remise en cause de la fiabilité des sens. Cela explique encore que lors même que nous posséderions un argument non circulaire en faveur de la fiabilité de la perception, nos croyances perceptives ne nous en sembleraient pas *plus* garanties, et cela n'augmenterait pas non plus la confiance que nous accordons à nos sens. Cette confiance quoiqu'elle soit naturelle n'en constitue pas moins par ailleurs une attitude rationnelle. Certes, cette rationalité est, comme le souligne Alston [1991, 168], « pratique » plutôt que liée à des raisons en faveur de la vérité des croyances perceptives ou de la fiabilité des sens. En effet, nos pratiques doxastiques perceptives sont tellement enracinées en nous qu'il nous serait très difficile de les abandonner à supposer que nous le devions, et partant, il est rationnel pour nous d'un point de vue pratique de les conserver aussi longtemps que nous ne disposons pas d'une bonne raison de ne pas le faire⁹⁵⁷. Or, au minimum, on peut penser que la circularité épistémique ne nous fournit pas une telle raison.

⁹⁵⁵ Alston [1991, 149-150], [1991, 168].

⁹⁵⁶ Dans ce sens, on pourrait soutenir que le problème de la circularité épistémique n'en est un que pour ceux qui cherchent à justifier les croyances que nous avons, faisant par là de la justification et de la fiabilité une propriété des croyances plutôt que des personnes elles-mêmes qui les ont. Si on adopte le point de vue des *personnes* comme le préconisent les défenseurs de l'épistémologie des vertus, alors chez les personnes dont la nature cognitive est pleinement réalisée et saine, la circularité épistémique n'a rien de mauvais. Pour ce diagnostic, voir Pouivet [2009, 20-22]. Cette réponse au problème de la circularité épistémique n'est néanmoins envisageable pour les croyances perceptives que si on a par avant résolu le dilemme (soulevé précédemment) de l'épistémologie des vertus, à savoir celui de fournir une conception de la « vertu intellectuelle » à la fois plausible et qui s'applique à la perception.

⁹⁵⁷ Voir Alston [1991, 169].

5-2 CONNAISSANCE PERCEPTIVE ET SCEPTICISME (CARTESIEN)

INTRODUCTION

Comme nous venons de le voir, il est correct de dire que certaines croyances perceptives sont susceptibles d'être *justifiées* (ou garanties). Néanmoins, peut-on aller plus loin et soutenir que nous pouvons acquérir des *connaissances* au sujet de notre environnement lorsque nous le percevons. Les expériences perceptives sont-elles source de connaissance ? Nous est-il tout simplement possible de *véritablement connaître* quoi que ce soit ?

Le problème sceptique, lorsqu'il porte sur la connaissance, est généralement compris comme étant celui de savoir s'il nous est *possible* de connaître quoi que ce soit. Une forme de scepticisme, à savoir pyrrhonien, refuse de se prononcer sur cette question et conclut que nous devons suspendre notre assentiment sur toutes choses, cela étant censé permettre de parvenir à la tranquillité en matière d'opinions et à la modération des affects⁹⁵⁸. Cette conclusion ne remet pas uniquement en cause telle connaissance particulière (celle qu'il pleut actuellement à Paris par exemple), mais aussi la *possibilité* même de connaître quoi que ce soit. La question du scepticisme est en effet une question *normative* (i.e. « La connaissance est-elle *possible* ? ») et non pas *descriptive* (i.e. « A supposer que la connaissance soit possible, *comment*, ou *de quelle manière*, les connaissances sont-elles *acquises* ? »). Par ailleurs, le scepticisme peut être local, s'il porte sur un type de connaissance en particulier (perceptive, testimoniale, religieuse, morale ou encore esthétique, etc.), ou global si la connaissance est, de manière générale, jugée impossible⁹⁵⁹.

⁹⁵⁸ Voir les *Esquisses pyrrhoniennes* [I, § 8] de Sextus empiricus. Le sceptique pyrrhonien se distingue non seulement de ceux qui affirment faire des découvertes (les « dogmatiques ») mais aussi de ceux qui nient que nous puissions découvrir des vérités. Il affirme non pas ne rien savoir, mais qu'il ne sait pas (ou pas encore) s'il peut ou non savoir quoi que ce soit. En ce sens, la voie pyrrhonienne peut être qualifiée de « chercheuse » et « suspensive » (Ibid. [I, § 7]), la suspension de l'assentiment étant définie par Sextus empiricus comme « l'arrêt de la pensée du fait duquel nous ne rejetons ni nous ne posons une chose » ([I, § 10]). Cette position en particulier s'appuie sur des modes de suspension de l'assentiment, par exemple ceux d'Enésidème ou encore ceux proposés par Agrippa (cf. Ibid. [I, § 36-169]).

⁹⁵⁹ Cf. Stroud [1984] ; Nagel [1986]. Selon Nagel [1986, 11] par exemple, « le scepticisme, c'est douter radicalement de la possibilité d'atteindre une quelconque sorte de connaissance ». Telle que le comprend Nagel [1986, 7], le problème sceptique est celui de savoir « comment combiner le point de vue d'une personne particulière à l'intérieur du monde avec une vue objective de ce même monde susceptible d'inclure la personne et son point de vue ». Or, selon Nagel [1986, 8], cette entreprise est « par nature, destiné[e] à rester inachevé[e] ». Certes, l'impossibilité de réfuter le scepticisme n'exclut pas pour autant selon lui qu'on puisse rechercher l'*objectivité*, en cherchant à développer ce qu'il appelle un « point de vue impersonnel ». Par exemple, on peut tenter de développer une conception purement physique de

Plusieurs réponses au scepticisme sont envisageables. Des réponses de type antiréaliste sont de deux sortes :

(D) Antiréalisme épistémologique : le monde existe indépendamment de la connaissance que nous en avons, mais il nous est impossible de le connaître tel qu'il est en lui-même. Nous ne pouvons en réalité connaître du monde que les « phénomènes », *i.e.* la manière dont les choses nous apparaissent (cette position ayant été notamment soutenue par Kant [1781/1787])⁹⁶⁰.

(E) Antiréalisme ontologique (phénoménisme, idéalisme) : le monde n'existe pas indépendamment de la saisie cognitive que nous avons, mais il est néanmoins possible de donner un sens à l'idée d'une connaissance du « monde » car parler des « objets matériels » n'est qu'une manière élaborée de parler des apparences (phénoménisme⁹⁶¹), ou bien parce que le monde est réductible à des entités mentales (des *idées* ou des collections d'idées) saisies par des esprits dont ces derniers peuvent avoir une connaissance (idéalisme). Berkeley [1710, § 89] voyait en effet dans l'idéalisme (ou « immatérialisme ») un remède au scepticisme. Selon lui, cette position permettrait d'éviter le problème sceptique du passage des choses telles qu'elles nous apparaissent dans notre esprit (*i.e.* des *idées*) aux choses telles qu'elles sont en réalité, problème inhérent à la théorie lockéenne des idées et, plus

l'objectivité en détachant le monde de la perception que nous en avons (des qualités secondes). Cependant, selon Nagel [1986, 21-23], cette entreprise est vouée à l'échec, l'aspect subjectif des états mentaux étant selon lui irréductible au physique. De manière générale, quel que soit les points de vues objectifs que nous tentons de développer, rien ne nous assure que ceux-ci ne se révéleront pas eux-mêmes un jour être des *illusions* (Nagel [1986, 11]).

⁹⁶⁰ Kant [1781/1787] entend éviter le scepticisme en limitant notre connaissance aux simples *phénomènes*. Il endosse ainsi une certaine forme d'idéalisme qu'il qualifie de *transcendantal*. L'idéalisme transcendantal est définie par Kant [1781/1787, A 369-70, 376-7] comme « la position doctrinale selon laquelle nous [regardons tous les phénomènes], globalement, comme de simples représentations, et non pas comme des choses en soi, et conformément à laquelle espace et temps ne sont que des formes sensibles de notre intuition, mais non pas des déterminations données pour elles-mêmes ou des conditions des objets en tant que choses en soi. [...] L'idéaliste transcendantal peut [...] être un réaliste empirique, par conséquent, comme on l'appelle, un dualiste, c'est-à-dire admettre l'existence de la matière sans sortir de la simple conscience de soi, ni accepter quelque chose de plus que la certitude des représentations en moi [...] ». Kant [1781/1787, A 372, 378] admet en effet que « vis-à-vis de nos intuitions extérieures, quelque chose en constitue la cause qui, au sens transcendantal, peut bien être en dehors de nous » quoique cette cause (que Kant nomme l'*objet transcendantal*) nous reste inconnu.

⁹⁶¹ La caractérisation du « phénoménisme » comme une forme d'antiréalisme *ontologique* est quelque peu discutable car le phénoménisme est moins une théorie portant sur la nature ontologique des choses qu'une tentative de retraduction des énoncés ordinaires portant sur les « objets physiques » en des énoncés ne faisant pas intervenir une telle notion.

généralement, aux théories indirectes de la perception⁹⁶².

Si on préfère une réponse de type réaliste au scepticisme de la connaissance, on peut chercher à éviter le problème sceptique en adoptant une forme de « naturalisme ». Cela peut se faire de deux manières :

(a) Naturalisation de l'épistémologie : le problème de la possibilité de la connaissance ne se pose pas car il faut cesser de concevoir l'épistémologie comme une discipline normative. De manière générale, l'épistémologie devrait se réduire à une description causale de nos croyances et de nos connaissances. Selon Quine [1969, 96-7], l'épistémologie est ainsi appelée à devenir un chapitre des sciences de la nature, plus précisément de la psychologie conçue de manière scientifique (*i.e.* de la psychologie béhavioriste). De ce point de vue, le problème sceptique de la possibilité de la connaissance n'en serait pas un en réalité⁹⁶³. L'épistémologie naturalisée cherche en effet à redéfinir les notions traditionnelles de l'épistémologie (de « connaissance », de « justification », de « croyance vraie », etc.), celles-ci étant des notions *normatives*, en des termes naturels purement descriptifs (en termes de processus causaux neurologiques, physiologiques, etc.)⁹⁶⁴. Cependant, on peut objecter que

⁹⁶² Sur ce point, voir Berkeley [1710, § 86-7], [1713, 3^e dialogue, 207-208]]. Berkeley [1713, 3^e dialogue, 177 et 203] affirme par ailleurs (à tort ou à raison) que l'immatérialisme est une position philosophique qui, contrairement aux apparences, est conforme aux vues du sens commun. En effet, bien loin d'affirmer que la majorité des hommes se trompent en croyant en l'existence de la matière et des choses hors de leur esprit, l'immatérialisme serait une doctrine que les hommes accepteraient s'ils comprenaient parfaitement le sens des mots qu'ils emploient. Et, selon Berkeley [1710, § 54], les hommes, contrairement à ce qu'ils pensent, ne croient pas réellement que « la matière » ou « les choses extérieures » existent car ces notions sont dépourvues de sens et partant elles ne peuvent pas être véritablement l'objet de croyances. Du reste, Berkeley [1710, § 52] admet l'utilité de parler de « matière » et de « choses hors de notre esprit » dès lors que cela nous permet d'agir de la manière appropriée dans la vie courante en vue de notre bien-être. Notons par ailleurs que si on peut qualifier l'immatérialisme de Berkeley d'*antiréaliste* (au moins selon la terminologie que nous avons adoptée), Berkeley n'aurait pourtant pas accepté de le faire. Comme le dit Berkeley [1713, 3^e dialogue, 286] : « la question pendante entre les matérialistes et moi n'est pas de savoir si les choses ont une existence réelle hors de l'esprit de telle ou telle personne, mais de savoir si elles ont une existence absolue, distincte de la perception que Dieu en a, et extérieur à tous les esprits ». *Selon Berkeley*, les choses perçues par les sens (ou *idées*) seraient donc bien *réelles* quoiqu'elles ne subsisteraient pas indépendamment des esprits qui les perçoivent. Sur ce point, voir aussi : Berkeley [1710, § 91], [1713, 3^e dialogue, 204].

⁹⁶³ Même si Hume semble se rapprocher du projet de naturalisation de l'épistémologie lorsqu'il affirme que nous n'avons pas à demander s'il existe ou non des corps mais seulement *quelles causes nous font croire à l'existence des corps* (Hume [1739, I, IV, II, 270]), reste que sa solution « naturaliste » au problème sceptique ne doit pas être confondue avec celle de la naturalisation de l'épistémologie.

⁹⁶⁴ Une version non béhavioriste de l'entreprise de naturalisation de l'épistémologie consiste à endosser la théorie dite de l'identité psycho-physique : les concepts mentaux (*i.e.* de la « psychologie populaire ») comme ceux de « croyance », « douleur » etc. devraient être éliminés car les états mentaux qui y correspondent seraient identifiables à des états cérébraux. Voir par exemple Churchland [1986, chap. 6-7]. Notons par ailleurs que la thèse quinienne de la naturalisation de l'épistémologie peut être interprétée de

cette tentative de redéfinition est soit impossible (car il n'est pas possible de tirer de la pure description des processus causaux l'aspect normatif des notions épistémiques), soit circulaire (car on est obligé d'utiliser des notions normatives dans la description « naturaliste » des notions épistémiques)⁹⁶⁵. Et, de manière plus générale, on peut penser que chercher à retraduire les notions épistémiques normatives en termes purement descriptif ne revient finalement qu'à changer de sujet, à ne plus parler d'*épistémologie* et, en particulier, de *connaissance*⁹⁶⁶.

(b) Naturalisme humien : les doutes sceptiques quoique irréfutables ne sont pas naturels. L'attitude correcte à adopter face au scepticisme, ne consiste pas à tenter de le réfuter (cette entreprise de réfutation étant vouée à l'échec), mais elle consiste plutôt à souligner le caractère non naturel des doutes sceptiques. Selon Hume, le scepticisme, quoiqu'il soit philosophiquement correct, n'est pas assez puissant pour entraver notre « impulsion naturelle » à croire ce que les sens nous représentent comme étant le cas⁹⁶⁷. Ainsi, comme le souligne Strawson [1985, 13], nous ne devrions pas tenter de réfuter les doutes sceptiques par des arguments, mais nous pourrions tout simplement les négliger car ils sont vains. Ils n'ont aucune force *pratique* : la croyance que le monde existe par exemple est pour le sceptique, comme pour le commun des mortels, une croyance à laquelle la nature l'incline et qui gouverne généralement son action⁹⁶⁸. Cette inclination naturelle fournit une

deux manières très différentes. Selon une première interprétation, la naturalisation de l'épistémologie consiste à dire que les notions épistémologiques (de *justification*, de *connaissance* etc.) doivent être éliminées et remplacées par une description purement causale du processus d'acquisition des croyances. Une seconde interprétation affirme qu'il est possible, dans l'épistémologie naturalisée, de faire une place aux notions normatives, interprétation qui semble en fait avoir été celle de Quine.

⁹⁶⁵ Comme le dit Engel [1996, 352-3] au sujet du premier point : « Les notions de croyance et de connaissance *sont* des notions normatives, qui impliquent l'idée de correction ou d'incorrection, de rationalité ou d'irrationalité, et dont les « conditions de possession » ne peuvent pas être établies en termes seulement causaux. L'épistémologie ne peut donc qu'être elle-même une discipline normative, dans la mesure où elle ne peut se passer de telles notions ».

⁹⁶⁶ Voir Engel [1996, 339-54] pour une discussion de ces arguments.

⁹⁶⁷ Hume [1739, I, IV, II, 299] : « [...] bien que nous percevions clairement la dépendance et la discontinuité de nos perceptions, nous nous arrêtons au milieu de notre course et jamais nous ne rejetons, pour cette raison, la notion d'existence indépendante et continue. Cette opinion est si profondément enracinée dans l'imagination qu'il est impossible qu'on puisse jamais l'en extirper, et aucune forte conviction métaphysique de la dépendance de nos perceptions n'y suffira ». Voir aussi Hume [1748, sect. IV, 118].

⁹⁶⁸ Hume [1739, I, IV, II, 304] : « Seules la négligence et l'inattention peuvent nous apporter quelque remède [au doute sceptique]. C'est pourquoi je leur fais entièrement confiance et j'admets sans discussion que, quelle que soit l'opinion du lecteur à cet instant, il sera, dans une heure, persuadé qu'il existe à la fois un monde extérieur et un monde interne ». Selon Hume [1748, sect. IV, 241], ce qui détruit le scepticisme, c'est l'action car, dès qu'on retourne aux occupations de la vie courante, « [les principes du scepticisme] se dissipent comme de la fumée et laissent le sceptique le plus déterminé dans le même état que les autres mortels ». Ainsi, « la nature maintiendra toujours ses droits et prévaudra à la fin sur tous les raisonnements abstraits » (Hume [1748, sect. V, 104]). Notons par ailleurs que Strawson [1985, 14-9] interprète les

explication de la raison pour laquelle le scepticisme, lors même que nous reconnâtrions sa vérité, serait néanmoins sans conséquence sur le cours de nos vies, sur ce que nous croyons et faisons ordinairement⁹⁶⁹. L'attitude philosophique correcte face au sceptique consisterait ainsi à endosser une forme de scepticisme que Hume [1748, sect. XII, 243] qualifie de « mitigé », *i.e.* à reconnaître la force des doutes sceptiques et que « rien ne peut nous en délivrer, sinon le puissant pouvoir de l'instinct naturel »⁹⁷⁰. Néanmoins, un des problèmes de cette position est qu'elle suppose, comme le fait remarquer Strawson [1985, 12-3], une distinction tranchée entre deux niveaux de pensée, celui de la réflexion philosophique (où la vérité du scepticisme est reconnue) et celui de la vie ordinaire. Par ailleurs, cette position doit aussi expliciter l'origine causale de notre croyance en l'existence du monde extérieur. Selon Hume, cette croyance ne vient pas des sens eux-mêmes :

« Le fait que nos sens n'offrent pas leurs impressions comme les images de quelque chose de *distinct* ou *indépendant*, ni de quelque chose d'*extérieure* est évident, parce qu'ils ne nous apportent qu'une perception simple et ne nous suggèrent jamais quoi que ce soit au-delà. [...] Si donc nos sens suggèrent une idée d'existences distinctes, c'est par une sorte de tromperie et d'illusion qu'ils doivent nous présenter les impressions comme ces expériences mêmes » Hume [1739, I, IV, II, 272].

Hume [1739, 273] admet que nous avons une connaissance infaillible de nos propres expériences perceptives (celles-ci ne pouvant pas paraître autrement qu'elles ne sont en réalité). Cependant, selon Hume, ces expériences et la connaissance que nous en avons ne suffisent pas en elles-mêmes à expliquer notre croyance illusoire en l'existence des corps. En réalité, cette dernière croyance ne viendrait ni des sens, ni de la raison, mais de l'imagination

remarques faites par Wittgenstein dans *De la certitude* comme allant dans le sens de la réponse au scepticisme fournie par Hume : les deux auteurs admettent en effet qu'il y a certaines propositions, comme celle qu'il existe des corps, qui sont impliquées dans tous nos raisonnements. Néanmoins, une différence importante est que Wittgenstein, comme nous le verrons plus loin, cherche à remettre en cause les doutes sceptiques en soutenant que ces doutes n'ont tout simplement aucun sens plutôt qu'il ne cherche, comme Hume, à les négliger à cause de leur inefficacité sur le cours de la vie ordinaire.

⁹⁶⁹ Hume [1739, I, IV, II, 270] : « [le sceptique] doit approuver le principe de l'existence des corps, bien qu'il ne puisse prétendre en soutenir la véracité par aucun argument philosophique. Sur ce point, la nature ne l'a pas laissé libre de choisir, et elle a sans doute estimé que l'affaire était de trop d'importance pour pouvoir être confiée à nos spéculations et à nos raisonnements incertains. Nous sommes fondés à demander *quelles causes nous font croire à l'existence des corps*, mais c'est en vain que nous demanderions *s'il y a des corps ou non*. Ce point, nous devons le considérer comme admis dans tous nos raisonnements ».

⁹⁷⁰ Hume [1748, sect. XII, 244].

et de l'observation d'une certaine constance et cohérence de nos perceptions⁹⁷¹. C'est de cette manière que l'existence continue et l'identité des objets seraient *feintes*.

Nous n'endossons ici aucune des « solutions » mentionnées au problème sceptique soit parce qu'elles impliquent d'admettre une forme ou une autre d'antiréalisme soit parce qu'elles cherchent tout simplement à éviter le problème sceptique, voire à contester son existence (*naturalisme quinien*), ou à admettre sa conclusion en se contentant de constater son inefficacité pratique (*naturalisme humien*). Le problème sceptique n'a rien d'un faux problème et les conclusions sceptiques ne sont pas en réalité *uniquement* dépourvues d'influence sur ce que nous croyons ordinairement. En effet, nous soutiendrons non seulement que les conclusions sceptiques sont fausses (stratégie anti-sceptique néo-mooréenne), mais aussi que les doutes sceptiques eux-mêmes ne sont pas légitimes en plus d'être inefficace en pratique (stratégie anti-sceptique pragmatiste).

5-2-1 LE PROBLEME SCEPTIQUE DE LA POSSIBILITE DE LA CONNAISSANCE

Lorsqu'il porte sur la connaissance, le problème sceptique est une version parmi d'autres du *problème de la possibilité de la connaissance*. On peut en effet diviser le « problème de la possibilité de la connaissance » en deux questions distinctes⁹⁷² :

(1) Quelles sont les *conditions* de la connaissance ? La réponse à cette question prend la forme d'une *analyse (définition) de la connaissance* en termes de conditions disjonctivement nécessaires et conjointement suffisantes pour qu'une personne puisse être dite *savoir* une certaine proposition, par exemple que le chat est sur le tapis. La connaissance est traditionnellement définie depuis Platon comme la croyance vraie justifiée, la condition de

⁹⁷¹ Hume [1739, I, IV, II, 277] : « [La philosophie] nous apprend que toute chose qui apparaît à l'esprit n'est rien d'autre qu'une perception et qu'elle est interrompue et dépendante de l'esprit, tandis que le vulgaire confond les perceptions et les objets et attribue une existence continue et distincte aux choses même qu'il sent ou qu'il voit. Ce sentiment, donc, puisqu'il est entièrement déraisonnable, doit provenir de quelque faculté autre que l'entendement. [...] Même après avoir distingué nos perceptions de nos objets, nous sommes incapables [...] de tirer par le raisonnement l'existence des uns de celle des autres, de sorte qu'en somme, notre raison ne peut, et ne pourra jamais, nous donner l'assurance de l'existence continue et distincte des corps, quoi qu'on suppose. Il faut que cette opinion soit entièrement due à l'IMAGINATION [...] ». Sur le rôle de l'imagination dans la production de la croyance en l'existence des objets externes, voir aussi : Hume [1739, I, IV, II, 292-295] ; *Ibid.* [1739, I, IV, II, 298]. Sur la relative constance et cohérence des impressions perceptives, voir Hume [1739, I, IV, II, 278-9].

⁹⁷² Sur ce point, voir par exemple Engel [2000, 64 sq.].

justification permettant de la distinguer de la simple opinion⁹⁷³. Cependant, comme l'a souligné Gettier [1963] dans son article désormais célèbre, avoir des croyances vraies justifiées n'est pas *suffisant* pour avoir des *connaissances*. Face au problème des cas de croyances vraies justifiées mais qui ne sont pas des connaissances, une première option consiste à rechercher la condition supplémentaire (voire les conditions supplémentaires) que la croyance vraie justifiée doit remplir pour avoir le statut de *connaissance*. Une autre option consiste à conclure que la connaissance n'a justement pas à être analysée en termes de croyances vraies justifiées *plus* une voire plusieurs autres conditions. L'idée que la connaissance requiert la justification est alors rejetée. La justification ne serait une condition ni suffisante pour la connaissance (ce que montrent les cas « à la Gettier »), ni même toujours nécessaire : le lien entre la connaissance et la justification devrait ainsi être rompu⁹⁷⁴.

(2) *Pouvons-nous* savoir certaines choses étant données certains arguments sceptiques qui semblent-ils remettent en cause cette possibilité ?

Même si les questions (1) et (2) sont étroitement liées, on se concentrera ici sur la deuxième question, qui correspond au problème *sceptique* de la possibilité de la connaissance.

Le scepticisme à l'égard de la connaissance ne consiste pas à nier que nous savons certaines choses en soulignant que ce que nous croyons savoir (par exemple qu'il pleut) n'est pas le cas (il ne pleut pas). Il consiste plutôt à remettre en cause la possibilité même de connaître quoi que ce soit. Certes, intuitivement, il nous semble que nous connaissons beaucoup de choses. Nous savons par exemple nous avons bu de l'eau à midi, que notre amie vient de s'acheter une nouvelle Ford car elle nous l'a dit, et qu'il y a un zèbre dans l'enclos. Certes, toutes ces choses que nous croyons savoir peuvent se révélées être fausses : ce n'était pas vraiment de l'eau que nous avons bu (mais un liquide ayant toutes les qualités sensibles de l'eau sans en être), notre ami n'a pas en réalité acheté une Ford mais une AX d'occasion, l'animal dans l'enclos n'est pas un zèbre mais seulement une pauvre mule habilement

⁹⁷³ Dans le *Théétète* (201c), Théétète proposait en effet de définir la connaissance ou « science » (*épistémè*) comme « l'opinion (doxa) vraie accompagnée de raison (*logos*) ». Voir également la fin du *Ménon* (97d).

⁹⁷⁴ Certains, comme Lewis [1996, 368], soutiennent que la justification n'est pas toujours nécessaire à la connaissance car on peut par exemple accorder que la perception est source de connaissance lors même qu'il ne nous est pas possible de fournir un argument non-circulaire en faveur de la fiabilité de la perception. Cependant, l'idée même que la justification épistémique des croyances perceptives requiert un tel argument est discutable.

déguisée en zèbre. En effet, contrairement à la croyance, celle-ci n'impliquant pas la vérité ou l'existence de ce qui est cru, la connaissance, quant à elle, est *factive* : elle implique l'occurrence du fait connu. Une personne ne peut pas savoir que la table devant elle est blanche si cette table n'est pas en fait blanche ou s'il n'existe pas tout simplement pas de table devant elle⁹⁷⁵. Pour autant, le fait que ce que nous disions savoir nous ne le sachions finalement pas, ne semble pas intuitivement remettre en cause l'idée qu'il nous arrive de savoir certaines choses. Certes, nous pouvons nous tromper, nous pouvons *croire savoir* quelque chose alors qu'en réalité nous ne le savons pas. Cependant, souligner la possibilité que nous soyons dans l'erreur, que certaines de nos croyances peuvent être erronées, ne suffit pas pour nier que nous savons certaines choses car, comme le soulignait Wittgenstein [1969, §69], qu'il nous arrive parfois de nous tromper n'implique pas que nous nous trompions toujours. En ce qui concerne les croyances perceptives, nous distinguons en effet les cas où nous sommes dans l'erreur des cas dans lesquels nous ne le sommes pas et une explication des premiers cas selon certains types de facteurs, par exemple selon les conditions d'observation, est souvent disponible⁹⁷⁶.

Néanmoins, d'autres arguments sont envisageables contre l'idée selon laquelle il nous est possible de connaître certaines choses sur la base de notre perception de notre environnement⁹⁷⁷:

L'argument relativiste

Nous ne pouvons pas connaître perceptivement le monde (ou nous devons suspendre notre jugement concernant cette question) car les qualités qu'on suppose appartenir au monde (les couleurs, les formes, *etc.*) causent différentes expériences perceptives selon le

⁹⁷⁵ Il est intéressant ici de faire une analogie avec la perception. Celle-ci peut, elle aussi, être dite *factive*, au sens où quelqu'un ne peut pas voir par exemple que la table est blanche si celle-ci ne l'est pas. Elle entraîne aussi quelquefois l'existence de ce qui est perçu : quelqu'un ne peut pas *percevoir* une table s'il n'y a pas de table en réalité (quoiqu'il soit encore peut-être vrai que dans certains cas, comme celui des expériences hallucinatoires, il est possible de parler de « ce que nous percevons », de « l'objet de la perception », lors même que celui-ci n'existe pas dans la réalité et en fait que la question même de son existence ne se pose pas). Par analogie, concernant la connaissance, il n'est pas évident qu'on puisse distinguer en plus de l'élément de *factivité* (connaissance de faits, propositionnelle) un élément « existentiel ». Même s'il est possible de parler de la « connaissance » que nous avons des objets, reste que tout *savoir* semble prendre la forme d'un *savoir que*, i.e. porter sur des *faits*.

⁹⁷⁶ Descartes [1641, 268] avait lui-même souligné ce point. Après avoir remarqué que la prudence veut que nous ne nous fions pas aux sens puisqu'ils nous ont quelques fois trompés, Descartes ajoute, tout de suite après, que dans certains cas au moins (où les objets ne sont pas éloignés par exemple), il ne semble pas raisonnable de douter de nos sens sauf à adopter l'attitude des « insensés ».

⁹⁷⁷ La distinction de ces trois formes d'argument sceptique se trouve notamment chez Hume [1748, sect. XII, 231-4].

type d'êtres qui a ces expériences (bêtes ou êtres humains), selon les différences entre les êtres d'une même espèce, ou encore selon les dispositions de l'observateur et les conditions dans lesquelles celui-ci perçoit ces qualités⁹⁷⁸. Le problème évident de cet argument relativiste en faveur du scepticisme est qu'il s'appuie sur un antiréalisme discutable des propriétés. Il présuppose aussi que la relativité des expériences perceptives (des « impressions des sens ») selon les conditions mentionnées, ou encore l'existence de désaccords au niveau des jugements de perception, implique la non-réalité des propriétés en question, le point étant contestable. On le voit, le problème soulevé par l'argument relativiste est fondamentalement d'ordre ontologique et il fut déjà discuté dans la seconde partie de notre travail.

L'argument de l'impossible justification

La connaissance n'est possible que si nous sommes en mesure de la justifier. Or, si nous cherchons à justifier la connaissance (i) soit nous tombons dans une régression à l'infini (ii) soit nous affirmons dogmatiquement qu'il y a des propositions que nous connaissons sans avoir à fournir la preuve que nous les savons (ce qui revient à trancher la question par une pétition de principe) (iii) soit cette justification est circulaire⁹⁷⁹. Le trilemme vient ici de ce que la connaissance suppose-t-on requiert la justification de nos croyances mais que cette dernière entreprise ne peut être menée à bien. Selon Hume [1748, sect. IV, 95-7] par exemple, la connaissance de l'existence du monde extérieur suppose la fiabilité des sens et donc que nous ne sommes pas toujours dans l'erreur en croyant ce qu'il nous semble perceptivement être le cas. Or, selon Hume, la fiabilité des sens ne peut pas être justifiée de manière non-circulaire. Afin de démontrer que si une personne a telle expérience perceptive alors il est probable qu'il existe telle chose ou que tel fait soit réalisé, il faut faire appel au principe selon lequel le futur sera conforme au passé. Cependant, comme le fait remarquer Hume, ce principe lui-même ne peut être prouvé sans présupposer la fiabilité des expériences perceptives passées (sauf à recourir, comme Descartes, à la garantie divine, recours que Hume [1748, sect. XII, 235] rejette)⁹⁸⁰. Le problème qui sous-tend la forme de scepticisme ici avancée est celui de savoir si le passage des « perceptions » à la croyance en

⁹⁷⁸ Cela correspond aux modes de suspension de l'assentiment 1, 2, 4 et 5 distingués par Enésidème tels qu'ils sont présentés par Sextus empiricus dans les *Esquisses pyrrhoniennes* (I, § 40-123).

⁹⁷⁹ Cela correspond à trois des cinq modes de suspension de l'assentiment dégagés par Agrippa. Voir les *Esquisses pyrrhoniennes* (I, § 164-169).

⁹⁸⁰ Pour l'objection de la circularité à la tentative de prouver (de manière *a posteriori*) l'existence des objets, voir Hume [1748, sect. IV, 95].

l'existence des objets est ou non justifié. Dans la version fournie par Hume, ce problème repose sur plusieurs points, à savoir : (i) une conception indirecte de la perception⁹⁸¹ (ii) l'impossibilité dans laquelle nous nous trouvons de faire l'expérience de la supposée conjonction entre nos perceptions et les objets externes (la raison seule ne pouvant pas par ailleurs nous permettre de tirer de nos expériences perceptives l'existence des objets)⁹⁸² (iii) le caractère non nécessaire du rapport entre les effets (ici, les perceptions) et leurs causes supposées (les objets et leurs propriétés)⁹⁸³. Ce rapport n'est en effet selon Hume [1748, 106] que le résultat de l'accoutumance⁹⁸⁴.

L'argument de l'ignorance

Nous ne pourrions pas savoir perceptivement certaines choses étant donnés certains scénarios (hypothèses) sceptiques inéliminables. Descartes [1641], après avoir souligné qu'il arrive quelquefois que nos sens nous trompent, envisagera la possibilité que nous rêvions tout le temps, ou que nous soyons trompés par un malin génie. Putnam [1981], quant à lui, envisagera la possibilité que nous ne soyons finalement que des cerveaux dans des cuves en proie à des savants qui nous stimuleraient cérébralement de telle sorte que nous aurions les mêmes expériences perceptives que celles que nous avons actuellement (par exemple celle de chat sur le tapis). Cependant, dans de tels scénarios, rien dans la réalité ne correspondrait

⁹⁸¹ Ainsi, Hume [1739, I, IV, II, 274] affirme-t-il par exemple que « ce n'est pas, à proprement parler, notre corps que nous percevons quand nous examinons nos membres, mais certaines impressions qui entrent par les sens, de sorte que l'attribution d'une existence corporelle et réelle à ces impressions, ou à leurs objets, est un acte de l'esprit [...] difficile à expliquer [...] ». Et, par ailleurs, il est vain selon Hume [1739, I, IV, II, 276] de chercher à réfuter le scepticisme en affirmant que dans la perception des qualités premières nous sommes, contrairement à ce qui se passe dans la perception des secondes, en contact avec autres choses que des perceptions (impressions des sens). Pour Hume, les « perceptions » qu'elles soient de qualités premières (formes, tailles, etc.) ou secondes (couleurs, sons etc.) sont « identiques dans leur manière d'exister » et partant le problème du passage des perceptions aux choses ayant une existence distincte de ces perceptions demeure.

⁹⁸² Comme le dit Hume [1748, sect. XII, 234-5] : « [...] la plus légère philosophie [...] nous apprend que rien ne peut jamais être présent à l'esprit qu'une image ou une perception et que les sens sont seulement des guichets à travers lesquels ces images sont introduites, sans qu'ils soient capables de produire un rapport immédiat entre l'esprit et l'objet. [...] c'est une question de fait de savoir si les perceptions des sens sont produites par des objets extérieurs, à leur ressemblance ; comment décidons-nous cette question ? Par l'expérience, assurément, comme de toutes les questions de pareille nature. Mais ici l'expérience est complètement silencieuse, et il faut qu'elle le soit. L'esprit n'a jamais rien de présent à lui que les perceptions, et il ne peut atteindre aucune expérience de leur connexion avec les objets. Admettre une telle connexion, c'est donc faire une supposition sans aucune base raisonnée ». Voir aussi Hume [1748, sect. IV, 87], [1739, I, IV, II, 297].

⁹⁸³ Cf. Hume [1748, sect. IV, 88 sq.]. Pour une application en particulier à la perception des qualités sensibles et aux « pouvoirs » dans les choses censés y correspondre, voir Hume [1748, sect. IV, 97-98].

⁹⁸⁴ Hume [1748, sect. IV, 111] : « Toutes les fois qu'un objet se présente à la mémoire ou aux sens, immédiatement, par la force de l'accoutumance, il porte l'imagination à concevoir l'objet qui lui est habituellement conjoint [...] ».

aux expériences que nous avons, ou bien ces expériences ne correspondraient à la réalité que de manière accidentelle⁹⁸⁵. Si donc les hypothèses sceptiques étaient correctes, la majorité de nos croyances seraient par conséquent fausses ou, si elles étaient vraies, elles le seraient d'une manière très différente de celle à laquelle on s'attend qu'elles le soient (ces croyances ne seraient vraies par exemple que de manière *accidentelle*). Quoi qu'il en soit, les deux cas menacent semble-t-il la possibilité que nous puissions connaître quoi que ce soit (étant accordé par ailleurs que le savoir exclut la chance épistémique). Certes, les hypothèses sceptiques en question ne sont que des possibilités, possibilités dont on peut se demander par ailleurs si elles sont parfaitement cohérentes⁹⁸⁶. Mais, à supposer qu'elles le soient, ne devons-nous pas exclure de telles possibilités si nous voulons que certaines de nos croyances perceptives aient véritablement le statut de *connaissance* ?

On peut donc au minimum distinguer deux formes de scepticisme de la connaissance perceptive : un scepticisme « cartésien » et un scepticisme « humien »⁹⁸⁷. Nous discuterons principalement dans cette section le scepticisme cartésien, même si quelques remarques seront aussi faites concernant le scepticisme humien.

⁹⁸⁵ Dans ce dernier cas, il nous semblerait en effet perceptivement qu'il y a un chat sur le tapis et ce serait effectivement le cas qu'il y en a un. Cependant, notre expérience ne serait pas causée par la présence du chat en face de nous, mais disons par la stimulation cérébrale faite par un neurochirurgien sur notre cortex visuel. Ces cas d'expériences véridiques par accident correspondent aux cas d'*hallucinations véridiques* mentionnées par Lewis [1980].

⁹⁸⁶ Selon Putnam [1981, chap.1], l'hypothèse sceptique des cerveaux dans les cuves est auto-réfutante, *i.e.* sa vérité implique sa propre fausseté. Si nous étions réellement des cerveaux dans des cuves, nous ne pourrions certes pas le savoir puisque ce n'est pas là quelque chose que nous pourrions constater. Mais, selon Putnam, nous ne pourrions pas même énoncer cette possibilité (en disant « Je suis un cerveau dans une cuve ») car les termes même que nous utiliserions alors pour le faire ne référerait pas à la cuve dans laquelle nous nous trouvons mais à la cuve-dans-l'image (à l'image que nous nous faisons de nous dans une cuve). Ainsi, ce qui est rend vraie l'hypothèse des cerveaux dans les cuves ne peut pas être le fait d'en être réellement un, mais le fait d'être un cerveau dans une cuve-image. Partant, si l'hypothèse des cerveaux dans les cuves est vraie, alors elle est fausse (car il est alors vrai que nous sommes des cerveaux dans des cuves-images). Ce que l'argument anti-sceptique putnamien cherche à remettre en cause, c'est le mentalisme de la signification présupposé dans l'hypothèse des cerveaux dans les cuves *i.e.* la thèse selon laquelle la référence de certains termes est déterminée par des facteurs uniquement internes au sujet (Cf. Putnam [1975] pour une critique de cette thèse). Contrairement à ce que pense le sceptique, les termes utilisés par nous (qui ne sommes pas des cerveaux dans des cuves) et ceux qu'utilisent les cerveaux dans les cuves pour affirmer « Je ne suis pas un cerveau dans une cuve » ne réfèrent pas à la même chose. Un autre argument anti-sceptique fondé sur des considérations sémantiques est proposé par Davidson [1986]. Selon cet argument, le scepticisme est faux s'il consiste à soutenir que la majorité de nos croyances sont erronées car la possibilité même d'avoir des croyances erronées requiert par principe que la majorité de nos croyances soient vraies. Le problème de cet argument est qu'il n'invalide au mieux qu'une version particulière de scepticisme et pas celle qui consiste à remettre en cause la *possibilité* même de la connaissance, cette version étant justement celle qui nous intéresse ici.

⁹⁸⁷ Voir Greco [2000, 25-38] pour cette distinction.

5-2-2 L'ARGUMENT DE L'IGNORANCE

Une première motivation en faveur du scepticisme cartésien pourrait être que la connaissance perceptive, si elle réellement possible, doit être infaillible :

Conception infaillibiliste de la connaissance.

Pour savoir que p , S doit exclure *toutes* les possibilités d'erreur, ou être *absolument* certain que p , au sens où aucun doute au sujet de p n'est possible⁹⁸⁸.

Dans une conception infaillibiliste de la connaissance, l'infaillibilité serait la marque du savoir, du savoir perceptif en particulier : S ne pourrait savoir que p que si les données dont il dispose éliminent *toutes* les possibilités que non p . En effet, comme le souligne Lewis [1996, 354] :

« Si vous affirmez que S sait que p , et que vous admettez néanmoins que S ne peut pas éliminer une certaine possibilité dans laquelle P n'est pas le cas, alors on dirait bien que vous avez admis que S ne sait pas p après tout. Parler de connaissance faillible, de connaissance obtenue en dépit des possibilités d'erreurs non résorbées, cela a tout simplement *l'air* contradictoire ».

Autrement dit, quelqu'un ne pourrait pas savoir que p , s'il ne sait pas par ailleurs la fausseté de toutes les possibilités incompatibles avec p ou, au minimum, de celles *dont il sait* qu'elles sont incompatibles avec la vérité de p ⁹⁸⁹. Descartes [1641] a évidemment soutenu une conception infaillibiliste de la connaissance en soutenant notamment que nous ne pouvons pas savoir une proposition particulière si nous n'avons pas exclu la possibilité que nous rêvions, ou que nous soyons trompés par un malin génie. Or, une telle exclusion ne semble justement pas possible car, dans les scénarios sceptiques, nous sommes supposés avoir les mêmes données que dans le monde actuel lors même que ce n'est pas le cas que p . Nous aurions par exemple les mêmes expériences perceptives que nous avons présentement (dans le monde actuel) quoique rien des choses que nous croirions percevoir n'existerait en réalité ou ne seraient telles que nous les percevons⁹⁹⁰. Mais, comment pourrions-nous véritablement

⁹⁸⁸ Cf. Lewis [1996, 368-369] pour cette formulation de la conception infaillibiliste de la connaissance. La thèse infaillibiliste est notamment défendue par Unger [1971] ; [1975].

⁹⁸⁹ Stroud [1984, 29-30].

⁹⁹⁰ Dans ce sens, Descartes [1641, 268] fait remarquer que les expériences perceptives ne lui fournissent pas

savoir qu'il y a là un arbre par exemple si reste ouverte la possibilité que nous ne soyons finalement que des cerveaux dans des cuves ? Ce que semble requérir la connaissance, c'est la certitude *absolue*. Ainsi, Unger [1971] soutient que le terme « connaître » est (en un sens au moins) un terme « absolu », *i.e.* un terme qui n'admet pas de degrés (tout comme le sont aussi les termes « plat » ou « vide »). Or, de tels termes ne semblent jamais complètement satisfaits. De la même façon que nous disons de beaucoup de choses qu'elles sont « plates » quoiqu'il soit raisonnable de penser qu'aucune ne l'est réellement, nous disons que nous « savons » beaucoup de choses bien qu'il soit raisonnable de penser selon Unger que nous n'en « savons » réellement aucune⁹⁹¹. La connaissance selon lui requiert en effet la certitude absolue quoiqu'on puisse douter qu'elle soit jamais atteinte car il faudrait pour cela avoir exclu *toutes* les possibilités de doute, ce que nous ne pouvons justement pas faire. Par conséquent, la plupart des affirmations de connaissance seraient fausses.

En s'appuyant sur une conception infaillibiliste de la connaissance, on peut ainsi formuler l'argument sceptique suivant :

L'argument de l'ignorance

(A1) Je ne sais pas que non SH (où SH désigne une hypothèse sceptique).

(A2) Si je ne sais pas que non SH, alors je ne sais pas que O (où O désigne une proposition particulière supposée connue).

(AC) Donc, je ne sais pas que O.

L'argument est valide (*modus ponens*) et prend la forme d'un paradoxe puisqu'il part de prémisses qui, prises individuellement, semblent acceptables quoiqu'elles soient mutuellement inconsistantes, ce que souligne la conclusion⁹⁹². En endossant une conception

d'indices concluants de ce qu'il n'est pas en train de rêver car il lui est aussi arrivé de croire percevoir certaines choses pendant qu'il rêvait.

⁹⁹¹ Cela n'exclut pas pour autant selon Unger [1971, 93] qu'il puisse nous être utile en pratique de *croire savoir* beaucoup de choses (lors même que cela n'est pas le cas que nous *savons* beaucoup de choses). Notons par ailleurs qu'il peut paraître surprenant de considérer que « plat » est un terme absolu car il nous arrive de dire d'une surface qu'elle est « très », ou « extrêmement » plate, ce qui nous incline à penser que « plat » est un terme relatif (admettant des degrés). Unger [1971, 96] répond que dire qu'une surface est « extrêmement » plate revient à dire combien celle-ci est proche d'une surface (absolument) plate, ce qui permet de conserver le caractère non relatif, absolu du terme « plat ».

⁹⁹² Il convient ici de préciser que l'argument de l'ignorance ne peut pas faire intervenir n'importe quelle hypothèse sceptique. En effet, tous types d'hypothèses sceptiques ne sont pas inéliminables. Par exemple, l'hypothèse que je sois un cerveau dans une cuve dépourvu d'expériences auditives peut être éliminée sur la base du fait que j'ai conscience d'avoir actuellement des expériences auditives. Par conséquent, pour

infaillibiliste de la connaissance et en admettant l'existence de possibilités d'erreurs inéliminables, nous serions confronté à un dilemme : soit nous admettons que nos connaissances sont faillibles, soit que nous n'en n'avons aucune⁹⁹³. Le sceptique choisit la dernière branche de l'alternative. Certains, plus sensibles à l'absurdité de cette conclusion, se diront que l'une des prémisses de l'argument de l'ignorance doit être fausse. La conception infaillibiliste de la connaissance est-elle par exemple si intuitive que le sceptique veut nous le faire croire ? Est-il vraiment nécessaire que j'ai exclu *toutes* les possibilités d'erreurs, dont celle que je suis un cerveau dans une cuve, pour que je puisse *savoir* qu'il y a une rose rouge quand j'en vois une ?

Cependant, cela ne suffira pas à réfuter l'argument sceptique de l'ignorance. En effet, la prémisses (A2) de cet argument peut être soutenue autrement qu'en recourant à l'infaillibilité de la connaissance, à savoir en s'appuyant sur le principe de clôture épistémique⁹⁹⁴. Ce principe est plus faible que celui qu'endosse la conception infaillibiliste de la connaissance. Il n'affirme pas que pour connaître une proposition particulière, nous devons exclure *toutes* les possibilités d'erreur. Il affirme seulement que si une personne sait que p alors elle sait aussi les propositions dont elle sait qu'elles découlent logiquement de p :

Principe de clôture épistémique.

Si S sait que p et qu'il sait que p implique q , alors S sait que q .

Ainsi, en recourant cette fois au principe de clôture épistémique, le sceptique peut argumenter de la manière suivante :

(B1) Si S sait que O (il y a là un zèbre), et qu'il sait que O implique que non SH (qu'il n'est pas un cerveau dans une cuve), alors S sait que non SH . *Principe de clôture épistémique.*

(B2) S ne sait pas que non SH (qu'il n'est pas un cerveau dans une cuve).

(C3) S ne sait donc pas que O (qu'il y a là un zèbre).

qu'une hypothèse sceptique soit inéliminable, il ne doit pas exister de données telles que si on disposait de celles-ci, on pourrait savoir que l'hypothèse en question est fausse. Sur ce point, voir Schiffer [1996, 331].

⁹⁹³ Lewis [1996, 367].

⁹⁹⁴ Cela permet de donner à l'argument de l'ignorance deux versions différentes selon qu'on donne une lecture infaillibiliste de la prémisses (A2) ou que l'on fasse reposer (A2) sur le principe de clôture épistémique. Sur ce point, voir Pritchard [2002, 218-219], Engel [2007, 60-61].

5-2-3 LA STRATEGIE DES ALTERNATIVES PERTINENTES

Une première manière de rejeter l'argument sceptique de l'ignorance consiste à soutenir que, contrairement aux apparences, le fait que nous ne sachions pas que nous ne sommes pas dans un scénario sceptique n'implique pas que nous ne pouvons pas savoir les propositions ordinaires que nous prétendons savoir. Cette stratégie est défendue par la théorie des alternatives pertinentes⁹⁹⁵. Elle consiste à rejeter la prémisse (A2) de l'argument de l'ignorance (*Si je ne sais pas que non SH, alors je ne sais pas que O*) en rejetant les deux motivations en sa faveur, à savoir : la conception infaillibiliste de la connaissance et le principe de clôture épistémique.

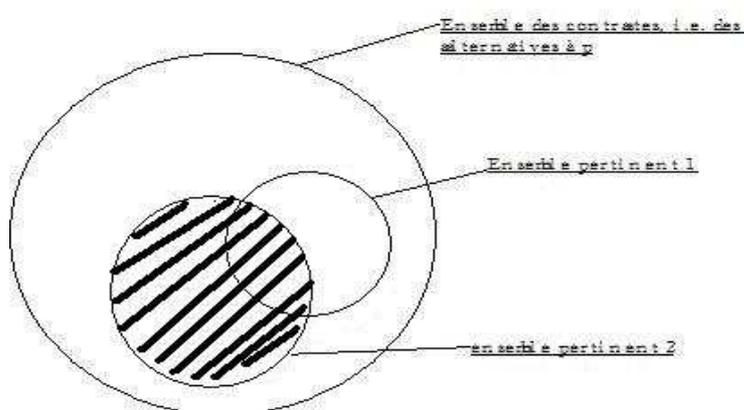
Selon cette stratégie, toutes les possibilités d'erreur inéliminables ne sont pas pertinentes pour déterminer si c'est le cas que quelqu'un *sait* ou non quelque chose. Celles qui ne sont pas pertinentes peuvent être ignorées. Comme le dit Dretske [2000, 52], la connaissance est « un état qui se définit en terme d'évidence empirique, et dans lequel on a écarté toutes les alternatives pertinentes à ce qui est connu ». Certaines alternatives, en particulier les hypothèses sceptiques, ne sont pas des alternatives pertinentes pour déterminer si c'est le cas que nous savons ce que nous prétendons ordinairement savoir. Par exemple, l'alternative que nous soyons des cerveaux dans des cuves ou celle que l'animal dans l'enclos soit une mule déguisée en zèbre peuvent être ignorées pour déterminer si nous savons ou non que c'est un zèbre que nous voyons. Par contre, l'alternative que ce soit un autre animal ressemblant beaucoup aux zèbres (un « zébrâne » par exemple, cet animal résultant du croisement d'un zèbre avec un âne) est une alternative pertinente et doit être exclue (sur la base de certaines données) pour qu'il soit correct de dire que nous *savons* que c'est un zèbre dans l'enclos. Habituellement, une telle exclusion ne requiert pas (ou pas forcément) d'enquête. Simplement, l'animal nous apparaissant de telle et telle manière, il est exclu que ce soit tel autre animal⁹⁹⁶. Par contre, il n'est pas exclu que ce soit *une mule déguisée en zèbre*, mais cette possibilité n'est pas pertinente et donc n'a pas à être exclue pour savoir que c'est un zèbre dans l'enclos⁹⁹⁷.

⁹⁹⁵ Pour une défense de la stratégie des alternatives pertinentes, voir : Dretske [1970], [1971], [1981] ; Nozick [1981].

⁹⁹⁶ Une enquête peut néanmoins être nécessaire dans certains cas, par exemple s'il s'agit de déterminer si une personne sait que l'animal de type *F* est un mâle ou une femelle et que la différence sexuelle des animaux de type *F* n'est pas reconnaissable à l'œil nu, ou qu'elle l'est, mais que la personne en question (n'étant pas experte) est incapable de faire cette différence perceptivement.

⁹⁹⁷ Dretske [1981, 57] propose ainsi le schéma suivant :

Par ailleurs, le défenseur de la stratégie des alternatives pertinentes rejette le principe de clôture épistémique afin d'éviter les conclusions sceptiques. Il n'est pas toujours le cas que si une personne sait que p et qu'elle sait que p implique q , alors cette personne sait que q . Pour reprendre un exemple de Dretske [1970, 1016], je peux savoir que ce sont des zèbres que je vois et savoir que si ce sont des zèbres cela implique que ce ne sont pas des mules déguisées en zèbre sans savoir pour autant ce ne sont pas des mules habilement déguisées en zèbres par les gérants du zoo (un tel savoir supposant en effet une enquête en questionnant les gérants ou en examinant de plus près les animaux par exemple)⁹⁹⁸. Par conséquent, le principe de clôture épistémique doit être rejeté. Les conséquences logiques de ce que nous savons n'ont pas à être connues. Pour le dire techniquement, les opérateurs épistémiques (comme *savoir*) ne « pénètrent » pas toutes les conséquences logiques qui découlent de la proposition à laquelle s'applique l'opérateur⁹⁹⁹. Si ce transfert n'a pas lieu, c'est que la connaissance ordinaire *présuppose* la fausseté de certaines propositions, par exemple celles des hypothèses sceptiques, et que ce n'est justement pas le cas que la connaissance se transfère aux propositions *présupposées* par la connaissance. La connaissance des propositions ordinaires implique certes que nous ne sommes pas dans des scénarios sceptiques, mais elle ne requiert pas pour autant que nous *sachions* que nous ne sommes pas dans de tels scénarios. De ce point de vue, admettre le principe de clôture épistémique reviendrait à admettre un principe trop élevé pour la connaissance ordinaire (savoir que nous ne sommes pas dans les scénarios sceptiques pour



Ainsi, l'erreur du sceptique consisterait à considérer que l'ensemble des alternatives à p est identique à l'ensemble des alternatives pertinentes à p .

⁹⁹⁸ Cf. Dretske [1970, 1016]. Pour reprendre un autre exemple de Dretske [1970, 1016], ma connaissance que le mur est rouge implique que le mur est rouge, ou encore qu'il n'est pas blanc, mais elle implique aussi que le mur n'est pas un mur blanc éclairé par une lumière rouge. Néanmoins, comme le souligne Dretske, même si ma connaissance que le mur est blanc implique toutes ces choses, elle n'implique pas que je sache que le mur n'est pas un mur blanc éclairé par une lumière rouge.

⁹⁹⁹ Cf. Dretske [1970, 1016-1017]. Dretske [1970, 1017] soutient que les opérateurs épistémiques sont « semi-pénétrants ».

savoir une proposition ordinaire), ce qui au final ne pourrait nous mener qu'au scepticisme. Le sceptique commettrait donc deux erreurs, à savoir : (i) celle de considérer que toutes les alternatives sont pertinentes pour déterminer si nous savons ou non quelque chose (ii) et celle de supposer que la connaissance est close sous les implications connues (principe de clôture épistémique)¹⁰⁰⁰. La stratégie des alternatives soutient à l'inverse que la connaissance ne se transfère qu'à travers les implications connues pertinentes.

Si cette stratégie permet de préserver l'idée d'une *connaissance* ordinaire tout en admettant la possibilité de scénarios sceptiques, elle est problématique sous plusieurs points de vue. Premièrement, cette stratégie doit fournir une analyse de la connaissance ordinaire qui rende compte des cas de croyances vraies justifiées qui ne sont pas des connaissances (des cas Gettier), mais elle doit aussi expliquer pourquoi nous ne savons pas que les hypothèses sceptiques sont fausses. Pour cela, Dretske [1971] propose une analyse modale de la connaissance se fondant sur le *principe de sensibilité* des croyances :

Principe de sensibilité

Si p n'était pas vrai, S ne croirait pas que p (i.e. $\text{non } p \rightarrow \text{non-B}(p)$)

L'idée ici est que les croyances doivent « suivre à la trace » la vérité afin qu'elles puissent constituer des connaissances¹⁰⁰¹. Par exemple, dans les termes de la sémantique des mondes possibles, ma croyance qu'il y a un arbre me faisant face dans le monde actuel est *sensible* car dans le monde proche dans lequel cette croyance est fausse (ce n'est pas un arbre, mais un supermarché), je ne croirais pas qu'il y a un arbre en face de moi. A l'inverse, la croyance dans le monde actuel que je ne suis pas un cerveau dans une cuve n'est pas sensible : dans un monde proche dans lequel ma croyance est fausse (i.e. dans lequel je suis un cerveau dans une cuve), je continuerais à croire que je n'en suis pas un¹⁰⁰². Ainsi, si le principe de sensibilité est le critère de la connaissance, ma croyance qu'il y a un arbre est une connaissance car elle est sensible, elle suit la vérité à la trace. Par contre, ma croyance que je ne suis pas un cerveau dans une cuve n'est pas une connaissance précisément parce que cette croyance n'est pas sensible (qu'elle ne suit pas la vérité à la trace) : si j'étais en effet un cerveau dans une cuve, je

¹⁰⁰⁰ Cf. Nozick [1981, 360].

¹⁰⁰¹ Ou comme le dit Nozick [1981, 363], la croyance doit *varier avec* la vérité de p .

¹⁰⁰² Les manipulateurs de la cuve pourraient en effet produire dans les cerveaux encuvés des croyances fausses dont celle de ne pas être dans une cuve.

croirais pourtant toujours ne pas en être un. Le principe de sensibilité explique ainsi pourquoi le principe de clôture épistémique ne vaut pas¹⁰⁰³.

Deuxièmement, la stratégie des alternatives pertinentes doit fournir un critère permettant de distinguer les alternatives *pertinentes* au savoir de celles qui ne le sont pas. Dretske [1981, 63] considère que les alternatives pertinentes ne sont pas celles *que nous considérons* comme objectivement possibles, mais celles qui sont objectivement possibles du point de vue de la situation actuelle et, en particulier, en vertu de facteurs pragmatiques. Pour reprendre l'exemple de Dretske [1981, 63], si les canards chipeau peuvent être confondus avec les grèbes, mais que ces derniers ne vivent pas dans la zone géographique où nous nous trouvons, alors on peut savoir que l'animal que nous voyons est un canard chipeau sans avoir à exclure la possibilité que ce soit un grèbe¹⁰⁰⁴.

Par ailleurs, un autre problème est qu'on peut douter que la stratégie des alternatives pertinentes constitue une véritable réponse au scepticisme. Elle *présuppose* semble-t-il que les hypothèses sceptiques sont si éloignées du monde actuel qu'elles ne sont pas pertinentes pour déterminer si on sait ou non quelque chose, ce qui revient à faire une pétition de principe. Et, par ailleurs, si les hypothèses sceptiques sont à ce point différentes des possibilités proches et pertinentes pour la connaissance, on peut se demander si une stratégie anti-sceptique aussi élaborée que celle des alternatives pertinentes (en termes de sensibilité) est même nécessaire ?¹⁰⁰⁵

Enfin, un sérieux problème de la stratégie des alternatives pertinentes est qu'elle implique le rejet du principe de clôture épistémique qui est pourtant semble-t-il intuitif. Nous devons connaître les implications logiques de nos connaissances. Est-il vraiment possible en effet que je sache qu'il y a un arbre et que je sache que s'il y a un arbre alors je ne suis pas un cerveau dans une cuve sans savoir néanmoins que je ne suis pas un cerveau dans une cuve ? Comme le dit Derose [1995, 28], rejeter le principe de clôture épistémique implique

¹⁰⁰³ Dans le monde actuel et les mondes proches, *S* peut savoir des propositions ordinaires et aussi savoir que celles-ci impliquent la négation des hypothèses sceptiques (s'il y a un arbre, alors il n'est pas un cerveau dans une cuve) sans que *S* sache néanmoins qu'il n'est pas un cerveau dans une cuve, cette croyance n'étant pas en effet sensible. Voir Nozick [1981, 363].

¹⁰⁰⁴ Pour une discussion du problème du critère pour distinguer les alternatives *pertinentes*, voir aussi Goldman [1976, 776-778].

¹⁰⁰⁵ Cf. Craig [1989]. Le diagnostic de Craig est le suivant. Soit la théorie des alternatives pertinentes présuppose que les hypothèses sceptiques sont très éloignées du monde actuel et alors elle est *redondante* et inutile car une stratégie anti-sceptique n'est plus alors nécessaire ; soit on admet que les hypothèses sceptiques font partie des mondes proches (un monde proche étant défini comme un monde qui ne diffère que légèrement du monde actuel) mais alors une stratégie qui s'appuie sur l'idée que les croyances suivent la vérité à la trace dans les mondes proches est *impuissante* face à la conclusion sceptique.

d'admettre d'*abominables conjonctions* comme la suivante : je sais qu'il y a un arbre mais je ne sais pas que je ne suis pas un cerveau dans une cuve.

De manière générale, on peut penser que le problème du scepticisme ne réside peut-être pas fondamentalement dans l'admission de possibilités sceptiques inéliminables ou dans l'admission du principe de clôture épistémique. Selon le contextualiste sémantique, l'erreur du sceptique consiste à affirmer que nous ne savons rien *dans des contextes* où il est en fait parfaitement légitime de dire que nous *savons*. On peut ainsi donner une lecture différente, à savoir une lecture contextualiste, de la thèse selon laquelle les hypothèses sceptiques ne sont pas pertinentes pour déterminer si nous savons réellement ou non les propositions que nous pensons ordinairement savoir.

5-2-4 LE CONTEXTUALISME SEMANTIQUE

Tout en admettant le principe de clôture épistémique, le contextualisme sémantique soutient que les standards de la connaissance sont variables selon des critères conversationnels. L'idée est alors que la valeur de vérité des attributions de connaissance est dépendante du contexte dans lesquelles elles sont faites. La réponse du contextualiste au scepticisme consiste à distinguer deux types de contexte, à savoir :

(1) les contextes philosophiques, *i.e.* dans lesquels nous nous interrogeons sur la possibilité de connaître en faisant intervenir notamment des hypothèses sceptiques qui viennent la remettre en cause.

(2) les contextes non philosophiques, *i.e.* dans lesquels le problème de la possibilité de connaissance ne se pose pas et dans lesquels des hypothèses sceptiques en particulier ne sont pas avancées.

Selon le contextualiste, dans le premier type de contexte, *i.e.* dans les contextes philosophiques, les standards de la connaissance sont très élevés de sorte qu'ils ne peuvent jamais être satisfaits. Par conséquent, dans ces contextes, il nous est impossible de connaître quoi que ce soit, que ce soit les propositions ordinaires ou la négation des hypothèses

sceptiques. Cependant, cela ne nous empêche pas selon lui de connaître beaucoup de choses dans les contextes non philosophiques, contextes dans lesquels les standards de la connaissance sont alors moins forts que ceux auxquels on a recours dans les contextes philosophiques. Ainsi, *dans les contextes où les possibilités sceptiques ne sont pas en jeu*, nous savons ce que nous pensons ordinairement savoir mais aussi que nous ne sommes pas dans un scénario sceptique¹⁰⁰⁶. De manière générale, le contexte déterminerait la force de la position épistémique dans laquelle nous devons nous trouver afin qu'on puisse nous attribuer correctement la connaissance de certaines propositions. Le contexte permettrait en effet de déterminer si nous devons ou non être capable d'exclure une hypothèse sceptique afin de savoir qu'il y a un arbre quand nous en voyant un¹⁰⁰⁷. Le contextualiste soutient ainsi qu'un simple changement de contexte conversationnel est susceptible de changer le statut épistémique des croyances¹⁰⁰⁸. En ce sens, comme certains autres termes (comme « plat » par exemple), « savoir » serait un terme sensible au contexte dans lequel il est utilisé. Ma croyance qu'il y a un saule pleureur dans la cour de la faculté ne constituerait pas une connaissance dans les contextes philosophiques, par exemple lorsque j'assiste à un cours d'épistémologie où des scénarios sceptiques sont avancés. Mais, cette *même* croyance vaudrait comme connaissance dès lors que je ne me trouve plus en contexte philosophique, disons une fois que je suis sorti du cours d'épistémologie et que je ne me préoccupe plus, certes non sans quelques efforts, de ces hypothèses sceptiques dont mon entourage est en fait parfaitement ignorant.

La réponse contextualiste au scepticisme a certainement quelques avantages. Elle explique pourquoi dans les contextes philosophiques nous avons un certain attrait pour le scepticisme alors que nous n'en avons généralement pas hors contextes philosophiques. Le contextualisme rend aussi compte de l'idée qu'il nous semble intuitivement (*i.e.* hors contexte philosophique) que nous possédons certaines connaissances. Il explique aussi pourquoi l'apparente contradiction « nous pensons savoir beaucoup de choses, mais nous ne savons en fait rien » n'en est pas une en réalité : les deux affirmations sont toutes les deux correctes

¹⁰⁰⁶ Pour une défense du contextualisme sémantique, voir : Cohen [1999] ; DeRose [1995] ; Lewis [1996] (ce dernier introduisant certaines règles permettant de déterminer quand certaines possibilités d'erreurs peuvent être légitimement ignorées). On peut aussi retrouver des traces de cette position chez Austin [1946]. Pour une étude approfondie et en langue française du contextualisme en épistémologie, voir Lihoreau [2005].

¹⁰⁰⁷ Derose [1995, 36].

¹⁰⁰⁸ Derose [1995, 4].

selon le contexte conversationnel dans lequel on se place. Enfin, le contextualisme permet aussi de conserver le principe de clôture épistémique et donc d'éviter l'abominable conjonction *Je sais qu'il y a un arbre mais je ne sais pas que je ne suis pas un cerveau dans une cuve*¹⁰⁰⁹. Le changement de contexte conversationnel quant à lui s'opère de la manière suivante. Une nouvelle proposition qui ne se trouvait pas être impliquée dans un contexte donné, telle qu'une hypothèse sceptique faite en contexte ordinaire, peut augmenter le nombre de possibilités qui doivent être prise en compte pour déterminer si nous savons ou non quelque chose et partant changer le contexte d'attribution de la connaissance.

Le contextualiste doit cependant expliquer et répondre à plusieurs problèmes. Premièrement, on ne voit pas comment disons un sceptique et défenseur du sens commun pourrait s'opposer si, comme le soutient le contextualiste, lors que l'un dit « Tu ne sais pas que tu as deux mains » et l'autre « Je sais que j'ai deux mains », tous les deux ont raison relativement à leur critère de connaissance¹⁰¹⁰. En réalité, on peut penser que l'un des deux doit avoir tort. Et si c'est le cas, alors manifestement le contexte ne peut fixer à lui seul les critères de vérité pour l'attribution de la connaissance. En second lieu, *savoir* ne semble pas être sensible au contexte comme le sont par exemple les termes indexicaux (tels que « ici », « maintenant »). Si quelqu'un dit « je sais qu'il y a un chêne devant moi », il ne veut certainement pas dire implicitement qu'il le sait (uniquement) relativement à certains standards de connaissance¹⁰¹¹. Par ailleurs, le contextualiste reconnaît que l'argument sceptique de l'ignorance est réellement « bon » (*sound*) si on se place dans un contexte où des hypothèses sceptiques sont en jeu. Mais, si c'est le cas, il faut alors fournir une explication de la raison pour laquelle cet argument nous *semble intuitivement* paradoxal. L'explication fournie par le contextualiste consiste à dire lors même que nous avons raison de penser que nous savons beaucoup dans les contextes ordinaires, nous croyons à tort cependant que la conclusion de l'argument sceptique porte sur cette connaissance que nous prétendons posséder en contexte ordinaire et que nous possédons effectivement. De là vient que l'argument sceptique prendrait pour nous des allures de paradoxe. Le contextualiste explique ainsi l'origine du paradoxe (apparent) « Nous pensons savoir beaucoup de choses, mais nous ne savons en fait rien » en soutenant que les locuteurs n'ont pas toujours conscience de la différence de standards de connaissance à l'œuvre dans les différents contextes et qu'ils

¹⁰⁰⁹ Derose [1995, 33].

¹⁰¹⁰ Engel [2007, 82].

¹⁰¹¹ Cf. Schiffer [1996, 325-7] pour cette objection.

confondent ainsi systématiquement les affirmations de connaissance (tel que « J'ai deux mains » ou « Je sais beaucoup de choses ») faites en contexte ordinaire avec ces mêmes affirmations lorsqu'elles sont faites en contexte sceptique. Autrement dit, le contextualiste recourt à une « théorie de l'erreur » afin d'expliquer l'origine de l'apparence paradoxal que prend pour nous l'argument sceptique¹⁰¹². Cependant, contre ce genre d'explication, on peut objecter que si le terme *savoir* se comportait comme les termes indexicaux, qu'il était vraiment sensible aux standards ayant cours dans tel ou tel contexte alors il serait semble-t-il plus plausible de penser que les locuteurs devraient avoir conscience ou connaissance de tels standards, ce qui justement n'est pas le cas¹⁰¹³. Dire cela n'exclut par ailleurs de reconnaître que savoir est un terme vague soumis à une certaine forme de variabilité selon le contexte dans lequel nous nous trouvons. Par exemple, dans certains contextes, nous admettons que nous savons que notre femme est fidèle ou que nous connaissons l'endroit où est garée notre voiture, ou encore que nous savons que cinq euros viennent de nous être donnés. Nous admettons savoir toutes ces choses tout en reconnaissant par ailleurs qu'étant données certaines hypothèses (l'existence d'un amant caché, le vol de notre voiture ou la malhonnête du client qui nous a volontairement donnés un faux billet) nous ne les savons pas réellement. Mais, cette sensibilité de la connaissance au contexte (dont nous avons généralement conscience par ailleurs) n'implique pas de dire qu'il y aurait ici deux types différents de *savoir* (indexés aux différents contextes dans lequel nous nous trouvons). Enfin, si le contextualiste avait raison, on pourrait être confronté à certains discours absurdes, comme le suivant¹⁰¹⁴ :

(A) Je sais qu'il y a là un zèbre. Je le vois.

(B) Peux-tu exclure la possibilité que ce soit une mule déguisée en zèbre ?

(A) Non je ne le peux pas.

(B) Tu admetts donc que tu ne sais pas que c'est un zèbre et par conséquent que tu avais tort en affirmant le savoir.

(A) Non. Avant je le savais, n'ayant pas alors envisagé la possibilité que ce soit une mule habilement déguisée en zèbre. Mais maintenant que j'envisage une telle possibilité, je ne sais plus qu'il y a là un zèbre.

Dans le discours ci-dessus (dans la dernière réplique de (A)), le contextualiste soutient qu'on

¹⁰¹² Cohen [1999, 77 sq.].

¹⁰¹³ Cf. Schiffer [1996, 326-7].

¹⁰¹⁴ Cf. Engel [2007, 85] ; Tiercelin [2005, 71].

aurait à l'œuvre deux sens de « savoir » (un changement du sens de « savoir ») selon que (A) affirme « Je sais qu'il y a là un zèbre » dans un contexte où une hypothèse incompatible avec la proposition supposée connue est envisagée ou pas. Cependant, le personnage (A) ne pourrait-il pas plus naturellement dire « Oui, j'avais tort », *i.e. corriger* sa première affirmation de connaissance en affirmant que ce qu'il affirmait savoir il ne le savait finalement pas ? Si le contextualisme est correct, (A) ne pourrait justement pas faire une telle correction¹⁰¹⁵. Le problème ici est celui de savoir comment le contextualiste pourrait rendre compte de l'idée que les attributions de connaissance sont généralement soumises à *correction*.

De manière générale, on peut se demander si le contextualiste ne commet pas l'erreur de penser que des considérations *purement* sémantiques (portant uniquement sur nos *attributions* de connaissance) peuvent résoudre le problème du scepticisme¹⁰¹⁶. Et, quand bien même on accepterait de ne s'appuyer que sur ces seules considérations pour réfuter le scepticisme, il n'est pas sûr que l'entreprise réussisse. Dire que les attributions de connaissance varient relativement aux standards à l'œuvre dans un contexte donné, ne nous empêcherait pas en effet de nous demander si les standards élevés qu'adopte le sceptique pour la connaissance ne sont pas finalement les *bons* standards, ceux qui nous permettraient de *véritablement* de savoir quoi que ce soit.

Nous venons de voir que la stratégie anti-sceptique des alternatives pertinentes et celle qu'adopte le contextualiste sémantique ne sont pas sans difficultés. Dans ces conditions, peut-on encore résister à la conclusion sceptique selon laquelle il nous est impossible de *connaître* quoique ce soit ? On le peut car deux stratégies anti-sceptiques plausibles restent possibles :

- *La stratégie néo-mooréenne* qui en partant de l'idée que nous savons beaucoup de choses prétend en tirer que nous savons que nous ne sommes pas dans des scénarios sceptiques.

- *La stratégie pragmatiste* qui remet en cause, quant à elle, le défi sceptique lui-même en ébranlant la légitimité même des doutes sceptiques.

Ces deux stratégies sont compatibles (au moins selon nous). Si la première rend compte de l'idée qu'intuitivement notre croyance de ne pas être dans un scénario sceptique nous paraît

¹⁰¹⁵ Voir Cohen [1999, 82].

¹⁰¹⁶ Sosa [2000] pour cette objection.

difficilement pouvoir être fausse. La seconde, quant à elle, rend compte de notre tendance à regarder les hypothèses sceptiques comme absurdes, dénuées de sens.

5-2-5 LA STRATEGIE NEO-MORREENNE ET LE PRINCIPE DE SECURITE

La stratégie néo-mooréenne consiste à réfuter le scepticisme en soutenant que nous savons beaucoup de choses (la *sécurité* de nos croyances étant suffisante pour la connaissance) et que partant nous savons aussi que les hypothèses sceptiques sont fausses¹⁰¹⁷. Notre croyance de ne pas être dans des scénarios sceptiques aurait pu en effet difficilement être fausse.

Comment une telle stratégie anti-sceptique peut-elle être défendue ? L'idée générale est que le scepticisme de la connaissance, mais aussi les réponses anti-sceptiques en termes d'alternatives pertinentes ou contextualistes, supposent à tort que la connaissance doit être *sensible* à la vérité et à la fausseté de la proposition qu'on dit connaître. Rappelons que le principe de sensibilité des croyances affirme que :

Principe de sensibilité des croyances

Si p n'était pas vrai, S ne croirait pas que p .

Une fois admis ce principe pour la connaissance, le problème est que notre croyance que nous avons deux mains est sensible, mais celle que nous ne sommes pas trompés par un malin génie nous faisant croire faussement que nous avons deux mains, quant à elle, ne l'est pas. Nous ne savons pas que nous ne sommes pas dans le scénario sceptique mentionné, ce qui, au final menace les connaissances ordinaires que nous prétendons posséder (comme le montre l'argument de l'ignorance). Le sceptique en conclut que nous ne pouvons pas savoir que nous avons deux mains (car nous sommes incapables d'exclure l'alternative sceptique incompatible avec notre connaissance que nous avons deux mains). Le défenseur de la stratégie des alternatives pertinentes résout le problème en distinguant les alternatives pertinentes au savoir de celles qui ne le sont pas : la connaissance que nous avons deux mains requiert uniquement que notre croyance soit sensible à la vérité et la fausseté de p dans le

¹⁰¹⁷ Pour une défense de la stratégie néo-mooréenne, voir par exemple : Sosa [1999], [2000] ; Williamson [2000, chap. 8], [2000b] ; Engel [2007, 115 sq.].

monde actuel et dans les mondes *proches pertinents* et le scénario sceptique n'en fait pas partie. Le contextualiste répond, quant à lui, que l'absence de sensibilité de notre croyance que nous avons deux mains ne nous empêche pas de savoir que nous avons deux mains dans les contextes conversationnels où l'hypothèse sceptique n'est pas en jeu. Tous accordent par ailleurs que nous ne savons pas que nous ne sommes pas dans le scénario sceptique (car notre croyance de ne pas l'être n'est pas sensible). Puisque le critère de sensibilité pour la connaissance mène soit au scepticisme, soit à des positions anti-sceptiques discutables (théorie des alternatives pertinentes, contextualisme sémantique), on peut le rejeter. Une autre raison de rejeter le principe de sensibilité pour la connaissance est que ce principe ne semble pas être, au moins dans certains cas, une condition nécessaire à la connaissance. Par exemple, ayant lâché mon sac poubelle dans le vide ordure, je sais qu'il va atterrir en bas. Dans quelques rares cas, cela pourrait très bien ne pas se produire (si le sac restait bloqué par exemple dans le conduit). Et, lors même que de tels cas se produiraient, je continuerais à croire que le sac atterrira en bas une fois l'avoir lâché. Cette croyance n'est donc pas sensible. On n'hésiterait pourtant pas à dire que je *sais* que le sac atterrira en bas lorsque je le lâche dans le conduit¹⁰¹⁸.

Les croyances, pour être des connaissances, n'ont pas à « suivre la vérité à la trace ». La connaissance des propositions ordinaires requiert la sécurité de nos croyances et non pas leur sensibilité :

Principe de sécurité ou de sûreté

S croirait difficilement que *p* sans que *p* soit le cas (par exemple, Descartes croirait difficilement être assis au coin du feu s'il ne l'était pas)¹⁰¹⁹.

Ce principe (conditionnel) reste vrai même si on peut imaginer des circonstances dans lesquelles *S* croit que *p* alors que non-*p* (si par exemple *S* est un cerveau dans une cuve).

Appliqué à la connaissance, on dira :

Principe de Sécurité appliqué à la connaissance

¹⁰¹⁸ L'exemple est de Sosa [1999, 145-6].

¹⁰¹⁹ Une autre formulation du principe de sécurité est la suivante : Si *S* croit que *p* alors vraisemblablement *p*. Pour une formulation du principe de sécurité, voir par exemple : Sosa [1999, 142 ; 146], [2007, 25] ; Engel [2007, 104, 115].

Si S sait que p , S ne pourrait pas aisément se tromper à propos d'un cas similaire (ou bien, dans les termes de la sémantique des mondes possibles, si S sait que p , alors dans la plupart des mondes proches dans lesquelles S croit p , p est vrai).

Nos croyances n'ont pas à suivre la vérité de p à la trace pour avoir le statut de connaissance (contre le principe de sensibilité). La connaissance ne suppose donc pas non plus qu'on puisse exclure les possibilités sceptiques en recourant à un critère de pertinence (contre la stratégie anti-sceptique des alternatives pertinentes). Pour connaître, nos croyances doivent être *sûres*, au sens où elles pourraient difficilement être fausses. Par exemple, je peux, sans le savoir, me trouver dans un environnement où tout ce qui ressemble à une grange n'en est pas une. Une seule grange en est réellement une, tout le reste n'est en fait que des granges faites en carton pour le tournage d'un film. Ma croyance qu'il y a là une grange pourrait être vraie, à supposer que je pointe du doigt la grange réelle. Cependant, elle ne constituerait pas une connaissance car, dans un tel environnement (de granges factices sauf une), ma croyance pourrait *aisément* être fausse (*i.e.* je pourrais aisément me tromper)¹⁰²⁰.

Nos croyances, en particulier perceptives, ne constituent donc des connaissances que si ces croyances ne pourraient pas pu aisément être fausses. Or, et c'est la réponse au scepticisme, on ne peut justement pas soutenir que les hypothèses sceptiques sont des hypothèses qui pourraient faire que nos croyances perceptives soient *aisément* fausses ! Si la connaissance enveloppe la possibilité de se tromper (une marge d'erreur), elle est néanmoins immunisée contre les doutes du sceptique. Et, en effet, les possibilités sceptiques nous paraissent si radicalement différentes de ce qui est actuellement le cas que nous ne voyons pas pourquoi de telles possibilités pourraient nous empêcher de connaître quoique ce soit. Le principe de sécurité des croyances pour la connaissance permet de faire le diagnostic suivant : (a) Certes, la croyance qu'on a deux mains par exemple n'est pas sensible car si on était des cerveaux dans des cuves, on croirait pourtant toujours avoir deux mains. Mais cette croyance ne cesse pas d'être *sûre*, et partant constitue une connaissance. Contrairement à ce que pensent les défenseurs des alternatives pertinentes, l'erreur du sceptique n'est pas de

¹⁰²⁰ L'exemple des fausses façades se trouve chez Goldman [1976, 772-773]. Le principe de sécurité permet ainsi de résoudre les cas « à la Gettier » de croyances vraies justifiées qui ne sont pas des connaissances. Dans les cas Gettier, si les croyances que nous avons ne constituent pas des connaissances, c'est que ces croyances pourraient aisément être fausses. Autrement dit, le principe de sécurité permet de rendre compte de l'idée que la connaissance ne doit pas être *accidentelle*, que les croyances, pour avoir le statut de connaissances, ne doivent pas être vraies par chance.

considérer que *toutes* les alternatives doivent être *pertinentes* pour déterminer si oui ou non nous pouvons savoir quoique ce soit. L'erreur du sceptique est plutôt de chercher à remettre en cause nos croyances *en remettant en cause* leur sensibilité¹⁰²¹. Cependant, comme nous venons de le voir, on ne doit pas confondre la sûreté et la sensibilité de nos croyances. La connaissance requiert simplement la sûreté de nos croyances, non pas leur sensibilité. Et la sûreté de nos croyances n'est justement pas remise en cause par les hypothèses sceptiques. Ces hypothèses ne nous empêchent donc pas de *savoir* certaines choses.

(b) Quant à la croyance qu'on n'est pas dans une de ces hypothèses sceptiques (des cerveaux dans des cuves par exemple), même si elle n'est pas sensible, elle ne cesse pas d'être sûre, car elle ne pourrait pas elle aussi aisément être fautive¹⁰²². Certes, notre croyance de ne pas être dans un scénario sceptique pourrait être fautive (si nous étions justement dans le scénario sceptique). Cependant, elle ne pourrait pas l'être aisément. Elle constitue donc une connaissance : nous *savons* ainsi que les hypothèses sceptiques sont fautes.

De ce que nous venons de dire, on peut tirer l'argument anti-sceptique suivant :

Argument anti-sceptique mooréen	Argument sceptique de l'ignorance
(1) Je sais que O, que j'ai deux mains ou qu'il y a là un arbre (i.e. non-AC)	(A1) Je ne sais pas que non SH.
(A2) Si je ne sais pas que non SH, alors je ne sais pas O. (Clôture épistémique)	(A2) Si je ne sais pas que non SH, alors je ne sais pas que O. (Clôture épistémique)
_____	(AC) Donc, je ne sais pas que O.
(3) Donc, je sais que non SH. (i.e. non-A1)	

L'argument anti-sceptique néo-mooréen part de la prémisse que nous savons certaines choses, (*i.e.* de la négation de la conclusion sceptique) pour conclure que nous savons que nous ne sommes pas dans un scénario sceptique¹⁰²³. L'argument fut soutenu, au moins sous une certaine version, par Moore [1939]. L'idée est que l'argument sceptique

¹⁰²¹ Sosa [2007, 25] ; Engel [2007, 117-8].

¹⁰²² Sosa [1999, 142] ; [2007, 27-28].

¹⁰²³ Ainsi, là où le sceptique résonne selon le *modus ponens* (ce raisonnement ayant la structure suivante : *p* et *p* implique *q* alors *q*), on effectue alors le raisonnement inverse (en raisonnant selon le *modus tollens* : *non-q* et *p* implique *q* alors *non-p*).

cherche à nous faire accepter une conclusion (« nous ne savons pas que nous avons deux mains » par exemple) qu'il est en fait *moins* raisonnable d'accepter que la prémisse selon laquelle nous savons les propositions que nous pensons ordinairement savoir. Partant, il est plus raisonnable selon Moore de partir de l'idée que nous savons certaines choses que d'accepter la conclusion sceptique. De manière générale, Moore [1925] soutient qu'il y a tout un ensemble de propositions (de truismes) dont nous savons avec certitude qu'elles sont vraies, par exemple « la Terre existait bien avant notre naissance », « il y a et il y a eu des choses matérielles » ou encore « ceci est une main humaine ». Cela valide en grande partie selon Moore [1925, 146-7] « la conception du monde qu'offre le sens commun » et rend « absurde » l'attitude de mépris que les positions sceptiques nous font adopter envers les croyances que nous entretenons ordinairement.

Bien plus, il est possible selon Moore de démontrer les propositions qu'on dit ordinairement savoir, par exemple celle que le monde existe, sans qu'on ait à se contenter de dire que la croyance en ces propositions est seulement justifiée¹⁰²⁴. Moore entendait en effet prouver que le monde existe en s'appuyant sur le fait qu'il sait qu'il a deux mains, l'expression de ce savoir consistant à les exhiber :

« ... je puis à présent prouver qu'il existe deux mains humaines. Comment ? Je lève les deux mains et je dis, en agitant la main droite « Voici une main », et j'ajoute, agitant de même la main gauche, « En voici une autre ». [...] Mais ai-je bien prouvé à l'instant l'existence de deux mains humaines ? Je l'ai prouvée, et j'insiste et sur la parfaite rigueur de la preuve, et sur l'impossibilité d'apporter éventuellement une meilleure preuve, ou plus rigoureuse, de quoi que ce soit. [...] J'avais alors une *connaissance* certaine de ce que j'exprimais à la fois par certains gestes et par les mots « Voici une main, et en voici une autre » [...] » (Moore [1939, 191]).

On peut ainsi selon Moore fournir une preuve de certaines des propositions qui sont ordinairement sues de nous. Quoi qu'on pense de la valeur de la preuve avancée par Moore, l'important est, que contrairement à l'attitude sceptique, elle *part* de l'idée que nous savons certaines choses (ici que nous avons deux mains). L'argument néo-mooréen avancé plus haut fait de même. Le point en faveur d'une telle réponse au scepticisme est que nous admettons tous intuitivement et *en première instance* que nous avons des connaissances, en particulier de type perceptives. Ce n'est que *par après* que nous nous rendons compte que, ce que nous

¹⁰²⁴ Cf. Moore [1939 ; 174-5].

croyons savoir, nous pourrions ne pas le savoir, que la possibilité de se tromper émerge. Cependant, cela ne nous fait pas pour autant remettre en cause la possibilité de connaître quoi que ce soit¹⁰²⁵. Cependant, la conception que Moore propose de la connaissance ordinaire n'a pas à être acceptée dans tous ses aspects. En particulier, contrairement à Moore, on n'a pas à admettre que savoir une proposition ordinaire revient à la tenir pour vraie *avec certitude*¹⁰²⁶. Par ailleurs, en suivant Wittgenstein, on peut admettre que le savoir n'a pas forcément à être *énoncé* (en disant par exemple « Je sais que j'ai deux mains. Voici une main, et en voici une autre ») contrairement à ce que la preuve mooréenne de l'existence du monde laisse supposer¹⁰²⁷.

Quoi qu'il en soit, l'argument néo-mooréen illustre l'avantage qu'il y a à adopter le principe de sécurité pour la connaissance. En effet, contrairement à la sensibilité, la sécurité des croyances se transmet à travers les implications connues. Et partant, nous pouvons savoir que les hypothèses sont fausses (au sens où notre croyance de ne pas être dans un scénario sceptique est sûre). En s'appuyant sur la sécurité des croyances pour la connaissance, la réponse de type néo-mooréenne au scepticisme permet de maintenir le principe de clôture épistémique tout en évitant le problème d'avoir à tracer une distinction entre les alternatives pertinentes du savoir et celles qui ne le sont pas (problème auquel nous confrontait le recours au principe de sensibilité pour la connaissance)¹⁰²⁸.

Évidemment, même si l'argument néo-mooréen est valide, il ne *convaincra* peut-être pas le sceptique. Si, de la connaissance ordinaire, on peut tirer (grâce au principe de clôture épistémique) la connaissance que les hypothèses sceptiques sont fausses, reste que cette conclusion anti-sceptique, quoique valide, n'emportera peut-être pas la *conviction rationnelle*. Comme le souligne Wright [2000], la connaissance des propositions ordinaires se *transfert* à la négation des hypothèses sceptiques (ce qui valide le principe de clôture épistémique), mais il n'y a pas *transmission*. Pour cela, il faudrait non seulement que l'argument soit valide, mais aussi qu'il soit « puissant » (*cogent*), *i.e.* qu'il transmette la conviction rationnelle de la vérité de sa conclusion. Or, selon Wright [2002, 345], l'argument néo-mooréen ne le fait pas car en

¹⁰²⁵ Sur ce point, Schiffer [1996, 332].

¹⁰²⁶ En effet, Moore ([1939, 191], [1925, 135-6]) identifie la connaissance avec le fait de savoir quelque chose *avec certitude*, identification qu'un défenseur d'une stratégie néo-mooréenne n'est pas forcé d'admettre.

¹⁰²⁷ Pour cette critique de la preuve mooréenne, voir par exemple Wittgenstein [1969, § 552].

¹⁰²⁸ Sosa [1999, 143].

partant de la connaissance que nous avons deux mains il *présuppose* que les hypothèses sceptiques sont fausses. Et c'est là une objection sérieuse à l'argument anti-sceptique néo-mooréen : comment justifier en effet l'affirmation (1) selon laquelle nous *savons* que nous avons deux mains en les voyant ? L'affirmation « Je sais que j'ai deux mains » n'est correcte semble-t-il que si, *en première instance*, je sais que je ne suis pas un cerveau dans une cuve : cette dernière hypothèse constitue en effet un défaiseur possible à ma connaissance que j'ai deux mains. L'argument présuppose donc justement ce qui est en question, à savoir que les hypothèses sceptiques sont fausses¹⁰²⁹.

Par ailleurs, l'argument présuppose aussi que nos expériences perceptives sont suffisamment fiables : lorsqu'il nous semble y avoir là une main, c'est le plus souvent le cas qu'il y en a une. La sécurité de nos croyances, et donc la connaissance, requiert en effet généralement la fiabilité du processus d'acquisition de la croyance¹⁰³⁰. Pour savoir qu'il y a un arbre quand nous en voyons un, non seulement notre croyance qu'il y en a un doit rester vraie dans des circonstances similaires (par exemple dans celle où nous voyons toujours l'arbre mais où nous portons des lunettes de soleil et une chemise rouge), mais nos sens doivent aussi fonctionner correctement. Dans ces conditions, la position néo-mooréenne n'évite pas en elle-même la version humienne du problème sceptique. On pourrait en effet objecter qu'il n'est pas possible de prouver de manière non circulaire la fiabilité de nos sens, *i.e.* sans recourir aux facultés perceptives elles-mêmes dont on cherche à prouver la fiabilité. Il y a là une circularité épistémique (le moyen par lequel nous évaluons la fiabilité des sens doit lui-même être tenu pour fiable)¹⁰³¹. Le sceptique humien en conclura que nos croyances perceptives, ou notre croyance que nous avons deux mains, ne peuvent pas, dans ces conditions, avoir le statut des *connaissances*¹⁰³².

Une première manière de répondre à l'objection de la circularité épistémique consiste à rejeter l'idée que la circularité épistémique nous empêche de véritablement savoir

¹⁰²⁹ Pour cette objection, voir Wright [2004], Schiffer [1996, 331-332].

¹⁰³⁰ Sosa soutient par exemple qu'une croyance est sûre si elle est *vertueusement* formée, *i.e.* si elle résulte d'une faculté fiable, menant le plus souvent à la vérité. La fiabilité n'est pourtant pas toujours requise pour la connaissance. Sur ce point, cf. Engel [2007, 117].

¹⁰³¹ Pour l'idée selon laquelle nous ne pouvons pas fournir un argument non circulaire de la fiabilité des sens, voir par exemple : Reid [1785] ; Alston [1986], [1991, 102 sq.] ; Bergmann [2006, 179 sq.] ; Plantinga [1993, 97].

¹⁰³² L'impossibilité de prouver de manière non circulaire la fiabilité des sens peut ainsi être envisagée comme un argument en faveur de la thèse selon laquelle nous ne pouvons pas savoir que nous ne rêvons pas et que partant aucune de nos croyances perceptives ne constituent des connaissances. Cf. Stroud [1984, 20]. Fumerton [1995, 117].

perceptivement quoi que ce soit et cela pour plusieurs raisons. Premièrement, la connaissance perceptive suppose certes que nos croyances perceptives soient sûres, cette sécurité requérant la fiabilité de nos sens, mais nous n'avons pas à *savoir* (ou à *croire de manière justifiée*) que ces conditions sont remplies pour avoir des connaissances de premier ordre : l'internalisme réflexif (selon lequel savoir quelque chose implique de savoir qu'on le sait) que le scepticisme humien présuppose doit être rejeté. En effet, l'objection de la circularité épistémique présuppose une telle forme d'internalisme. Nous ne pourrions pas savoir qu'il y a un canari dans l'arbre lorsqu'il nous semble perceptivement y en avoir un car voir (ou avoir l'impression perceptive) qu'il y a un canari dans l'arbre ne pourrait nous placer en position de savoir que cela est le cas que si par ailleurs il était *su* de nous que nos sens sont fiables. Or, que la perception soit fiable n'est justement pas quelque chose que nous savons. Cependant, on répondra à cela que la confiance en nos sens suffit pour la connaissance perceptive. En ce sens, on peut (au minimum) distinguer avec Sosa [2007, 24 sq.], la connaissance « animale », celle-ci ne requérant pas une attitude réflexive sur l'état de savoir, de la connaissance « réflexive », pour laquelle une telle attitude est requise (sous la forme de croyances de second ordre portant le savoir de premier ordre)¹⁰³³. Deuxièmement, il existe au moins certains cas dans lesquels la circularité épistémique qu'enveloppe la connaissance perceptive semble *bénigne*, à savoir dans les contextes où des hypothèses sceptiques ne sont pas en jeu¹⁰³⁴. Enfin, nous n'avons pas forcément à considérer la circularité épistémique comme une menace à nos connaissances : elle semble plutôt constituer une simple marque de la condition naturelle dans laquelle nous nous trouvons¹⁰³⁵. Il est vrai que cette dernière réponse ne satisfera certainement pas le philosophe qui ne cherche pas (ou pas uniquement) à décrire les conditions épistémiques dans lesquelles nous nous trouvons, mais plutôt à trouver des bonnes raisons de penser que nous sommes effectivement dans de telles conditions¹⁰³⁶.

¹⁰³³ Voir aussi Sosa [1991, 240, 290]. Chez Sosa, la connaissance animale requiert uniquement que la croyance vraie soit le produit d'une ou plusieurs vertus intellectuelles. La connaissance réflexive, quant à elle, requiert de plus que le sujet ait une « perspective » sur ses croyances de premier ordre, cette connaissance résultant elle-même d'une vertu intellectuelle (la vertu de cohérence). L'introduction chez Sosa de l'idée d'une connaissance « réflexive » correspond à ce qu'on appelle généralement son « perspectivisme ». Un problème de la distinction entre connaissance animale et connaissance réflexive est néanmoins qu'on peut se demander si celle-ci est une différence de *degrés* de connaissance ou bien de *types* de connaissance (auquel cas la différence est alors une différence de nature). Par ailleurs, contrairement à Sosa, on peut être tenté de *complètement* rejeter l'exigence de la position « réflexive » pour quelque connaissance que ce soit. Sur ce dernier point, voir Greco [2000].

¹⁰³⁴ Bergman [2006, 198 sq.].

¹⁰³⁵ Cf. Greco [2000, 184-7].

¹⁰³⁶ Cf. Stroud [1994, 297 sq.].

Une autre manière de répondre à l'objection de la circularité épistémique (compatible avec la précédente) consiste à souligner le « dogmatisme » de la stratégie néo-mooréenne ici défendue. En effet, Moore n'entendait pas prouver qu'il *savait* qu'il avait deux mains ou qu'il *savait* que le monde existe, mais seulement qu'il existe deux mains (à savoir les siennes) et plus généralement que le monde existe¹⁰³⁷. Comme le disait Moore au sujet de sa preuve de l'existence du monde :

« [...] je suis parfaitement conscient de ce que [...] de nombreux philosophes estimeront que je n'ai donné aucune preuve satisfaisante du point litigieux [à savoir l'existence du monde]. L'un des motifs est, je crois, le suivant. [...] si j'avais prouvé les propositions utilisées dans [la preuve] à titre de *prémises*, alors peut-être auraient-ils admis que j'avais prouvé l'existence des choses extérieures, mais en l'absence d'une telle preuve, (que bien sûr je n'ai ni donnée ni tenté de donner), ils diront que je n'ai pas apporté ce qu'ils entendent par une preuve de l'existence des choses extérieures. [...] Comment vais-je prouver maintenant que : « Voici une main, et en voici une autre » ? Je ne pense pas être en mesure de le faire. Il faudrait déjà, comme l'a noté Descartes, prouver que je ne rêve pas » (Moore [1939, 193-194]).

Ce que rejette ici Moore, c'est l'idée selon laquelle pour savoir que j'ai deux mains en les regardant, je dois fournir préalablement la preuve que mes sens fonctionnent ou que je ne suis pas dans un scénario sceptique. C'est là le nerf de la stratégie anti-sceptique néo-mooréenne : il y a certaines propositions qu'on sait sans avoir à fournir la preuve¹⁰³⁸. Notre croyance perceptive qu'il a là deux mains peut constituer une connaissance car cette croyance est sûre et que détenir cette connaissance ne requiert pas par ailleurs de fournir une justification antécédente de la fiabilité de nos sens ou d'avoir prouvé que nous ne nous trouvons pas dans des conditions où cette fiabilité est menacée (comme c'est le cas dans les hypothèses sceptiques par exemple). Ou, pour prendre un autre exemple, si on me demandait si les oiseaux sont toujours dans l'arbre, je pourrais répondre que oui, voire que c'est quelque

¹⁰³⁷ Sur cette précision, voir Moore [1942, 668].

¹⁰³⁸ Pryor [2000]. Comme le souligne Pryor [2000, 519], le « dogmatisme » en épistémologie peut s'appliquer soit à la connaissance soit à la justification des croyances. Dans ce dernier cas, on dira par exemple que lorsque nous avons certaines expériences perceptives (qu'il nous semble perceptivement que *p*) nous avons une justification *prima facie* à croire *p* qui ne repose sur aucune autre justification. Par ailleurs, les expériences perceptives peuvent nous fournir une justification à croire *p* sans qu'on ait à les concevoir comme des « données » en faveur de *p*, au sens où nous devrions avoir conscience réflexivement de ces expériences pour être justifié à croire *p*. En réalité, le simple fait d'*avoir* ces expériences suffit.

chose que je sais, car je les y vois toujours. Je pourrais posséder cette connaissance perceptive sans avoir à prouver que mes yeux fonctionnent correctement ou qu'un malin génie n'a pas soudainement anéanti les oiseaux dans l'arbre pour les remplacer par des automates ayant toutes les apparences d'oiseaux. Nous pouvons savoir quelque chose (être dans une position épistémique supérieure) sans avoir à fournir des justifications pour ce savoir (que ce soit concernant la fiabilité des sens ou la question de savoir si nous sommes ou non dans un scénario sceptique). Partant, la circularité des justifications que nous pourrions fournir en faveur de nos connaissances n'est pas problématique car la connaissance, de manière générale, ne requiert pas la justification. Dans ce sens, Moore soutient qu'il y a certaines propositions que nous savons et pour lesquelles « nous savons en outre que quelque chose a dû nous les rendre évidentes, [quoique] nous ne savons pas *comment* nous venons à les savoir, c'est-à-dire [que] nous ne savons pas où réside l'évidence » (Moore [1925, 146]). C'est le cas par exemple pour la proposition « la terre existait des années et des années avant ma naissance

Une objection est néanmoins ici envisageable : est-il vraiment plausible de rompre le lien entre connaissance et justification comme nous enjoint de le faire une position dogmatique au sujet de la connaissance ? Une conception « hybride » de la connaissance (pour reprendre l'expression de McDowell [1995]) n'est-elle pas préférable ? Selon cette conception, *savoir* est assimilable au fait d'avoir une croyance justifiée *plus* la réalisation de certaines conditions externes. Autrement dit, ce serait un « état hybride », un composé d'un état interne du sujet connaissant (correspondant à la croyance justifiée) auquel vient s'ajouter une contribution externe, à savoir que le monde est bien tel qu'on dit le connaître. Un argument en faveur de cette conception est qu'il doit y avoir entre les cas de *connaissance* et les cas de *simples croyances justifiées* un principe commun (à savoir la croyance justifiée) car les deux types de cas pourraient ne pas être distinguables si on se place du seul point de vue de la personne qui connaît ou croit de manière justifiée¹⁰³⁹. Les hypothèses sceptiques cherchent justement à souligner ce point : les cas qui nous semblent être des cas de connaissance pourraient n'être finalement que de simples cas de croyances justifiées (de manière « internaliste »). La conception hybride de la connaissance est cependant confrontée à un certain nombre de problèmes et d'objections. Un premier est que cette conception détache en partie la connaissance de la vérité et partant qu'elle doit admettre que connaître

¹⁰³⁹ Voir Dancy [1995, 428] pour cet argument, celui-ci correspondant à la version épistémologique de « l'argument de l'illusion » qu'on rencontre en philosophie de l'esprit.

est une affaire de chance épistémique¹⁰⁴⁰. Un second problème est qu'elle ne permet pas d'éviter le scepticisme de la connaissance perceptive. Certes, la clause de la réalisation de certaines conditions externes pour la connaissance permet de rendre compte de la factivité de *savoir* (savoir que p implique p , *i.e.* on ne peut pas savoir que p si p n'est pas le cas). Cependant, la conception hybride du *savoir*, en requérant la justification pour la connaissance, nous rapproche dangereusement du scepticisme de type humien : la justification semble en effet requérir une preuve valable (non circulaire) de la fiabilité du processus d'acquisition de la croyance, ici de la perception. Or, une telle preuve ne semble tout simplement pas disponible (en vertu de la circularité épistémique). Enfin, un troisième problème est qu'en recherchant des conditions nécessaires et suffisantes pour qu'un état mental puisse constituer un état de connaissance, la conception hybride suppose, à tort, que savoir quelque chose implique que l'on sache qu'on le sait, *i.e.* qu'elle suppose l'internalisme réflexif de la connaissance¹⁰⁴¹. Cependant, l'internalisme réflexif de la connaissance est faux : on peut en effet savoir quelque chose sans savoir qu'on le sait. Savoir n'est donc pas un état « transparent » pour reprendre l'expression de Williamson [2000a, 264]. On peut ainsi préférer une conception externaliste de la connaissance, dont l'une des versions, à savoir le fiabilisme, lie le fait de savoir quelque chose à la fiabilité du processus d'acquisition de la croyance. Dans ce sens, McDowell [1995, 401] soutient par exemple que savoir n'a rien à voir avec un état du sujet composé de facteurs internes (de croyances justifiées) et de facteurs externes (certains états de choses réalisés dans le monde). C'est plutôt selon lui un état du sujet qui se trouve être lié à l'état de choses connu de telle sorte qu'il constitue un indicateur *fiable* que l'état de choses en question est réalisé. Selon l'externaliste de la connaissance perceptive : une personne sait perceptivement que p si et seulement si (i) cette personne croit que p (ii) c'est le cas que p (iii) et cette croyance résulte d'un processus fiable d'acquisition de croyances, c'est-à-dire ici de la perception. Lors même que la fiabilité est requise pour la connaissance perceptive, il n'est pas requis qu'on *sache* (ou croit de manière justifiée) que la perception est un processus fiable d'acquisition de croyances pour qu'on puisse *connaître* quoi que ce soit.

¹⁰⁴⁰ Cf. McDowell [1995, 402-405].

¹⁰⁴¹ Sur ce point, voir Engel [2007, 99]. Notons cependant que certains, comme Prichard [1950, 96], soutiennent que la connaissance n'est pas une espèce particulière de croyance et partant rejette la théorie hybride de la connaissance tout en maintenant néanmoins l'internalisme réflexif (ou de l'accès) de la connaissance.

On peut donc rejeter la conception « hybride » de la connaissance et soutenir que savoir n'est pas assimilable au fait d'avoir une *croyance vraie justifiée plus certaines autres conditions*. En effet, certaines raisons nous inclinent à penser que la connaissance désigne un état distinct de la croyance. Si on peut demander à quelqu'un de fournir ses raisons de *croire* que ceci est le cas, par contre la question des *raisons* ne semble pas se poser en ce qui concerne la connaissance (tout au plus pouvons-nous demander *comment* la connaissance est acquise)¹⁰⁴². D'autre part, contrairement aux croyances, celles-ci pouvant être vraies ou fausses, la connaissance implique la vérité de ce qu'on dit savoir mais on ne peut pas dire, à proprement parler, d'une connaissance qu'elle est *vraie* : la connaissance n'est ni vraie ni fausse, elle est seulement présente ou pas¹⁰⁴³. Pour ces raisons et en suivant Prichard [1950, 87], on peut donc soutenir que : « savoir et croire diffèrent en genre comme diffèrent désirer et éprouver, ou comme une couleur bleue diffère d'une couleur rouge. [...] Savoir ce n'est pas avoir une croyance d'un certain genre, qui diffère de croyances d'un autre genre [...]. [Leur] différence n'est pas celle qu'il y a entre deux espèces d'un genre commun ». Certes, comme le rappelle Engel [2007, 101], « savoir implique croire, et croire est une condition nécessaire mais non suffisante pour savoir, mais il ne s'ensuit pas que savoir soit croire plus autre chose ». Si le lien entre la connaissance et la croyance (justifiée) peut, au moins en ce sens, être rompu alors la stratégie anti-sceptique néo-mooréenne, qui affirme qu'il y a certaines choses qu'on sait sans qu'on ait à justifier ce savoir, est viable. En effet, l'impossibilité de fournir une justification non-circulaire de la fiabilité des sens ne nous empêche pas de connaître car, fondamentalement, la connaissance n'a tout simplement pas le statut d'une croyance justifiée plus la présence de certains facteurs externes.

La stratégie anti-sceptique néo-mooréenne permet de rendre compte de l'idée que les expériences perceptives nous placent dans une position épistémique supérieure : ces expériences nous permettent de *savoir* certaines choses concernant notre environnement. Néanmoins, cette dernière thèse n'est correcte que s'il est endossé par ailleurs une certaine conception de l'expérience perceptive, à savoir comme relation entre nous et le monde. Cette forme particulière d'externalisme de la perception, nous l'avons précédemment nommée le « disjonctivisme métaphysique » de la perception : dans les expériences

¹⁰⁴² Comme le dit Austin [1946, 47] : « Il existe une différence singulière entre les deux formes de défi, "comment le sais-tu ?" et "pourquoi le crois-tu ?". Il semble que nous ne demandions jamais : "pourquoi le sais-tu" ni : "comment le crois-tu" ».

¹⁰⁴³ Voir Engel [2007, 98].

authentiquement perceptives, nous sommes en relation avec le monde et ses propriétés alors que ce n'est pas le cas dans les expériences non véridiques (illusoires, hallucinatoires). Si cette conception de la perception est conforme à nos intuitions, la thèse qui l'accompagne (quoique pas nécessairement) selon laquelle percevoir notre environnement nous place dans une position épistémique privilégiée semble l'être tout autant : intuitivement, il nous semble que les expériences perceptives nous permettent de savoir certaines choses. Le sceptique rejette cette thèse en vertu d'hypothèses sceptiques inéliminables. Cependant, la possibilité même des scénarios sceptiques implique qu'il ne peut en être autrement. Ces scénarios s'appuient en effet sur une conception internaliste des données dont dispose le sujet dans un contexte donné, plus précisément sur une conception internaliste des expériences perceptives, conception que nous avons déjà critiquée précédemment. Dans les scénarios sceptiques, la personne est supposée avoir les *mêmes* données, les *mêmes* expériences qu'elle a présentement sans que celles-ci soient véridiques. Autrement dit, les « expériences perceptives » (comprises comme impressions internes du sujet) ne seraient véridiques que de manière accidentelle¹⁰⁴⁴. Le problème est alors que des expériences perceptives ainsi conçues, et à ne considérer qu'elles seules, on ne peut tirer quelque connaissance que ce soit. Certes, afin de se sortir de cette difficulté, on peut être tenté de recourir à l'idée d'*inférence à la meilleure explication* : la présence d'un chat sur le tapis par exemple serait la meilleure explication du fait que nous avons l'impression perceptive d'en voir un sur un tapis. Cependant, cette solution est elle-même discutable. Quels sont les critères permettant de déterminer quelle explication est la meilleure ? Est-ce par exemple la simplicité, ou encore l'économie de l'hypothèse proposée ?¹⁰⁴⁵ Et, par ailleurs, une hypothèse sceptique, disons celle des cerveaux dans les cuves, ne peut-elle pas valoir selon les critères qui seront retenus comme la meilleure explication du fait que nous avons les expériences perceptives que nous avons ? Un dernier problème est que le processus par lequel nous acquérons les connaissances perceptives n'a semble-il rien d'inférentiel : savoir qu'un chat se trouve sur le

¹⁰⁴⁴ Cette analyse conjonctive des « expériences perceptives » fut déjà critiquée dans la première partie de notre travail en faveur de ce que nous avons alors appelé le *disjonctivisme métaphysique* de la perception, ce dernier s'articulant sur deux idées : (i) il n'existe pas de « facteur commun fondamental » entre les cas d'expériences véridiques et les cas d'expériences qui ne le sont pas (ii) la nature de l'expérience (authentiquement) perceptive est d'être essentiellement relationnelle.

¹⁰⁴⁵ L'idée selon laquelle l'hypothèse de l'existence des objets physiques est plus simple que les hypothèses sceptiques pour expliquer les expériences sensorielles que nous avons est notamment défendue par Russell [1912, 44]. Notons par ailleurs que Russell [1912, 40-1] endosse la réponse de type cartésienne et foundationaliste au scepticisme global. Selon cette réponse, il y a certaines choses dont les hypothèses sceptiques ne peuvent pas nous amener à douter, à savoir que nous avons certaines pensées et certaines expériences. Autrement dit, le sceptique échouerait à remettre en cause la connaissance que nous avons de nos propres états mentaux.

tapis en le voyant ne semble pas être le résultat d'une inférence que nous aurions faite à partir de comment les choses nous semblent perceptivement et en vertu de certains critères (de simplicité, d'économie) par lesquels nous aurions déterminer laquelle des hypothèses en jeu fournit la meilleure explication de notre expérience de chat sur le tapis.

Si, à l'inverse, on accepte en première instance la conception externaliste des expériences perceptives, il est alors faux de dire comme le sceptique que la personne a les mêmes données lorsqu'elle se trouve dans le scénario sceptique et lorsqu'elle ne s'y trouve pas¹⁰⁴⁶. Cela revient à rejeter l'idée selon laquelle il y aurait entre les deux types de cas un « facteur commun le plus élevé » (*highest common factor*) pour reprendre l'expression de McDowell [1982, 386]. A l'inverse, selon McDowell, s'il nous semble perceptivement que p : (i) soit nous ne saisissons qu'une « simple apparence » (*mere appearance*), ce qui est le cas lorsque nous sommes dans les scénarios sceptiques puisque notre expérience est alors non véridique (illusoires ou hallucinatoire) ; (ii) soit un fait du monde nous est rendu manifeste. Dans ce dernier cas, l'expérience perceptive nous met en contact avec le monde et nous permet ainsi d'être en position *savoir* certaines choses à son propos¹⁰⁴⁷. Autrement dit, on peut endosser ce qu'on pourrait appeler le *disjonctivisme épistémologique* de la perception :

Disjonctivisme épistémologique de la perception

Dans les conditions favorables, les expériences perceptives nous mettent en contact direct avec le monde, *i.e.* elles sont des « présentations » de la réalité. Nous sommes alors en position de *savoir* certaines propositions empiriques. A l'inverse, dans les « mauvais cas » (dans les scénarios sceptiques, les cas illusoires ou hallucinatoires), comment les choses nous semblent perceptivement ne nous permet pas de *savoir* que nous avons deux mains car nous ne sommes pas alors véritablement en contact avec le monde.

¹⁰⁴⁶ Sur ce point, voir notamment : Williamson [2000, 169 *sq.*], Engel [2007, 112-5]. Selon Engel [2007, 115], cela revient à endosser une version externaliste de l'évidentialisme selon laquelle « deux jumeaux identiques internes, mais dans des environnements différents, peuvent ne pas avoir les mêmes données ».

¹⁰⁴⁷ Voir McDowell [1982, 386-87]. Wright [2002, 346 *sq.*] soutient que cette thèse ne permet pas d'éviter le scepticisme. Le sceptique peut en effet accorder qu'il est vrai que soit notre expérience est véridique, soit elle ne l'est pas. Mais, cela n'est pas suffisant semble-t-il pour savoir que le chat est sur le tapis : il faut *de plus* savoir (ou être justifié à croire) que c'est effectivement le cas que notre expérience est bien véridique, ce que justement nous ne savons pas. Le problème de cette objection néanmoins est qu'elle réintroduit à tort un élément réflexif dans l'acquisition du savoir perceptif : il faudrait savoir (ou être justifié à croire) que les bonnes conditions d'acquisition du savoir perceptif (avoir des expériences véridiques) sont effectivement remplies pour être véritablement en position de savoir perceptivement certaines choses.

Cette position n'implique pas que la connaissance perceptive soit infaillible. Les propositions que nous tenons pour vraies de nous peuvent se révéler au final être fausses et partant il peut s'avérer que nous ne les *sachions* pas réellement. Par contre, le disjonctivisme épistémologique implique qu'il faut rejeter l'idée selon laquelle nous ne pourrions pas nous tromper concernant *le statut épistémique* de nos croyances. Il est en effet possible de *croire* être dans une bonne position épistémique, celle d'avoir par exemple des connaissances perceptives, alors qu'en réalité ce n'est pas le cas. Ainsi, de même qu'on peut se tromper sur la nature de son expérience « perceptive », *i.e.* sur la question de savoir si cette expérience est ou non un authentique cas de perception (ce que le disjonctivisme *métaphysique* de la perception souligne), de même on peut se tromper sur le statut *épistémique* de nos croyances perceptives (cette thèse découlant du disjonctivisme *épistémologique* de la perception). Autrement dit, si les expériences perceptives ne sont pas « transparentes » (*i.e.* nous pouvons tromper au sujet de leur nature), la connaissance perceptive ne l'est pas non plus.

Nous venons de voir comment il est possible de développer une réponse de type mooréenne au scepticisme. Cependant, cette réponse n'est pas selon nous suffisante. En effet, de manière générale, la remise en cause de la possibilité de la connaissance doit elle-même être *justifiée* : des *raisons* doivent être avancées afin que nous doutions sérieusement de ce que nous croyons en première instance savoir. On peut ainsi envisager une autre manière de rejeter le scepticisme en se demandant notamment si les doutes sceptiques sont légitimes, justifiés. Certes, on peut, comme nous venons de le faire, rejeter le scepticisme de la connaissance en s'appuyant sur l'idée que nos croyances sont sûres, voire en tentant de développer un argument anti-sceptique de type mooréen. Mais, cela n'est pas suffisant. Nous avons une tendance à considérer les hypothèses sceptiques comme absurdes, dénuées de sens et injustifiées. La stratégie pragmatiste au défi sceptique permet de rendre compte de ce dernier point.

5-2-6 UNE STRATEGIE PRAGMATISTE DE REPONSE AU DEFI SCEPTIQUE

Cette stratégie anti-sceptique ne consiste ni à rejeter le principe de clôture épistémique, ni à faire dépendre la valeur de vérité des attributions de connaissance du contexte dans

lequel elles sont faites. Elle n'est pas même une *réfutation* du scepticisme. L'idée ici n'est plus tant de montrer que le scepticisme est faux que de le miner à sa base en remettant en cause la légitimité même des doutes sceptiques et de la pertinence du défi qui les accompagne¹⁰⁴⁸. Cela passe par une distinction entre les doutes réels ou ordinaires (ceux-ci étant liés à l'action) et les doutes sceptiques purement théoriques.

En avançant ses scénarios catastrophes, le sceptique pose la question de savoir si nous sommes justifiés à croire les propositions que nous tenons ordinairement comme étant sues de nous. Le pragmatiste répond que les doutes sceptiques, tout comme les doutes ordinaires, doivent être justifiés. Ce qu'il nous faut ce sont des raisons de douter de ce que nous croyons savoir¹⁰⁴⁹. « Pour douter, ne faut-il pas [en effet] des raisons qui fondent le doute ? »¹⁰⁵⁰. Ainsi, Wittgenstein écrit :

« Qu'en est-il d'une proposition telle que "Je sais que j'ai un cerveau" ? Puis-je la mettre en doute ? Pour *douter*, ce qui manque, ce sont les raisons! Tout va en ce sens, rien contre. Et cependant rien n'interdit de se représenter qu'à l'occasion d'une opération, mon crâne se révèle être vide » (*Ibid.* [1969, §4]).

Les doutes sceptiques sont-ils fondés et légitimes ? On peut penser que non et cela pour plusieurs raisons. Premièrement, les doutes sceptiques sont censés remettre en cause l'ensemble de notre savoir, ou au moins l'ensemble de notre savoir d'un certain type comme le savoir perceptif. Cependant, il n'est tout simplement pas possible de douter de tout. Le doute général est impossible. Comme le dit Wittgenstein :

« Qui n'est certain d'aucun fait ne peut non plus être certain du sens de ses mots. Qui voudrait douter de tout n'irait pas même jusqu'au doute. Le jeu du doute lui-même présuppose la certitude » (*Ibid.* [1969, §114-5]).

¹⁰⁴⁸ Ainsi là où le sceptique prétend découvrir une manque et une infirmité dans notre vie cognitive liées à notre incapacité de justifier nos prétentions à la connaissance, certains, comme Cavell [1979, 330 sq.], contestent tout simplement que le sceptique fasse une telle découverte.

¹⁰⁴⁹ *Ibid.* [1969, § 122 ; 123]. Comme le dit Peirce [1868b, 37] contre le doute universel cartésien : « Nous ne saurions commencer par le doute complet. Il nous faut commencer avec tous les préjugés qui sont effectivement les nôtres quand nous abordons l'étude de la philosophie ».

¹⁰⁵⁰ Wittgenstein [1969, § 122]. Voir aussi *Ibid.* [1969, § 74 ; §118 ; §134].

Les doutes ordinaires supposent ainsi qu'il y ait certaines autres choses dont nous ne doutons pas, qu'il y a certaines choses qu'on sait, ou au moins qu'on tient pour certaines (sans nécessairement à avoir à les énoncer)¹⁰⁵¹. On ne peut pas par exemple remettre en cause ma croyance perceptive qu'il y a un moineau sur la branche sans admettre par ailleurs qu'il existe effectivement une branche sur laquelle il est perché, un jardin où nous nous trouvons, un sol en dessous de nos pieds, ou encore un interlocuteur susceptible d'entendre et de comprendre nos doutes. Le fait de déceler des cas dans lesquels il y a des raisons, voire des bonnes raisons, de douter suppose ainsi qu'il existe d'autres cas dans lesquels nous ne doutons pas¹⁰⁵². Autrement dit, c'est l'exigence infinie de justification du sceptique qui est ici attaquée. Le doute et la vérification, pour avoir un sens, doivent en effet s'arrêter quelque part¹⁰⁵³. Certes, la justification existe, mais elle doit avoir un terme. Comme le dit Tiercelin [2005, 75], « le scénario sceptique cartésien tient à tort pour acquis qu'il nous faut examiner *toutes* nos croyances et les présumer coupables tant que nous ne les avons pas passées au crible de la justification. Douter, dit le sceptique, est nécessaire à la justification. La certitude et la confiance *le sont*, répondent les pragmatistes, tout autant que le doute. Bien plus, si l'on ne faisait pas fond sur certaines croyances, on ne pourrait tout simplement pas *commencer* à douter ». Ainsi il faut donc commencer à faire confiance quelque part, que certaines propositions fassent pour nous l'objet d'une confiance primitive¹⁰⁵⁴. Le sceptique répondra que nos croyances, en particulier perceptives, pourraient être *systématiquement* erronées et que partant nous ne pouvons rien savoir. Cependant, la possibilité même de se tromper présuppose en réalité que nous ne trompons pas tout le temps : il ne peut y avoir d'erreur *systématique*.

De ce point de vue, les doutes sceptiques ne nous mettent pas tant dans *l'erreur* qu'ils ne cherchent à nous faire adopter une attitude *irrationnelle* en nous inclinant à douter de propositions (comme celles que Moore dit connaître) dont nous ne doutons pas et, en réalité, pour lesquelles l'idée même d'en douter n'a pas de sens¹⁰⁵⁵. Vérifier de manière excessive une

¹⁰⁵¹ *Ibid.* [1969, § 74 ; § 154 ; § 232].

¹⁰⁵² *Ibid.* [1969, § 154].

¹⁰⁵³ *Ibid.* [1969, § 110 ; § 164 ; § 192 ; § 212].

¹⁰⁵⁴ Wittgenstein [1969, § 150].

¹⁰⁵⁵ *Ibid.* [1969, § 71 ; § 73 ; § 75]. Ainsi, comme le dit Wittgenstein [1969, § 155], douter des propositions que Moore prétend savoir revient à être « dément ». Pierce [1868b, 37-8], quant à lui, met l'accent sur le caractère feint des doutes sceptiques : « [il y a en effet des choses] dont il nous ne viendrait pas à l'esprit qu'elles *puissent* être mises en question. [Le] scepticisme initial [concernant ces choses] ne sera donc que duperie sur soi. [...] Ne feignons pas de douter en philosophie de ce que nous ne doutons pas dans nos

opération de mathématique, ou chercher à la vérifier en cherchant à prouver les règles de mathématique elles-mêmes, nous placerait dans une attitude irrationnelle similaire¹⁰⁵⁶. Le problème des doutes sceptiques est en effet qu'ils cherchent à nous faire douter des règles mêmes qui permettent à l'erreur d'avoir un sens (ces règles étant incarnées dans certaines propositions « charnières » que nous ne remettons pas en cause)¹⁰⁵⁷. Comme le souligne Wittgenstein [1969, § 92], les doutes sceptiques (concernant l'existence du monde par exemple) ne cherchent pas tant à changer certaines parties de notre vision du monde qu'à remettre en cause notre vision du monde en son entier. On peut penser qu'une telle entreprise n'a pas de sens¹⁰⁵⁸.

Par ailleurs, les doutes sceptiques fonctionnent manifestement très différemment des doutes ordinaires que nous pouvons avoir¹⁰⁵⁹. Un premier point est que les doutes sceptiques sont censés pouvoir être formulé indépendamment de tout contexte. Un doute hors de tout contexte a-t-il vraiment un sens ? Les doutes ordinaires et réels ont en effet un aspect contextuel : dans telle situation donnée, nous pouvons manifester des signes de doute. Si par exemple le brouillard est épais, cela peut nous fournir une bonne raison de douter de ce que nous voyons. Cela implique néanmoins qu'il existe d'autres circonstances dans lesquelles nous ne doutons pas (lorsque les conditions atmosphériques sont bonnes par exemple). Le doute, pour avoir un sens, doit se manifester dans certaines circonstances, et pas dans d'autres. Le problème est qu'en recourant à des scénarios invraisemblables (être constamment en train de

cœurs ».

¹⁰⁵⁶ Wittgenstein [1969, § 77].

¹⁰⁵⁷ *Ibid.* [1969, § 647 ; § 497].

¹⁰⁵⁸ Strawson [1959] développe ce dernier point en identifiant le scepticisme à la remise en cause du « schème conceptuel de connaissance » grâce auquel nous connaissons le monde (*i.e.* de notre conception du monde comme étant un système spatio-temporel de particuliers réidentifiables à travers le temps). En ce sens, le scepticisme de la connaissance défend ce que Strawson [1959, 9] appelle la « métaphysique de révision », celle-ci visant non pas à décrire la structure de *notre* pensée au sujet du monde (« métaphysique de description ») mais à proposer une autre manière de concevoir le monde que celle que nous avons effectivement. De là on peut tirer un argument contre le scepticisme. En effet, selon Strawson [1959, 38], cela montre que « les doutes du sceptique ne sont pas de vrais doutes, non pas simplement parce qu'ils sont logiquement insolubles, mais parce que ce sont des doutes qui équivalent à un rejet de tout le système conceptuel à l'intérieur duquel seul de tels doutes ont un sens. [Le scepticisme revient] à dire que nous n'avons pas réellement ou ne devrions pas avoir le schème conceptuel qui est effectivement le nôtre ; que réellement nous ne voulons pas dire ou nous ne voudrions pas vouloir dire ce que nous pensons vouloir dire, ce qu'effectivement nous voulons dire. Mais cette alternative est absurde. Car tout le processus du raisonnement ne commence que parce que le schème est ce qu'il est. Et nous ne pouvons pas le changer, même si nous le voulons ». Nous ne pouvons pas douter de l'existence du monde par exemple sans endosser le schème conceptuel de connaissance même grâce auquel *nous* pensons le monde (*i.e.* selon Strawson sans endosser la conception du monde comme un système de particuliers réidentifiables). Partant le défi sceptique lui-même serait inconsistant.

¹⁰⁵⁹ Voir Tiercelin [2005].

rêver, être un cerveau dans une cuve), le sceptique entend fournir des raisons de douter hors de tout contexte. Le sceptique « décontextualise » pour ainsi dire le doute. Ce dernier n'apparaîtrait pas dans des circonstances particulières, mais il serait possible de fournir de manière *a priori* des raisons de douter (sous forme de scénarios sceptiques) qui vaudraient quel que soit le contexte dans lequel nous nous trouvons. Mais peut-on vraiment avec le sceptique se proposer de « décontextualiser » le doute ?

Une première objection est que le doute hors de tout contexte n'a pas de sens. En effet, de quelqu'un qui douterait de ce qu'il voit dans tous les contextes et partant en totale indépendance du contexte dans lequel il se trouve (des conditions d'observation, de la présence ou non de témoignages fiables contradictoires, *etc.*), on dirait difficilement qu'il manifeste un comportement de doute. L'idée que le comportement d'une personne manifeste des signes de doute ne peut avoir un sens que s'ils sont émis dans certaines circonstances et pas dans d'autres¹⁰⁶⁰. Ainsi, si une personne, tel le sceptique, étend le doute à tous les contextes, et partant l'extrait du contexte dans lequel il se manifeste généralement, son comportement ne peut plus être interprété par nous comme manifestant des signes de doute, tout du moins au sens où ordinairement nous disons qu'une personne a des doutes ou que son comportement en fournit des signes manifestes.

D'autre part, les doutes portant sur ce qu'on sait (ou croit savoir) remettent en cause notre savoir *d'une façon particulière*, cette dernière étant généralement déterminée par le contexte. Comme le dit Austin [1946, 58-9] :

« Si vous demandez : « comment savez-vous que c'est un vrai bâton ? » [...], vous mettez alors en doute mes références ou mes faits [...] d'une façon particulière. Mon expérience présente, ou bien l'objet examiné (ou on ne sait lequel des deux), peut être anormal, ou *truqué*, de différentes façons spécifiques, reconnues, en fonction essentiellement de la nature de ce que j'ai moi-même annoncé savoir. Je peux être moi-même en train de rêver, ou de délirer [...], ou bien l'objet peut être empaillé, peint, factice, artificiel, monstrueux, supposé, simulé, ou encore c'est peut-être une farce, un jouet, *etc.* [...] Ces doutes peuvent tous être dissipés au moyen de procédures reconnues (de façon plus ou moins approximative, bien entendu) appropriées au type particulier de cas. Il y a des méthodes reconnues pour distinguer entre le rêve et l'état de veille (comment saurions-nous autrement utiliser

¹⁰⁶⁰ Cf. Wittgenstein [1969, § 154].

et opposer les mots), et pour décider si une chose est empaillée ou vivante, et ainsi de suite. Le doute ou la question « mais est-il *réel* ? » a toujours (*doit* avoir) un fondement particulier ; il doit y avoir quelques « raisons de suggérer » que ce n'est pas réel, au sens où il y a une façon spécifique, ou un nombre limité de façons spécifiques, de suggérer que telle expérience ou tel objet est peut-être truqué. Parfois (généralement), le contexte ne laisse aucun doute sur la nature de l'hypothèse : le chardonneret est peut-être empaillé, mais on ne suggère pas que c'est un mirage, et il se pourrait que l'oasis soit un mirage, mais on ne suggère pas qu'elle pourrait être empaillée ».

Contrairement à ce que laisse supposer le sceptique, *la nature même* des doutes n'est pas déterminable hors du contexte dans lequel ces doutes apparaissent. Le contexte détermine la nature du doute, lui donne, pour ainsi dire, sa consistance. Ainsi, en abstrayant le doute du contexte où il surgit, le sceptique suggère à tort qu'il pourrait y avoir un doute quand bien même la nature de celui-ci ne serait pas de fait spécifiée, ou ne pourrait pas en droit l'être¹⁰⁶¹. Le sceptique répondra qu'on confond ici les doutes qui portent sur la connaissance comprise comme *identification* (lesquels étant spécifiés selon le contexte dans lequel ils surgissent) et les doutes qui portent sur la possibilité de connaître comprise *de manière générale*, ceux-ci n'ayant pas de dimension contextuelle. Les doutes sceptiques feraient partie de la seconde sorte de doute¹⁰⁶². Néanmoins, on peut justement contester ici que la connaissance perceptive et le phénomène du doute qui y est associé puissent (ou doivent) être analysés par l'épistémologue indépendamment du contexte dans lequel ce type de connaissance et ces doutes apparaissent.

Inversement, en acceptant les doutes sceptiques « décontextualisés », la possibilité même d'avoir des doutes du type de ceux que nous avons ordinairement semble être menacée. Supposons qu'on accepte avec le sceptique la possibilité que nous ne soyons finalement que des cerveaux dans des cuves. Cette possibilité menace notre savoir perceptif quel qu'il soit et quel que soit le contexte dans lequel nous nous trouvons. Tout ce que nous croyons savoir en percevant notre environnement, nous ne le saurions pas étant donnée la

¹⁰⁶¹ Ainsi, après le passage qui vient d'être mentionné, Austin [1946, 59] souligne-t-il que: « si le contexte n'écarte pas tout doute, je suis alors en droit de demander : « Que voulez-vous dire ? *Qu'insinuez-vous* ? La ruse du métaphysicien consiste à demander : « est-ce une table réelle ? » (type d'objet dont on ne voit pas comment il pourrait être truqué), sans spécifier ni préciser ce qui ne va pas dans cette table, si bien que je ne sais absolument pas « comment prouver » que cette table est réelle ».

¹⁰⁶² Sur ce point, Cavell [1979, 211-212].

possibilité inéliminable que nos expériences perceptives ne renvoient à rien. Le problème est que les doutes ordinaires (contrairement aux doutes sceptiques) sont liés au fait que nous tenons pour certain que certaines circonstances contextuelles sont ou non présentes. Le fait que je sache (ou crois savoir) qu'il y a un brouillard épais peut m'amener à douter que ce soit un homme qui s'approche et à douter que c'est bien là quelque chose que je sais (à supposer qu'on m'interroge). Or, les doutes sceptiques rendent non seulement douteuse les connaissances perceptives du type savoir qu'il y a là un homme, mais aussi le savoir perceptive que nous croyons posséder au sujet du contexte, par exemple notre savoir qu'il y a réellement du brouillard. Mais, dans ces conditions, on ne comprend plus comment des doutes ordinaires concernant ce que nous pensons savoir pourraient se manifester. En effet, si nous prenons au sérieux les hypothèses sceptiques, nous ne voyons plus comment nos croyances au sujet des conditions d'observation par exemple pourraient encore véritablement constituer pour nous des raisons de douter des propositions que nous admettons ordinairement savoir.

D'autre part, un autre problème des doutes sceptiques est qu'ils diffèrent sous de nombreux aspects des doutes ordinaires et réels. Ces derniers sont éliminables, au moins en droit. Contrairement à ce que suggère le sceptique, il ne peut y avoir des doutes inéliminables car c'est alors la notion même de doute qui perd alors tout son sens. Par ailleurs, le doute ordinaire et réel laisse ouverte la possibilité d'*enquêter* afin de confirmer ou non nos doutes¹⁰⁶³. Si nous pouvons douter qu'il y a là un tableau, alors il doit être possible de vérifier si c'est le cas ou non qu'il y en ait un. L'idée même de vérification a alors un sens et cette vérification suppose aussi que nous admettions certaines propositions comme vraies¹⁰⁶⁴. Nous savons aussi généralement ce que nous devons faire pour déceler les erreurs (s'approcher de l'objet par exemple)¹⁰⁶⁵. Or, un des problèmes des doutes sceptiques est qu'ils ne remplissent manifestement aucune des conditions mentionnées. Que nous puissions n'être finalement que des cerveaux dans des cuves et que le monde n'existe pas, ne sont pas, à la différence des doutes ordinaires, des hypothèses censées être vérifiables. Si par exemple

¹⁰⁶³ Wittgenstein [1969, § 3].

¹⁰⁶⁴ Comme le dit Wittgenstein [1969, § 574 ; § 345] : « Si je demande : « Quelle couleur vois-tu en ce moment » [...], je ne peux pas au même instant douter si mon interlocuteur comprend le français, ni me demander si son intention est ou non de me tromper ou si ma mémoire ne me joue pas des tours en ce qui concerne la signification des noms de couleur, etc. ». Voir aussi *Ibid.* [1969, § 574 ; § 550-551] ; *Ibid.* [1969, § 105].

¹⁰⁶⁵ Wittgenstein [1969, § 66] : « Dans la certitude normale, on sait comment se convaincre d'une erreur et même s'il en a une nous ne changeons pas tous nos jugements ».

nous étions des cerveaux dans des cuves, nous ne pourrions pas le savoir car les scientifiques nous stimuleraient nos cerveaux de telle façon que nous ne croyons pas être des cerveaux dans des cuves¹⁰⁶⁶. Mais, que penser d'un doute que nous serions incapables de faire disparaître ou de confirmer et pour lequel l'idée même de confirmation et de vérification ne semble pas avoir de sens ?

En fait, le problème est que le sceptique fait porter le doute non seulement sur ce que nous prétendons savoir mais aussi sur *les moyens même grâce auxquels nous sommes ordinairement capables d'enrayer le doute*. Tout en présumant que nos sens sont fiables, on peut généralement s'appuyer sur d'autres expériences perceptives afin de déterminer si ce que nous voyons par exemple est un véritable violon ou simplement un violon peint en trompe-l'œil. Or, une telle procédure de vérification ne serait pas valable si on prend au sérieux les hypothèses sceptiques du genre de celle des cerveaux dans les cuves. Dans l'hypothèse sceptique des cerveaux dans les cuves, la fiabilité même de nos sens est remise en cause : rien n'exclut la possibilité que *rien* ne corresponde finalement à ce qu'il nous semble perceptivement. Et ainsi, du point de vue du sceptique, tourner autour de l'objet (putatif) afin de voir s'il a plusieurs faces, ou encore le palper, ne constituent pas une vérification qu'il y a là véritablement un violon. Le problème des doutes sceptiques est donc qu'ils cherchent à remettre en cause nos connaissances perceptives ordinaires en remettant en cause les moyens même par lesquels nous pouvons généralement confirmer ou enrayer les doutes ordinaires. Par analogie, une attitude sceptique en mathématique reviendrait à remettre en cause le résultat d'une opération de multiplication, non pas en doutant que l'opération est exempte d'erreurs de calcul, mais en remettant en cause les règles (tables) de multiplication elles-mêmes. Mais, généralement, personne ne remet justement en cause la connaissance de cette manière. Les doutes ordinaires ne portent généralement pas sur les moyens, ici la perception, par lesquelles nous pouvons les confirmer ou les enrayer. Et, si de tels doutes (de second ordre) venaient à se manifester, ce serait pour des raisons très différentes que celles invoquées par le sceptique. Ce pourrait être par exemple parce qu'une personne est atteinte d'une déficience visuelle, disons de daltonisme. Mais, là encore, cette déficience de la perception au sujet des couleurs est susceptible d'être confirmée ou non (en s'appuyant notamment sur la fiabilité des tests de détection de cette déficience et de la

¹⁰⁶⁶ Comme le dit Wittgenstein [1969, § 20], « « Douter de l'existence du monde extérieur » ne veut pas dire que par exemple on met en doute l'existence d'une planète, existence que l'observation confirmera plus tard ».

perception des résultats qu'en ont les experts).

Par ailleurs, les raisons de douter résultent ordinairement de notre interaction avec l'environnement et sont fondées sur d'autres données dont on dispose (témoignage, croyances au sujet de *p*, etc.). Le doute ordinaire et réel n'est pas volontaire : il n'est pas causé par des raisons *a priori*, telles que par des hypothèses sceptiques, qui ne reposent sur aucune donnée probante. Dans certains contextes, l'hypothèse que l'animal que je vois ne soit finalement qu'une mule déguisée en zèbre pourrait être plausible au sens où elle pourrait avoir quelques fondements (par exemple si le zoo dans lequel je me trouve était justement célèbre pour détenir quelques beaux spécimens de mules ayant toutes les apparences de zèbres). Par contre l'hypothèse que nous ne soyons finalement que des cerveaux dans les cuves ne se trouve fondée sur aucune donnée probante. Cela explique encore que si nous serions prêts à admettre que nous ne savons pas vraiment que c'est un zèbre devant nous (à supposer que nous sachions que le zoo détient des mules déguisées en zèbres), nous le serions moins si un sceptique venait nous dire que nous ne le savons pas car nous pourrions être des cerveaux dans des cuves. Que penser en effet d'une hypothèse (sceptique) qui ne repose sur aucune donnée probante ? Il ne suffit pas de n'avoir aucune donnée *contre* certaines possibilités (ici sceptiques) pour qu'elles constituent de véritables possibilités. Faut-il encore que ces possibilités soient fondées, i.e. qu'il y ait des données qui les rendent probables¹⁰⁶⁷. Si ce n'est pas le cas, ces possibilités n'auront aucune force pour remettre en cause ce que nous prétendons ordinairement savoir.

On peut donc remettre en cause la légitimité même des doutes sceptiques car ceux-ci sont très différents des doutes ordinaires et qu'ils ne semblent tout simplement pas avoir de sens (on ne peut pas douter de tout). Les pragmatistes se divisent néanmoins au sujet de ce que c'est qu'un doute légitime et sur le statut des « certitudes » sans lesquelles le doute ne serait pas possible¹⁰⁶⁸. Wittgenstein fournit un développement assez radical à la stratégie pragmatiste anti-sceptique. Selon lui, la réponse dogmatique au scepticisme (dire « Je sais ... » lorsque le sceptique soutient que nous ne savons pas) est mauvaise. Cette critique de la

¹⁰⁶⁷ Comme le dit Russell [1912, 44] : « Il n'y a pas d'impossibilité logique dans l'hypothèse que la vie tout entière n'est qu'un rêve dont nous créons nous-mêmes les objets et les événements. Pourtant, bien qu'il n'ait pas là impossibilité logique, nous n'avons pas la moindre raison de penser que cette hypothèse soit vraie [...] ».

¹⁰⁶⁸ Pour une analyse des conceptions du doute légitime chez Wittgenstein et Peirce et leur différence, voir Tiercelin [2005, 63-108].

réponse mooréenne au scepticisme s'articule autour de plusieurs points. Répondre « Je sais ceci ou cela » lorsque le sceptique soutient que nous ne savons pas ne suffit pas, faudrait-il encore fournir la preuve qu'en disant « Je sais ceci ou cela » nous sommes effectivement dans un état de *savoir* (point que les néo-mooréens rejettent justement)¹⁰⁶⁹. Par ailleurs, le savoir que Moore dit détenir au sujet de certaines propositions (« j'ai deux mains », « la Terre existait bien avant ma naissance ») ne semble pas avoir plus de sens que les doutes sceptiques eux-mêmes :

« Quelqu'un peut-il avoir une raison plausible de croire que la terre n'existe que depuis peu, disons seulement depuis ma naissance ? » Wittgenstein [1969, §92]

« Les propositions qui re-présentent ce que Moore « *sait* » sont toutes d'un genre tel que l'on peut difficilement se représenter *pourquoi* quelqu'un irait croire le contraire. Par exemple la proposition selon laquelle Moore a vécu à proximité immédiate de la terre. – Là encore je peux parler de moi-même au lieu de Moore. Qu'est-ce qui pourrait m'inciter à croire le contraire ? Ou un souvenir, ou quelque chose qui m'aurait été dit. Tout ce que j'ai vu ou entendu contribue à me convaincre qu'il n'y a pas un homme qui ce soit jamais éloigné de la terre. Rien dans mon image du monde ne parle pour une vue contraire » (Wittgenstein [1969, §93]).

« Mais cette image du monde, je ne l'ai pas parce que je me suis convaincu de sa rectitude ; ni non plus parce que je suis convaincu de sa rectitude. Non, elle est l'arrière-plan dont j'ai hérité sur le fond duquel je distingue entre vrai et faux » (Wittgenstein [1969, §94]).

Certes, nous ne doutons pas ordinairement des propositions telles que « la Terre existe », « J'ai deux mains », « J'existe depuis plus de 5 minutes »¹⁰⁷⁰. Elles sont dans les contextes ordinaires (non philosophique) hors de doute¹⁰⁷¹. Mais, dans les conditions normales, nous ne disons pas non plus de ces propositions que nous les *savons* (même si on peut imaginer des cas dans lesquels il y aurait un sens à le dire)¹⁰⁷². Et, par ailleurs, nous ne voyons pas non

¹⁰⁶⁹ Cf. Wittgenstein [1969, §13 ; §21 ; §42 ; §91].

¹⁰⁷⁰ Cf. *Ibid.* [1969, §109].

¹⁰⁷¹ Cf. *Ibid.* [1969, § 88 ; §210, § 341-3].

¹⁰⁷² Cf. Wittgenstein [1969, § 260 ; § 552] ; Cavell [1979, 321-323]. Cavell [1979, 328-330] développe plus avant

plus comment nous pourrions douter de ces propositions¹⁰⁷³. Ces propositions sont des propositions « charnières » : elles ne sont pas dans notre système soumises au doute et permettent à l'idée même de doute et d'investigation d'avoir un sens¹⁰⁷⁴. Même s'il y a certains doutes que nous n'avons pas, cela ne constitue pas une faiblesse de notre raison. Au contraire, comme le dit Bouveresse [1976, §36], « ne pas avoir ce genre de doutes, cela fait partie de ce que nous appelons la rationalité ». Par ailleurs, s'il y a impossibilité de se tromper ou d'être dans l'erreur concernant les propositions « charnières », cette impossibilité ne tient pas au fait que nous les savons avec certitude comme l'affirme Moore. Au contraire, il s'agit plutôt d'une impossibilité logique d'être dans l'erreur lorsque nous affirmons ces propositions (de même pour l'affirmation « j'ai mal »)¹⁰⁷⁵. Les propositions que Moore dit savoir sont des propositions « charnières » en ce sens qu'elles jouent un « rôle logique particulier dans le système de nos propositions empiriques »¹⁰⁷⁶. Elles en sont ni vraies, ni fausses. Etant impliquées dans toutes nos réponses et nos questions, ces propositions fonctionnent comme des règles d'un jeu, « des normes de descriptions » sans qu'on ait à les énoncer en disant : « Je sais que... »¹⁰⁷⁷. Elles forment ainsi l'arrière-plan que nous avons acquis et par lequel nous distinguons le vrai et le faux¹⁰⁷⁸. Elles font parties de notre jeu de langage et constituent notre forme de vie¹⁰⁷⁹. De ce point de vue, ces propositions, si elles sont formulées, sont ordinairement hors de doute¹⁰⁸⁰. Certes, dans certains contextes spéciaux (si j'ai été victime d'un attentat à la bombe par exemple), la proposition que j'ai deux mains pourrait être remise en cause, voire se trouver être erronée. Mais, ordinairement, il n'y a pas de sens à douter que nous avons deux mains dans notre

cette idée en soutenant que le scepticisme et le dogmatisme cherchent à établir une thèse ayant une portée générale (à nier ou à affirmer la possibilité de la connaissance de manière générale), et partant qu'ils ne peuvent avoir pour objet aucune de nos prétentions *concrètes* au savoir (celles-ci n'ayant justement pas généralement à être énoncées). Ce dernier point selon Cavell vient jeter une ombre sur la cohérence de l'investigation philosophique elle-même qui cherche à déterminer (de manière générale) si la connaissance est possible.

¹⁰⁷³ Cf. Wittgenstein [1969, § 574 ; § 550-551].

¹⁰⁷⁴ Cf. *Ibid.* [1969, § 341-3] et aussi § 247.

¹⁰⁷⁵ Comme le dit Wittgenstein [1969, § 91] : « L'usage erroné que fait Moore de la proposition « Je sais ... » réside en ceci qu'il la considère comme une déclaration dont il y a aussi peu à douter que par exemple de « J'ai mal ». Et comme de « Je sais qu'il en est ainsi » suit « Il en est ainsi », voilà qui ne peut pas être mis en doute ». Voir aussi *Ibid.* [1969, § 21].

¹⁰⁷⁶ Cf. *Ibid.* [1969, § 136].

¹⁰⁷⁷ Cf. *Ibid.* [1969, § 93, §95, §103, §162, §167].

¹⁰⁷⁸ Cf. *Ibid.* [1969, § 94].

¹⁰⁷⁹ Cf. *Ibid.* [1969, § 477 ; § 243 ; §359 ; § 559]. Ainsi, « l'existence de la terre est plutôt une partie de l'image totale qui forme pour moi le point de départ de la croyance » *Ibid.* [1969, §209].

¹⁰⁸⁰ Cf. *Ibid.* [1969, § 88].

système¹⁰⁸¹. Le doute et l'erreur apparaissent en effet dans un jeu de langage, sur fond de certaines choses qu'on tient pour certaines¹⁰⁸². On ne peut faire par exemple l'hypothèse que tous les objets n'existent pas car douter de l'existence d'une chose suppose que celle-ci n'existe pas comme existent d'autres choses¹⁰⁸³.

Wittgenstein affirme que :

« Moore ne *sait* pas ce qu'il affirme savoir [i.e. qu'il a deux mains], mais c'est là pour lui quelque chose de solidement fixé, comme pour moi; le considérer comme solidement fixé est inhérent à la méthode selon laquelle nous doutons et nous livrons à des investigations » (Wittgenstein [1969, § 151]).

L'erreur de Moore serait donc de traiter une proposition charnière (« J'ai deux mains ») comme une proposition empirique qui demanderait d'être vérifiée¹⁰⁸⁴. Nous n'avons pas à prendre la vue de nos mains comme une preuve que nous avons deux mains : la certitude d'avoir deux mains n'a pas été acquise de cette manière¹⁰⁸⁵. Comme le dit Cavell [1979, 325], « fournir des « raisons » en répondant aux questions du type « Comment sait-il qu'il a cinq doigts ? », « ce n'est [...] pas offrir des motifs de croire en une prétention singulière de ma part, mais faire entendre des protestations de connaissance, des supplications qu'on me tienne pour crédible. Dépourvues de racines comme elles le sont, aucune de ces raisons ne ferait disparaître le doute ; elles sont des signaux destinés à éloigner le doute ». De ce point de vue, l'erreur de Moore consisterait à croire qu'il a avancé la raison pour laquelle il sait qu'il a deux mains (en disant « En voici une, et en voilà une autre ») alors qu'il n'aurait fait en réalité que réaffirmer son absence de doute concernant la proposition qu'il a deux mains. Les propositions « charnières » échappent donc à toute évaluation épistémique et une telle évaluation n'aurait de sens que sur fond d'autres propositions que nous tiendrions pour certaines, hors de doute. Notre attrait pour le scepticisme, tout comme pour les tentatives visant à le réfuter, viendrait ainsi d'un manque d'attention au rôle fondamental (de pivot) que jouent ces propositions au sein de notre système de croyances. Et, de ce point de vue,

¹⁰⁸¹ Cf. *Ibid.* [1969, § 247 ; § 255].

¹⁰⁸² Cf. *Ibid.* [1969, § 74].

¹⁰⁸³ Cf. *Ibid.* [1969, § 56].

¹⁰⁸⁴ Cf. *Ibid.* [1969, § 133]. Les propositions que Moore dit savoir « tiennent d'elles-mêmes solidement » *Ibid.* [1969, §112].

¹⁰⁸⁵ Cf. *Ibid.* [1969, § 250].

remettre en cause les propositions charnières, comme cherche à le faire le sceptique, revient à prôner pour ainsi dire la subversion intellectuelle.

Cette réponse au scepticisme en termes de propositions hors de doute n'est pas à confondre avec une réponse de type fondationaliste. Les propositions « charnières » peuvent certes être identifiées à des fondements de la connaissance au sens minimal où elles sont ce au-delà de quoi nous ne pouvons aller. Mais, elles n'ont pas pour rôle de constituer, comme chez le fondationaliste par exemple, un socle, une base à partir de laquelle toutes autres connaissances pourraient être assurées¹⁰⁸⁶. Quant aux propositions « charnières », elles sont basées non pas sur le fait qu'elles nous apparaîtraient de manière évidence comme vraies, mais sur nos *actions*, sur le fait que nous ne les remettons pas en question¹⁰⁸⁷. Comme le dit Wittgenstein :

« A la base de la croyance fondée, il y a la croyance non fondée. Tout être humain « doué de raison » agit ainsi » (*Ibid.* [1969, §253-4]).

« Pourquoi ne m'assuré-je pas que j'ai encore deux pieds lorsque je veux me lever de mon siège ? Il n'y a pas de pourquoi. Simplement, je ne le fais pas. C'est ainsi que j'agis » (*Ibid.* [1969, §148]).

Ce qui est pour nous certain, à savoir les propositions charnières, se manifeste dans nos pratiques, dans notre comportement de confiance, de non-doute envers ces propositions. Ces propositions nous les tenons pour certaines sans avoir à les asserter en disant que nous les *savons*. Ce qui vient mettre un terme à la quête du fondement, c'est une « manière non fondée de procéder »¹⁰⁸⁸, d'agir en ne doutant pas de certaines propositions. De ce point de vue, « le scepticisme n'est pas irréfutable mais évidemment dépourvu de sens quand il veut élever des doutes là où l'on ne peut poser de question. Car le doute ne peut subsister que là où subsiste une question ; une question seulement là où subsiste une réponse, et celle-ci seulement là où quelque chose peut être *dit* »¹⁰⁸⁹. Si les doutes sceptiques n'ont pas de sens,

¹⁰⁸⁶ *Ibid.* [1969, § 166] : « La difficulté, c'est de nous rendre compte du manque de fondement de nos croyances ».

¹⁰⁸⁷ Cf. *Ibid.* [1969, § 173-4 ; § 204].

¹⁰⁸⁸ *Ibid.* [1969, § 110].

¹⁰⁸⁹ Wittgenstein [1922, 6.51].

c'est que précisément ils cherchent à déterminer si nous *savons* réellement des propositions qui en réalité sont hors de doute et tenues pour certaines qu'on ait à dire que nous les savons.

Un problème de cette réponse « pragmatiste » au scepticisme est qu'une distinction est requise entre les propositions « charnières » et celles qui ne sont pas. En particulier, le point est que la connaissance perceptive ne semble pas être constituée de propositions « charnières » au sens où « la Terre existe » peut en être une. Si je dis « Il y a là un pigeon » en m'appuyant sur mon expérience perceptive de pigeon, en quoi cette proposition joue-t-elle « rôle logique particulier dans le système de nos propositions empiriques » ? Il est vrai que cette proposition suppose que certaines autres sont tenues par nous pour certaines et hors de doute, comme celle que « la Terre existe » ou encore celle que « les objets existent ». Cependant, la proposition « Il y a là un pigeon » ne semble pas elle-même faire partie de cette classe de proposition. En d'autres termes, la perception ne nous fournit pas une connaissance de propositions charnières qui n'aurait pas à être asserté en disant « Je sais ». Ainsi, accorder qu'une telle classe de propositions existe ne protège pas les croyances perceptives des doutes sceptiques. Néanmoins, ce qui les en préserve, c'est la sureté de ces croyances ainsi que l'illégitimité des doutes sceptiques en ce qu'ils fonctionnent différemment des doutes ordinaires et réels. Il n'est pas *suffisant* en effet de répondre au scepticisme en montrant comment la connaissance peut être préservée malgré les hypothèses sceptiques (grâce au principe de sécurité des croyances), ou encore en construisant un argument anti-sceptique de type mooréen. Les doutes sceptiques eux-mêmes ne sont pas légitimes.

De manière générale, on ne peut pas prétendre comme le sceptique qu'il y a un droit à douter de toutes choses. En effet, « notre savoir forme un large système. Et c'est seulement dans ce système que l'élément isolé a la valeur que nous lui conférons »¹⁰⁹⁰. Le caractère holistique de nos croyances interdit qu'un doute radical et systématique puisse réellement être effectué. Les doutes sceptiques cherchent certainement à faire une telle chose mais, comme nous l'avons vu, les prendre au sérieux suppose d'endosser une conception du doute très différente des doutes ordinaires. Qu'est-ce qui pourrait bien justifier d'endosser une telle conception ? On répondra peut-être que c'est la tâche même de la philosophie, de

¹⁰⁹⁰ *Ibid.* [1969, § 410].

l'épistémologie en particulier, de remettre en cause l'ensemble de nos présumées connaissances en formulant le doute radical. Cela serait censé permettre de *fonder* nos connaissances de telles sortes qu'elles seraient à jamais protégées contre toutes attaques sceptiques futures. Mais, pourquoi l'épistémologie devrait-elle nécessairement prendre cette forme ? On peut en effet lui préférer l'épistémologie du sens commun. Distinguons deux types de question en épistémologie¹⁰⁹¹ :

(A) Que savons-nous (étendue de la connaissance) ?

(B) Quelles sont les critères de la connaissance ?

L'attitude sceptique envers la connaissance revient à adopter une attitude méthodiste : une réponse plausible à (A) ne pourrait être donnée avant d'avoir fourni au préalable une réponse à (B). Le doute concernant le statut épistémique de nos croyances et/ou le désir de fonder nos croyances explique une telle attitude. A l'inverse, l'épistémologue du sens commun est plus volontiers particulariste. Celle-ci est descriptive car elle *part* de l'idée qu'il y a effectivement certaines choses que nous *savons* ou, si on adopte la position wittgensteinienne, qu'il y a certaines propositions que nous tenons pour certaines. Une réponse à la question (A) pourrait ainsi être fournie avant même d'avoir répondu à la question (B) : on admet que nous connaissons certaines choses sans se soucier préalablement de la question des critères de la connaissance. La stratégie anti-sceptique néo-mooréenne est en ce sens une forme d'épistémologie particulariste. Certes, adopter cette dernière forme d'épistémologie n'exclut pas qu'on puisse chercher à répondre à la question (B), quoique les critères de la connaissance qu'on dégagera alors seront ceux qui ont effectivement cours dans notre conception ordinaire du savoir (et non pas ceux qu'entendent imposer les philosophes)¹⁰⁹². Quoi qu'il en soit, dans l'épistémologie particulariste, l'entreprise de fondation de la connaissance n'a pas cours. La connaissance est alors *présumée* quoique *la possibilité de nous tromper*, de *douter* ou encore de *critiquer* les propositions qu'on tient pour sues de nous reste ouverte. Ce qui revient à endosser une conception *faillibiliste* de la connaissance (ou « sens commun critique » comme Peirce la nommait)¹⁰⁹³. Cependant, en

¹⁰⁹¹ Cette distinction provient originellement de Chisholm [1977, 6-7]. Sur cette distinction, voir aussi Pouivet [2006, 46-9].

¹⁰⁹² Voir Locke [1967, 229].

¹⁰⁹³ Sur le faillibilisme, voir notamment : Tiercelin [2002, 113] ; [2005, 141 sq. et 252 sq.].

endossant une conception faillibiliste de la connaissance perceptive ne risquons nous pas d'avoir à admettre la conclusion sceptique selon laquelle la connaissance perceptive est finalement impossible ? Cela n'est pas le cas puisque, comme nous l'avons vu, la sécurité des croyances perceptives suffit pour la connaissance et que les doutes sceptiques ne sont pas eux-mêmes fondés. Ainsi, il est possible d'être faillibiliste en épistémologie tout en maintenant une position anti-sceptique.

CONCLUSION GENERALE

Tout au long de notre travail, notre parti pris fut de montrer que finalement une conception intuitive et peu sophistiquée de la perception (relativement aux autres conceptions) était peut-être moins absurde qu'elle peut sembler l'être à certains. Ce retour à une compréhension naïve de la perception en philosophie se décline de trois manières. Premièrement, nous avons soutenu la thèse selon laquelle l'expérience perceptive est essentiellement une relation entre des sujets doués de capacités perceptives et leur environnement. En second lieu, nous avons défendu une forme de réalisme des propriétés sensibles, en particulier au sujet de la couleur des choses. Enfin, concernant l'épistémologie des croyances perceptives, nous avons vu en quel sens il pourrait être correct d'affirmer que les expériences perceptives nous placent en position de savoir certaines choses ou, au minimum, d'avoir des croyances « justifiées » concernant le monde qui nous entoure. Ces trois thèses générales furent exposées et discutées en détails tout au long de notre travail. Il est important de noter que ces thèses ne s'impliquent pas mutuellement quoiqu'elles soient étroitement liées. Néanmoins, à supposer qu'une attitude naïve en philosophie de la perception doive être adoptée, une manière de le faire consiste à endosser les trois thèses qui viennent d'être mentionnées et dont les pages qui précèdent fournissent une défense. Il semble en effet peu satisfaisant de s'en tenir à une conception relationnelle de la perception tout en restant silencieux concernant l'ontologie des propriétés perceptibles, ou encore en détachant cette conception des enjeux épistémologiques.

Le premier volet de notre étude a porté sur la métaphysique de l'expérience perceptive. Comme on l'a vu, il existe plusieurs manières « d'internaliser » la perception. Le réaliste indirect soutient que dans la perception, tout comme dans les expériences non véridiques, le sujet saisit directement des objets qu'il nomme généralement *sense-data* (*Internalisme des objets de la perception*). L'adverbialiste répond à cela que l'expérience perceptive n'a pas véritablement d'objet car les qualités « perçues » sont en réalité de simples modificateurs d'expériences, certaines manières pour nous d'être causalement affecté par le monde. L'intentionnaliste considère que le réaliste indirect et l'adverbialiste font fausse route et ont tout simplement omis un aspect qui selon lui est essentiel à la perception, à savoir son intentionnalité. Nous avons mentionné les difficultés internes

auxquelles sont confrontés les défenseurs de ces trois conceptions de la perception. Celles-ci fournissent aussi, comme nous l'avons soutenu, une image erronée de la perception. Le réaliste indirect doit rejeter la transparence de la perception et justifier la réification des apparences. En proposant une dissolution des objets ou des qualités perçues dans l'expérience perceptive, l'adverbialiste abandonne à tort le modèle acte/objet de la perception. Quant au représentationniste, le rapprochement qu'il tente d'effectuer entre la perception et les autres états mentaux représentationnels (comme la croyance) ne va pas de soi. Bien loin d'être une manière de se représenter les choses, l'expérience perceptive semble plutôt être une manière d'être en contact direct et non représentationnel avec le monde. L'idée d'une *acquaintance* avec les choses perçues dont nous parle le réaliste indirect est finalement correcte pourvu qu'on n'en conclue pas comme lui que les choses que nous pensons ordinairement percevoir ne peuvent pas être ce avec quoi nous sommes en *acquaintance* lorsque nous percevons le monde. L'argument traditionnel en faveur d'une conception internaliste de la perception, à savoir l'argument de l'illusion (ou des expériences non véridiques), a été discuté et rejeté au profit d'une conception disjonctive de la perception : (A) L'état mental dans lequel se trouve S lorsqu'il perçoit une cravate rouge, *i.e.* lorsqu'il a une expérience perceptive de cravate rouge, a un objet distinct (la cravate rouge) des objets susceptibles d'être saisis dans les expériences sensorielles non véridiques, à supposer qu'elles en aient ; (B) d'autre part, l'expérience perceptive de S renvoie à un type fondamental d'expérience qui ne pourrait pas se produire si S n'avait de la couleur de la cravate qu'une expérience illusoire, ou bien s'il n'avait finalement qu'une hallucination de cravate. Dans la première partie de notre travail, nous avons défendu les thèses (A) et (B) que nous avons nommées respectivement « disjonctivisme des objets de la perception » et « disjonctivisme métaphysique ou naïf » de la perception. Ces deux thèses permettent selon nous de préserver notre conception naïve de la perception comme « ouverture au monde (objets, propriétés, faits, *etc.*) ». En particulier, le disjonctivisme métaphysique milite en faveur d'une forme robuste d'externalisme de la perception selon laquelle *percevoir* est essentiellement une relation entre le monde et ceux qui perçoivent. Pour le dire autrement, les états mentaux perceptifs surviennent à la fois sur des facteurs internes au sujet (ses états cérébraux), et sur des facteurs qui lui sont externes comme la présence de l'objet qu'on dit percevoir ou, plus généralement, la réalisation dans le monde de certains états de choses. D'autre part, et contrairement à toute une tradition philosophique en philosophie de la perception, nous avons défendu l'idée que la possibilité d'expériences non véridiques

logiquement indiscriminables de l'expérience perceptive ne nous force pas à rejeter les thèses (A) et (B). La conception naïve de la perception en faveur de laquelle milite la thèse disjonctiviste (prise dans les deux versions (A) et (B) mentionnées) a le mérite de rendre justice à la transparence (robuste) de la perception (*i.e.* à l'idée que la perception semble être une *présentation* des choses que nous percevons). Elle permet aussi d'expliquer de manière cohérente la possibilité d'avoir des pensées déictiques au sujet du monde (« Cette cravate rouge est parfaite pour soutenir une thèse »). Néanmoins, comme on l'a aussi souligné, ces mérites ont un prix : celui d'avoir à rejeter une analyse causale de la perception si celle-ci conduit à soutenir une image internaliste de la perception, celui de rejeter l'idée que la connaissance que chacun de nous a de ses propres expériences est infaillible, ou encore celui d'avoir à rejeter l'idée qu'être dans certains états cérébraux est une condition suffisante pour avoir des expériences (authentiquement) perceptives *etc.* Les détracteurs de la conception disjonctiviste de la perception y verront certainement autant de (bonnes) raisons de rejeter cette conception. Nous considérons à l'inverse que ces raisons ne sont pas assez puissantes pour nous faire abandonner notre conception naïve de la perception. Celles-ci sont d'ailleurs très souvent liées à la persistance d'une certaine image de la perception selon laquelle celle-ci serait fondamentalement un événement interne aux sujets qui perçoivent. Il est (et sera) certainement très difficile de se séparer d'une telle image en philosophie de la perception. Mais, quoi qu'il en soit, le poids de la preuve est du côté des adversaires de la conception naïve ou disjonctiviste de la perception. C'est à eux de fournir des raisons convaincantes de penser que cette conception doit être abandonnée. En l'absence de telles raisons, nous pouvons la conserver et considérer que l'internalisme de la perception n'a rien d'une conception irrésistible.

Par ailleurs, nous avons souligné que la défense du disjonctivisme en philosophie de la perception s'accompagne d'une certaine modestie philosophique. En effet, on ne prétend pas alors que l'expérience perceptive possédait certaines propriétés que seule l'investigation philosophique serait susceptible de dévoiler. Selon le disjonctiviste au contraire, la nature même de l'expérience perceptive est accessible au commun des mortels. En effet, ce sont certains aspects du monde lui-même observables par tous qui, selon le disjonctiviste, entrent dans les expériences perceptives à titre de constituants et qui font que ces expériences ont le caractère phénoménal qu'elles ont. Porter son attention sur les choses qui nous entourent et que nous percevons, c'est ainsi une manière d'accéder à la nature métaphysique de la

perception, *i.e.* c'est une manière de connaître ce que *c'est* que percevoir. La nature métaphysique de la perception n'est donc pas quelque chose qui serait parfaitement inaccessible au commun des mortels et qui ne serait susceptible d'être décryptée et lisible que sous l'oeil du philosophe. Si la réflexion philosophique sur la perception a un sens, elle ne requiert pas par contre que le philosophe de la perception ait un accès privilégié à des propriétés des expériences perceptives que lui seul serait susceptible de découvrir et de décrire.

Les non philosophes s'écriront peut-être « Mais, vous les philosophes qui avaient longuement réfléchi sur les choses, dites nous ce c'est que *percevoir* ? » supposant par là qu'il y aurait ici des vérités qui transcendent à la fois nos capacités ordinaires de compréhension et nos recherches scientifiques les plus poussées. N'est-ce pas en effet le but de la philosophie de la perception, et de la philosophie en général, de dévoiler à tous ces vérités que les philosophes seuls peuvent découvrir au prix d'un effort intellectuel, de longues heures à lire à bibliothèque, ou à méditer au coin du feu ? N'est-ce pas bien souvent pour découvrir ces vérités qu'on en vient à entreprendre des études de philosophie ? Or, le problème, peut-on penser, est que les thèses que nous avons défendues au sujet de la nature de la perception n'ont malheureusement rien de grandiose. Mais, l'activité philosophique présuppose-t-elle d'admettre l'existence de vérités que seuls les philosophes seraient susceptibles de découvrir ? Y a-t-il véritablement des vérités philosophiques ? Sans répondre à ces questions, on peut néanmoins soupçonner que le réalisme naïf de la perception paraîtra peu attrayant pour qui conçoit le philosophe comme une sorte de « héros » qui parvient à faire abstraction de nos croyances communes au sujet des choses afin d'atteindre l'essence même des choses. Cependant, est-ce vraiment là ce que c'est que faire oeuvre de philosophie ? Est-ce vraiment ce qu'on doit attendre de la philosophie ? Même si nous serions tentés de répondre que non, cela ne sonne certainement pas le glas de la philosophie de la perception puisque la discussion des thèses adversaires à une compréhension naïve de la perception, mais aussi des objections qu'on peut lui faire, reste ouverte. Il existe par ailleurs un bon nombre de problèmes liés à la perception que nous n'avons pas traité et qui néanmoins attirent l'attention des philosophes et qui méritent certainement une clarification philosophique et d'être discutés.

Dans la seconde partie de notre travail, nous en sommes venus à nous interroger sur les propriétés du monde avec lesquelles l'expérience perceptive nous met en relation. Nous

avons exploré la métaphysique des propriétés perceptibles en discutant le cas particulier de la couleur. Il aurait été évidemment possible de s'intéresser à d'autres propriétés perceptibles, le son par exemple. Si notre choix s'est porté sur la couleur, cela est dû en partie à la raison suivante : le cas de la couleur est l'exemple favori des défenseurs de la conception indirecte de la perception. Selon eux, la perception de la couleur et les cas d'expériences « illusoires » des couleurs sont des cas paradigmatiques d'expériences dans lesquelles des *sense-data* sont saisis car les couleurs ne sont pas des propriétés réelles des choses et elles ne peuvent l'être en aucun sens. Mais, un tel diagnostic ne tient que s'il est effectivement vrai que les propriétés chromatiques ne sont pas des propriétés réelles des choses auxquelles nous les attribuons ordinairement.

Selon la conception des couleurs que nous avons défendue, à savoir la conception primitiviste, les couleurs sont des propriétés réelles des choses auxquelles nous les attribuons correctement (*réalisme*) tout en étant irréductibles à des propriétés dispositionnelles qu'ont les choses à nous paraître d'une certaine manière dans certaines conditions. Autrement dit, les couleurs sont des propriétés catégoriques que les choses sont susceptibles de posséder réellement. Par ailleurs, les couleurs ne sont pas non plus des propriétés physiques quoiqu'elles surviennent sur les propriétés physiques des choses. Nous avons souligné les difficultés des conceptions de la couleur qui tentent de l'identifier à une propriété de type dispositionnel, ou bien à une propriété physique des choses. En particulier, nous avons soutenu que ces conceptions, à savoir le réalisme dispositionnel et le réalisme physique des couleurs, ne permettraient pas de rendre justice à la phénoménologie de la perception des couleurs. La perception des couleurs semble nous rendre manifeste ces propriétés au sens où la nature même des couleurs nous semble alors être révélée. C'est là un point d'accord entre les défenseurs de la conception primitiviste des couleurs et les défenseurs de l'antiréalisme : la perception des couleurs nous fournit une connaissance pour ainsi dire « intime » des couleurs. Mais, à tort, l'antiréaliste identifie les couleurs à des propriétés du sujet qui les perçoit plutôt qu'à des propriétés des choses qui nous paraissent être colorées.

L'ontologie des couleurs que nous avons défendue, à savoir le primitivisme de la couleur, propose une métaphysique naïve des propriétés chromatiques. Celle-ci part du principe que nos manières ordinaires de concevoir le monde et ses propriétés ne sont pas le

fruit du pur hasard, du moins pas toujours, mais qu'elles résultent de comment les choses sont réellement (contrairement à nos conceptions de la beauté par exemple). Ainsi, selon cette conception de la métaphysique des couleurs, une attitude naïve devrait être adoptée lorsqu'on s'interroge philosophiquement sur la nature des couleurs :

Attitude naïve ou de sens commun : S'interroger sur la nature des couleurs a un sens, mais le but de la métaphysique consiste à décrire de la meilleure façon qui soit nos manières ordinaires de concevoir le monde. Faire cela permet d'accéder, au moins dans certains cas, à ce que sont véritablement les choses.

Endosser une telle attitude, c'est renvoyer dos à dos les attitudes anti-métaphysiques et les tentatives de révision de notre conception naturelle et intuitive de la couleur :

Attitude anti-métaphysique ou sceptique : Le projet d'une métaphysique des couleurs doit être abandonné, soit parce ce projet produira des énoncés dépourvus de sens (non vérifiables scientifiquement), soit parce que les questions métaphysiques sont réductibles à des questions purement conceptuelles, portant sur l'usage correct des termes de couleurs par exemple, dont la résolution ne nous éclaire en rien sur la nature même des choses.

Attitude « révolutionnaire » : S'interroger sur la nature des couleurs a un sens. Néanmoins, le but d'une métaphysique des couleurs est de réviser notre manière ordinaire de concevoir ces propriétés car celle-ci ne nous éclaire en rien sur la véritable nature des couleurs.

Les défenseurs de l'antiréalisme des couleurs, du réalisme physique, ou encore du réalisme dispositionnel endossent une attitude « révolutionnaire ». Avec les défenseurs de la conception primitiviste, nous avons adopté à l'inverse une attitude naïve concernant la métaphysique des couleurs. Selon nous en effet, notre conception naïve de la couleur, comme propriété réelle des choses irréductible à des propriétés de type dispositionnel ou physique, est parfaitement viable jusqu'à preuve du contraire. Certes, comme on l'a vu, la conception naïve et primitiviste des couleurs est confrontée à certaines difficultés, notamment concernant le rôle causal de ces propriétés. Nous avons aussi suggéré qu'il est probable que cette conception des couleurs n'emportera que difficilement la conviction de tous. Et cela, non pas parce qu'il est difficile, de manière générale, de trouver un point sur

lequel les philosophes s'accordent tous, mais parce que les défenseurs du primitivisme des couleurs ne disposent tout simplement pas d'arguments positifs en faveur de leur position. Le primitiviste peut bien affirmer, comme nous l'avons fait, que les couleurs ne sont pas *vues comme* des dispositions qu'ont les choses à paraître de telle ou telle couleur, affirmer que les choses ordinaires semblent posséder réellement des couleurs, ou encore que nous avons semble-t-il une connaissance primitive des couleurs (indépendante de la connaissance scientifique que nous pouvons avoir de la couleur) *etc.* Toutes ces affirmations qui relèvent de notre conception ordinaire de la couleur sont correctes, du moins nous pensons qu'elles le sont. Néanmoins, tant que ne sera pas démontré que ces affirmations ont une véritable portée ontologique, qu'elles nous éclairent sur la nature même de la couleur, cela ne servira probablement à rien de faire ces affirmations pour tenter de convaincre ceux qui ne le seraient pas de la justesse de la conception primitiviste de la couleur. On assiste ici en fait à une rupture au sein même des défenseurs du réalisme de la couleur. Les uns militent en faveur d'une métaphysique réaliste, mais « révolutionnaire » de la couleur, et partant il est à craindre que souligner certains aspects de notre conception naïve de la couleur les laissera de marbre. Les autres comme les primitivistes (dont nous faisons partie) adoptent une attitude de sens commun concernant la couleur. Ils considèrent que notre conception intuitive et naturelle de la couleur reflète ce que *sont* les couleurs et que cette conception pourrait au final se révéler être une manière tout à fait correcte de concevoir la couleur. Après tout, l'enquête métaphysique portant sur les couleurs pourrait ne pas avoir pour but de découvrir des vérités « révolutionnaires » que le commun des mortels ne pourrait pas par lui-même atteindre et auxquelles seul le philosophe aurait accès.

Les deux premières parties de notre travail nous ont permis de montrer qu'une conception naïve de la perception comme étant un moyen d'être en relation avec des propriétés réelles du monde était parfaitement viable. Dans un dernier volet, nous avons exploré les conséquences épistémologiques d'une telle conception. S'il est naturel pour nous de considérer la perception comme étant une source de connaissance ou comme nous permettant d'entretenir certaines croyances au sujet du monde, une telle attitude est remise en cause par le sceptique. Néanmoins, les expériences perceptives ne peuvent-elles être que les causes de certaines de nos croyances sans être susceptibles de pouvoir les justifier comme le croit le sceptique ? Nous avons soutenu que non. En effet, la relation de justification entre les croyances empiriques, d'une part, et les expériences perceptives

d'autre part, ne semble ni être le résultat d'une inférence, ni être infaillible et n'a pas besoin de l'être. Nous avons ainsi soutenu qu'une épistémologie anti-sceptique appropriée des croyances perceptives devait être non déontologique et externaliste, en un mot fiabiliste.

Dans le cadre d'une telle conception de la justification des croyances perceptives, nous avons défendu l'idée que lorsqu'il nous semble perceptivement que p , nous sommes justifiés de manière non inférentielle à croire p quoique cette justification soit défaisable (justification *prima facie* des croyances perceptives). Les croyances perceptives sont ainsi considérées comme innocentes jusqu'à preuve du contraire. La garantie (ou justification) de ces croyances ne requiert donc pas la formation d'une croyance de second ordre portant sur la fiabilité du processus par lequel nous avons acquis ces croyances, ou encore que nous ayons accès à nos raisons de croire, à nos expériences perceptives (externalisme de la justification). Cette garantie ne suppose pas non plus une entreprise de justification, ou encore la possibilité d'un contrôle direct et immédiat sur nos croyances perceptives qu'une telle entreprise requiert. L'absence apparente de caractère normatif de l'épistémologie fiabiliste, de la justification *prima facie* des croyances perceptives en particulier, fut contestée. Nous avons en effet soutenu que ce que notre nature nous incline à croire ne s'oppose pas au normatif et que la responsabilité épistémique ne suppose pas forcément une entreprise d'examen et de contrôle préalable des croyances perceptives afin de voir si celles-ci se conforment ou non à certaines normes épistémiques. Certes, comme nous l'avons souligné, nous ne pouvons pas fournir un argument non circulaire en faveur de la fiabilité des sens même si repose sur elle la garantie de nos croyances perceptives. Nous pouvons néanmoins être responsables des croyances perceptives car les expériences perceptives ne nous fournissent pas des raisons intrinsèques de croire. Si la justification (garantie) des croyances perceptives fournie en première instance par les expériences perceptives peut être défaite si le monde n'est pas tel que nous en faisons l'expérience (défaiseur externe), elle peut aussi l'être si nous croyons sans prendre en compte d'autres données (par exemple le témoignage d'autrui) lorsque celles-ci nous fournissent pourtant de bonnes raisons de ne pas croire ce qui nous semble être perceptivement le cas. S'il y a peut être ici des conditions normatives à la justification des croyances perceptives (l'absence de bonnes raisons de ne pas croire nos sens), voire des conditions internalistes en un sens très faible (ne pas croire qu'il y a de bonnes raisons de ne pas croire ce que nos sens nous présentent), il reste vrai selon nous que nous n'avons pas à croire que les conditions mentionnées sont remplies pour

être justifié en première instance à croire p lorsqu'il nous semble perceptivement que p . En effet, comme nous l'avons suggéré, la justification *prima facie* des croyances perceptives repose en dernière instance sur la confiance que nous avons en nos sens. Le sceptique ne sera certainement pas satisfait de cette réponse. Après tout, c'est précisément la confiance naturelle que nous accordons à nos sens qu'il cherche à remettre en cause ! Néanmoins, pour faire cela, le sceptique lui-même doit faire « œuvre de foi » et présupposer la fiabilité de la faculté grâce à laquelle il croit pouvoir remettre en cause la confiance que nous accordons à nos sens, à savoir celle de sa raison. Dans ce cercle épistémique, il n'est pas si évident que cela que ce soit celui qui a foi en ses sens qui soit le plus mal loti ...

Comme on l'a vu, le fait que les expériences perceptives soient des *présentations de la réalité* fournit au sujet qui a ces expériences une *supériorité épistémique* par rapport à celui dont les expériences ne sont pas des cas de perception de la réalité (illusions, hallucinations). Selon la thèse que nous avons appelé « disjonctivisme épistémologique », celui dont les expériences sont des cas de perception est en position d'avoir des croyances justifiées (qu'il croit ou non être dans cette situation épistémique). A l'inverse, dans les cas illusoires ou hallucinatoires, le sujet ne possède au mieux que des raisons *apparentes* de croire, et partant la situation épistémique dans laquelle il se trouve est alors bien moins bonne que celle dans laquelle il se trouverait s'il avait des expériences authentiquement perceptives. Cette supériorité épistémique conférée par la perception (véridique) de notre environnement a été aussi défendue au sujet de la connaissance perceptive. Nous avons examiné et rejeté les réponses au défi sceptique qui s'appuient sur l'idée d'*alternatives pertinentes pour la connaissance* ou sur l'idée d'une variation de l'évaluation épistémique des affirmations de connaissance selon le *contexte* dans lequel celles-ci sont faites. A l'inverse, nous avons proposé et défendu l'idée suivante : dans les cas de perception, nous sommes en position d'acquérir un *savoir* perceptif à propos du monde et nous sommes même en position de savoir que les hypothèses invoquées par le sceptique sont fausses (Cf. Argument anti-sceptique néo-mooréen). Néanmoins, nous avons aussi suggéré que cette stratégie anti-sceptique ne saurait suffire. Après tout, lorsque le sceptique affirme que la perception des choses ne nous permet pas de savoir quoi que ce soit, qu'est-ce qui nous *incline* naturellement à penser qu'il se trompe ? Qu'est-ce qui nous incline à *maintenir* contre le sceptique que nous savons certaines choses grâce à la perception ? Selon nous, c'est précisément le caractère *extra-ordinaire* des doutes et des scénarios sceptiques qui nous

incline à résister à la conclusion sceptique que la perception n'est pas une source de connaissance. Nous avons en effet vu que les doutes sceptiques fonctionnaient très différemment des doutes ordinaires susceptibles de remettre en cause nos affirmations de connaissance (Cf. stratégie pragmatiste face au défi sceptique). Partant, lorsque le sceptique affirme que nous ne savons rien en percevant le monde car nous n'avons pas éliminé la possibilité d'être dans un scénario sceptique, une attitude naturelle pour nous consiste non pas à accepter la conclusion sceptique, mais à considérer que cette conclusion ne peut pas être vraie, et que partant il doit y avoir quelque qui ne va pas dans le raisonnement du sceptique. Comme l'a souligné Moore, nous sommes alors enclins à conserver l'idée que la perception nous met en position de savoir certaines choses à propos du monde, voire nous sommes tentés d'affirmer contre le sceptique que nous savons que nous ne sommes pas dans un de ces scénarios qu'il décrit.

L'enjeu majeur de notre travail fut justement de montrer en quoi adopter une telle réaction face au scepticisme est légitime. Les doutes et les perplexités liées à la possibilité de connaître perceptivement le monde proviennent en effet, en grande partie, d'une conception internaliste éronée des expériences perceptives. Selon cette conception, les expériences perceptives sont des états internes du sujet dont on peut sérieusement douter qu'ils nous permettent de connaître quoi que ce soit. En contestant une telle conception de la perception et en proposant une *(re-)conception naïve des expériences perceptives* comme autant de manières d'être essentiellement en relation avec le monde qui nous entoure (disjonctivisme métaphysique), notre travail aura montré, nous l'espérons, qu'il est possible d'échapper aux angoisses sceptiques. En effet, une fois abandonnée la conception internaliste de la perception, on comprend aisément que nos croyances perceptives puissent être légitimes d'un point de vue épistémique et qu'elles puissent constituer des connaissances lorsque le monde nous fait, pour ainsi dire, une faveur, *i.e.* lorsqu'il est bien tel qu'on croit qu'il est.

BIBLIOGRAPHIE

La date figurant entre parenthèses après le nom de l'auteur correspond à l'année de première publication de l'ouvrage ou de l'article cité.

A

- **Andler, D.** (dir.) (2004) *Introduction aux sciences cognitives*. Paris : Folio essais.

- **Allix, L.** (2004) *Perception et réalité. Essai sur la nature du visible*. Paris : CNRS Editions.

- **Alston, W. P.** (1957) « Is a sense-datum language necessary? », *Philosophy of Science*, Vol. 24, N°1, pp. 41-45.
- Alston, W. P. (1976) « Two Types of Foundationalism », *The Journal of Philosophy*, Vol. 73, pp. 165-185.
- Alston, W. P. (1986) « Epistemic Circularity », *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 47, N°1, pp. 1-30.
- Alston, W. P. (1988) « The Deontological Conception of epistemic Justification », *Philosophical Perspectives*, Vol. 2, *Epistemology*, pp. 257-299.
- Alston, W. P. (1990) « Externalist Theories of Perception », *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 42, N° 3, pp. 73-97.
- Alston, W. P. (1991) *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. New-York: Cornell University Press.
- Alston, W. P. (1993), « Epistemic Desiderata », *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 53, N°3, pp. 527-551.
- Alston, W. P. (1996) *A Realist Conception of Truth*. New-York: Cornell University Press.
- Alston, W. P. (1999) « Back to the Theory of Appearing », *Philosophical Perspectives*, Vol. 33, N°13, p. 181-203.
- Alston, W. P. (2005) *Beyond « Justification »*. London: Cornell University Press.

- **Anscombe, G.E.M.** (1964) « Substance », in G. E. M. Anscombe, *The collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe*, Volume 2, *Metaphysics and the Philosophy of Mind*. Oxford: Blackwell, 1981, pp. 37-43.

- Anscombe, G.E.M. (1965) « The Intentionality of sensation: a Grammatical Feature », in R. J. Butler (ed.), *Analytical Philosophy*, Second Series. Oxford: Blackwell, pp. 158-180. Repris in G. E. M. Anscombe, *The collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe*, Volume 2, *Metaphysics and the Philosophy of Mind*. Oxford: Blackwell, 1981, pp. 3-20.
- Anscombe, G.E.M. (1975) « The First Person », in G. E. M. Anscombe, *The collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe*, Volume 2, *Metaphysics and the Philosophy of Mind*. Oxford: Blackwell, 1981, pp. 21-36.

- **Aristote** (IVe av. J-C) *Ethique à Nicomaque*. Traduction fr. par J. Tricot, Paris, Vrin, 1997.
- Aristote (366 av., J-C) *De Anima*. Traduction fr. par R. Bodéüs, Paris, Garnier-Flammarion, 1993.

- **Armstrong, D. M.** (1961) *Perception and the Physical World*. London: Routledge and Kegan Paul Limited.
- Armstrong, D. M. (1962) *Bodily Sensations*. London: Routledge and K. Paul.
- Armstrong, D. M. (1968) *A Materialist Theory of the Mind*. London: Routledge.
- Armstrong, D. M. (1973) *Belief, Truth and Knowledge*. London: Cambridge University Press.
- Armstrong, D. M. (1987) « Smart and the Secondary Qualities », in P. Pettit, R. Sylvan and J. Norman (eds.) *Metaphysics and Morality : Essays in Honour of J.J.C. Smart*. Repris in A. Byrne and D. Hilbert (eds) *Readings on Color*, Vol. 1. Massachusetts: MIT., 1997, pp. 33-46.
- Armstrong, D. M. (2002) « Truth and Truth-Makers », in R. Schantz (ed.) *What is Truth?*, Berlin: Walter de Gruyter. Traduction fr. par S. Dunand et J-M Monnoyer in J-M Monnoyer (ed.) *La structure du monde. Objets, propriétés, états de choses. Renouveau de la métaphysique dans l'école australienne de philosophie*. Paris : Vrin, 2004, pp. 101-114.

- **Austin, J-L.** (1946) « Others Minds », *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume*, Vol. 20, pp. 148-187. Traduction fr. par L. Aubert et A-L Hacker in *Ecrits philosophiques*, Paris, Editions du Seuil, 1994, pp. 45-91.
- **Austin, J-L.** (1962) *Sense and Sensibilia*. Oxford: Oxford University Press. Traduction fr. par P. Gochet, Paris, Collin, 1971.

- **Ayer, A. J.** (1936) *Language, Truth and Logic*. New-York: Dover Publications, 1946.
- Ayer, A. J. (1946-47) « Phenomenalism », *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 47, pp. 163-196.
- Ayer, A. J. (1956) *The Problem of Knowledge*. London: Macmillan. Reprinted 1965, New York: St Martin's Press.
- Ayer, A. J. (1967) « Has Austin Refuted the sense-datum theory ? », *Synthèse*, Vol. 17, pp. 117-140.

B

- **Bachelard, G.** (1934) *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*. Paris : Vrin, 1967.
- Bachelard, G. (1940) *La philosophie du non : Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*. Paris : P.U.F.
- **Backer, L. R.** (2008) « Eliminativism and the Argument From Science », *Mind and Language*, Vol. 8, N°2, pp. 180-188.
- Backer, L. R. (2008) « A Metaphysics of Ordinary Things and Why We Need it », *Philosophy*, Vol. 83, pp. 5-24.
- **Baehr, J. S.** (2004) « Virtue Epistemology », disponible en ligne : <http://www.iep.utm.edu/virtueep/>
- Baehr, J. S. (2009) « Evidentialism, vice, and virtue », *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 78, N° 3, pp. 545-567.
- **Baldwin, T.** (1992) « The Projective Theory of Sensory Content », in Crane, T. (ed.) *The Contents of Experience. Essays on Perception*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 177-195.
- **Barnes, W. H. F.** (1944-45) « The Myth of Sense-Data », *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 45, pp. 89-117. Repris in R. J. Swartz (ed.) *Perceiving, Sensing and Knowing*. Berkeley: University of California Press, 1965, pp. 138-167.

- **Beaux Arts Magazine** (2011) *De Stijl et Mondrian*. Numéro hors-série, janvier 2011.
- **Bergmann, M.** (2006) *Justification without awareness*. Oxford: Clarendon Press.
- Bergmann, M. (2008) « Reidian Externalism » in V. F. Hendricks and D. Pritchard (ed.) *New Waves in Epistemology*. Palgrave: Macmillan, pp. 52-74.
- **Berkeley, G.** (1710) *Principes de la connaissance humaine*. Paris : GF, 1991.
- Berkeley, G. (1713) *Trois dialogues entre Hylas et Philonous*. Paris : GF, 1998.
- **Bermudez, J.** (2000) « Naturalized Sense-data », *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 61, N°2, pp. 353-374.
- **Bernecker, S. and Dretske F. I.** (eds) (2000) *Knowledge. Readings in contemporary epistemology*. Oxford : Oxford University Press.
- **Block, N.** (1996) « Mental Paint and Mental Latex », *Philosophical Issues*, Vol. 7, pp. 19-49.
- **Block, N. and Güzeldere, F. O.** (eds.) (1997) *The Nature of Consciousness. Philosophical Debates*. MIT Press, 1997.
- **Boghossian, P. A. and Velleman, J. D.** (1989) « Colour as a Secondary Quality », *Mind*, Vol. 98, N°389, pp. 81-103.
- Boghossian, P. A. and Velleman, J. D. (1991) « Physicalist Theories of Color », *Philosophical Review*, Vol. 100, N°100, pp. 67-106.
- **Bonjour, L.** (1980) « Externalist theories of empirical knowledge » in T. Uehling and H.K. Weststein (eds.), *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. 5, pp. 53-73. Traduction fr. in J. Dutant et P. Engel (eds.), *Philosophie de la connaissance*. Paris, Vrin, 2005, pp. 221-258.
- Bonjour, L. (1985), *The Structure of Empirical Knowledge*. London: Harvard University Press.

- **Bouveresse, J.** (1976) « Savoir, croire et agir » in *Savoir, faire, espérer : les limites de la raison*, hommage à Mgr. van Camp », Publication des facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, vol. I, p. 19-41. Repris in *Essais III. Wittgenstein et les sortilèges du langage*. Marseille : Agone (« Banc d'essais »), 2003.
- Bouveresse, J. (1987) *Le mythe de l'intériorité*. Paris : Editions de Minuit.
- Bouveresse, J. (1995-2004) *Langage, perception et réalité* (2 tomes). Nîmes : éditions J. Chambon.
- Bouveresse, J. (2003) « Y a-t-il une « logique des couleurs » ? » in J. Bouveresse et J-J Rosat (dir.), *Philosophies de la perception*, éd. O. Jacob, Paris, 2003.

- **Bowsma, O. K.** (1942) « Moore's Theory of Sense-data », in P. A. Schillp (ed.) *The Philosophy of G.E Moore*. Evanston (Illinois): Northwestern University Press, pp. 203-221.

- **Brady, M. and Pritchard, D.** (ed.) (2003) *Moral and Epistemic Virtues*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd and Metaphilosophy LCC.

- **Brain, R. W.** (1946) « The Neurological Approach to the Problem of Perception ». *Philosophy*, Vol. 21, N°79, pp. 133-146.
- Brain, R. W. (1951) *Mind, Perception and Science*. Oxford: Blackwell Scientific Publications Ltd.
- Brain, R. W. (1960) « Space and sense-data », *British Journal for the philosophy of Science*, Vol. 11, pp. 177-191.

- **Brentano, F.** (1924-1928) *Psychologie von Empirischem Standpunkt, 3 Volumes.*. Leipzig, Felix Meiner Verlag. Traduction fr. par M. de Gandillac, Paris, Aubier-Montaigne, 1944.

- **Brewer, B.** (1999) *Perception and Reason*, Oxford: Clarendon Press.
- Brewer, B. (2008) « How to account for Illusion », in A. Haddock & F. Macpherson (eds.), *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge*. Oxford University Press, 2008, pp. 168-181.

- **Broackes, J.** (1992) « The Autonomy of Colour » in D. Charles and K. Lennon (eds.) *Reduction, Explanation and Realism*. Oxford, Oxford University Press, pp. 421-465.
- **Broad, C. D.** (1923) « The Theory of Sensa ». Extrait du chapitre VIII de *Scientific Thought* (London, Routledge and K. Paul Ltd, 1923) in R. J. Swartz (ed.) *Perceiving, Sensing and Knowing*. Berkeley: University of California Press, 1965, pp. 85-129.
- Broad, C. D. (1925) *The Mind and its Place in Nature*. London: Routledge and K. Paul Ltd.
- Broad, C. D. (1952) « Some Elementary Reflexions on Sense-Perception ». *Philosophy*, Vol. 27, N°100, pp. 3-17. Repris in R. J. Swartz (ed.) *Perceiving, Sensing and Knowing*. Berkeley: University of California Press, 1965, pp. 31-48.
- **Brown, J.** (2004) *Anti-Individualism and Knowledge*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology.
- **Burge, T.** (1979) « Individualism and the Mental » in *Midwest Studies in Philosophy IV*, Vol. 4, N°1, pp. 73-122.
- Burge, T. (1993) « Content Preservation », *The Philosophical Review*, Vol. 102, N°4, 457-488.
- **Byrne, A.** (2001) « Intentionalism Defended », *The Philosophical Review*, Vol. 110, N° 2, pp. 199-240.
- **Byrne, A. and Logue, H.** (2008) « Either/Or », in A. Haddock and F. Macpherson (eds.) *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge*. Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 57-92.
- **Byrne, A. and Hilbert, D.** (eds) (1997) *Readings on Color*, Vol. 1. Massachusetts: MIT.
- Byrne, A. and Hilbert, D. (2004) « Hardin, Tye, and Color Physicalism », *The Journal of Philosophy*, Vol. 101, N°1, pp. 37-43.
- Byrne, A. and Hilbert, D. (2007) « Color Primitivism », *Erkenntnis*, Vol. 66, pp. 73- 105.
- Byrne, A. and Hilbert, D. (2007) « Perception and Causation », *The Journal of Philosophy*, Vol. 92, No. 6, pp. 323-329.

C

- **Campbell, J.** (1994) « A Simple View of Color » in John J. Haldane & C. Wright (eds.), *Reality: Representation and Projection*. Oxford: Clarendon Press, pp. 257-69.
- Campbell, J. (2002) *Reference and Consciousness*. Oxford: Clarendon Press.

- **Carnap, R.** (1932) « Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache », *Erkenntnis*, Vol. II, pp. 219-241. Traduction fr. par A. Soulez in A. Soulez (dir.) *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*. Paris : P.U.F., 1985, pp. 155-179.
- Carnap, R. (1928) *Der logische Aufbau der Welt*, Berlin: Weltkreis. Réédition (avec une nouvelle préface), 1961, Hambourg, Felix Meiner. Traduction fr. par T. Rivain. Paris : Vrin, 2002.

- **Casati, R. et Dokic, J.** (1994) *La philosophie du son*. Nîmes : éditions J. Chambon.

- **Cavell, S.** (1979) *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*. Oxford : Oxford University Press. Traduction fr. par S. Laugier et N. Balso, Paris, Editions du Seuil, 1996.

- **Cayla, F.** (1991) *Routes et déroutés de l'intentionnalité. La correspondance R. Chisholm-W. Sellars*. Combas : Editions de l'éclat.

- **Chalmers, D. J.** (ed.) *Philosophy of Mind. Classical and contemporary readings*. Oxford: Oxford University Press.

- **Chalmers, D. J., Manley, D. and Wasserman, R.** (eds) (2009) *Metametaphysics. New Essays on the Foundation of Ontology*. Oxford: Oxford University Press.

- **Charles, D. and Lennon, K.** (ed.) (1992) *Reduction, Explanation and Realism*. Oxford : Oxford University Press. Reprinted 1999.

- **Child, W.** (1992) « Vision and Experience: The Causal theory and the Disjunctive Conception », *The Philosophical Quarterly*, Vol. 42, No. 168. pp. 297-316.
- Child, W. (1994) *Causality, Interpretation and the Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Child, W. (1994*) « Vision and Causation : Reply to Hyman », *The Philosophical Quarterly*, Vol. 44, No. 176, pp. 361-369.

- **Chisholm, R. M.** (1942) « The Problem of the Speckled Hen », *Mind*, Vol. 51, N°204, pp. 368-373.
- Chisholm, R. M. (1957) *Perceiving. A Philosophical Study*. Ithaca: Cornell University Press.
- Chisholm, R. M. (1977) *Theory of Knowledge*. 2^e édition, Prentice Hall.
- Chisholm, R. M. (1981) « A version of foundationalism », *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. 5, University of Minnesota. Traduction fr. partielle in J. Dutant et P. Engel (eds.), *Philosophie de la connaissance*. Paris, Vrin, 2005, pp. 71-110.

- **Churchland, P. M.** (1984) « Subjective Qualia from a Materialist Point of View », *Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, Vol. II, pp. 773-790.

- **Churchland, P. S.** (1986) *Neurophilosophy. Toward a Unified Science of the Mind*. Traduction fr. sous la direction de M. Siksou. Paris : PUF, 1999.

- **Clark, A.** (1993) *Sensory Qualities*. Oxford: Oxford University Press.
- Clark, A. (1996) « True Theories, False Colors », *Philosophy of Science*, Vol. 63, *Supplement, Proceedings of the 1996 Biennial Meetings of the Philosophy of Science Association*, pp. 143-150.
- Clark, A. (2000) *A Theory of Sentience*. Oxford: Oxford University Press.
- Clark, A. (2004) « Feature placing and proto-objects », *Philosophical Psychology*, Vol. 17, N°4, pp. 451-477.

- **Clark, R.** (1978) « Considerations For A Logic For Naïve Realism », in P.K. Machamer and R.G Turnbull (eds.) *Studies in Perception. Interrelations in the History of Philosophy and Science*. Columbus: Ohio, p. 523-556.
- Clark, R. (1987) « Objects of Consciousness : The Non-Relationnal Theory of sensing ».

Philosophical Perspectives, Vol. 1, *Metaphysics*, pp. 481-500.

- **Clarke, D.** (2000) « The Possibility of Acceptance » in P. Engel (ed.) « *Believing and Accepting* ». Dordrecht: Kluwer Academic publishers, 2000, pp. 31-53.
- **Clementz, F.** (1996) « Propriétés morales et qualités secondes » in P. Livet (ed.) *L'éthique à la croisée des savoirs*. Vrin : Paris, pp. 297-335.
- Clementz, F. (2003) « Le concept de propriété phénoménale » in J. Bouveresse et J.-J. Rosat (dir.), *Philosophies de la perception. Phénoménologie, grammaire et sciences cognitives*. Paris : Editions O. Jacob, 2003, p. 133-156.
- **Clifford, W. K.** (1901) *Lectures and Essays*, New-York: Macmillan in E. Stump and M.J. Murray (ed.), *Philosophy of Religion: The Big Questions*. Oxford: Blackwell, pp. 268-273.
- **Coady, C. A. J.** (1974) « The Senses of Martiens », *The Philosophical Review*, Vol. 83, N°1, pp. 107-125.
- **Cohen, J.** (2004) « Color Properties and Color Ascriptions: A Relationalist Manifesto », *The Philosophical Review*, Vol. 113, N°4, pp. 451-506.
- Cohen, J. (2009) *The Red and the Real : An Essay on Color Ontology*. Oxford : Oxford University Press.
- **Cohen, S.** (1999) *Contextualism, Skepticism, and the Structure of Reasons*, *Noûs*, Vol. 33, *Supplement*, 13, pp. 57- 89.
- **Conee, E. and Feldman, R.** (1998) « The Generality Problem for Reliabilism », *Philosophical Studies*, Vol. 89, N°1, pp. 1-29. Repris in E. Conee and R. Feldman, *Evidentialism*. Oxford: Clarendon Press, 2004, pp. 135-159.
- Conee, E. and Feldman, R. (2004) *Evidentialism*. Oxford: Clarendon Press.
- **Cory, D.** (1948) « Are Sense-Data 'In' the Brain? », *The Journal of Philosophy*, Vol. 45, N°20, pp. 533-548.

- **Cosmides, L. and Tooby, J.** (1995) *Foreword to S. Baron-Cohen, Mindblindness*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

- **Craig, E.** (1989) « Nozick and the Sceptic: The Thumbnail Version », *Analysis*, Vol. 49, N°4, pp. 161-162.

- **Crane, T.** (ed.) (1992) *The Contents of Experience. Essays on Perception*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crane, T. (1995) « The Problem of Perception » disponible en ligne : <http://plato.stanford.edu/entries/perception-problem/>
- Crane, T. (2001) *Elements of Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Crane, T. (2006) « Is There a Perceptual Relation? » in T. S. Gendler and J. Hawthorne (eds) *Perceptual Experience*. Oxford: Clarendon Press, 2006, pp. 126-146.

- **Cumpa, J. and Tegtmeier, E.** (eds) (2009) *Phenomenological Realism Versus Scientific Realism. Reinhardt Grossmann - David M. Armstrong Metaphysical Correspondance*. Heusenstamm: Ontos Verlag.

D

- **Dancy, J.** (1995) « Arguments from Illusion », *The Philosophical Quarterly*, N°45, pp. 421-438.
- Dancy, J. (ed.) (1988) *Perceptual Knowledge*. Oxford: Oxford University Press.

- **Davidson, D.** (1986) « A Coherence Theory of Truth and Knowledge » in E. LePore (ed.) *Truth And Interpretation, Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Oxford: Basil Blackwell, pp. 307-19.

- **Davies, M.** (1992) « Perceptual Content and Local Supervenience », *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 92, pp. 21-45.

- **De Anna, G.** (2002) « The Simple View of Colours and the Reference of Perceptual Terms », *Philosophy*, Vol. 77, N°299, pp. 87-108.
- **Dedrick, D.** (1996) « Can Colour Be Reduced to Anything? », *Philosophy of Science*, Vol. 63, Supplement. *Proceedings of the 1996 Biennial Meetings of the Philosophy of Science Association*, part I: Contributed Papers, pp. 134-142.
- **Delorme, A. et Flückiger, M.** (2003) *Perception et réalité. Une introduction à la psychologie des perceptions*. Bruxelles : Editions de Boeck.
- **Dennett, D.** (1987) *The Intentional Stance*. Cambridge: MIT Press. Traduction fr. par P. Engel, Paris, Gallimard, 1990.
- **Dennett, D.** (1991) *Consciousness Explained*. Little, Brown and Company. Traduction fr. par P. Engel, Paris, Editions O. Jacob, 1993.
- **Dennett, D.** (1994) « Dretske's Blindspot », *Philosophical Topics*, Vol. 22, n°1 et 2, pp. 511-517.
- **Dennett, D.** (2003) « Explaining the "Magic" of Consciousness », *Journal of Cultural and Evolutionary Psychology*, Vol. 1, pp. 7-19
- **DePaul, M. and Zagzebski L.** (ed.) (2003) *Intellectual Virtue. Perspectives from Ethics and Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.
- **Derose, K.** (1995) « Solving the Skeptical Problem », *The Philosophical Review*, Vol. 104, N°1, pp. 1-52.
- **Descartes, R.** (1641) *Méditations Métaphysiques* in R. Descartes, *Œuvres et Lettres*. Paris : Editions Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1953.
- **Descombes, V.** (1983) *Grammaire d'objets en tous genres*. Paris : éd. de Minuit.
- **Descombes, V.** (2000) « Latences de la métaphysique », in *Un siècle de philosophie 1900-2000*. Paris : Gallimard, pp. 11-52.
- **Descombes, V.** (2010) « Le marteau, Le mallet et le clou », *Revue de Métaphysique et de Morale*, N°4, pp. 495-519.

- **Dokic, J.** (2000) « Le cercle bipolaire. Intentionnalité et contenu perceptif » in P. Livet (ed.) *De la perception à l'action. Contenus perceptifs et perception de l'action*. Paris : Vrin, 2000, pp. 83-118.
- Dokic, J. (2001a) *L'esprit en mouvement*. California : CLSI Publication.
- Dokic, J. (2001b) « Perception visuelle et kinesthésie » in J-P Cometti et K. Mulligan (éd.) *La philosophie autrichienne de Bolzano à Musil. Histoire et actualité*. Paris : Vrin, 2001, p. 189-207.
- Dokic, J. (2004) *Qu'est-ce que la perception ?* Paris : Vrin.
- Dokic, J. (2007) « La neutralité métaphysique de la perception », in Garcia, E. et Nef, F. (dir.) *Métaphysique contemporaine. Propriétés, mondes possibles et personnes*. Paris : Vrin, pp. 343-365.

- **Dretske, F. I.** (1969) *Seeing and Knowing*, London, Routledge and K. Paul Ltd.
- Dretske, F. I. (1970) « Epistemic Operators », *The Journal of Philosophy*, Vol. 67, N°24, pp. 1007-1023.
- Dretske, F. I. (1971a) « Conclusive Reasons », *Australian Journal of Philosophy*, Vol. 49. Repris in S. Bernecker and F. I. Dretske (eds) *Knowledge. Readings in contemporary epistemology*. Oxford : Oxford University Press, 2000, pp. 42-62.
- Dretske, F. I. (1971b) « Perception from an Epistemological Point of View », *The Journal of Philosophy*, Vol. 68, N°19, pp. 584-591.
- Dretske, F. I. (1981) « The Pragmatic Dimension of Knowledge », *Philosophical studies*, Vol. 40, pp. 362-378. Repris in F. I. Dretske, *Perception, Knowledge and Belief*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 48-63.
- Dretske, F. I. (1994) « Difference That Make No Difference », *Philosophical Topics*, Vol. 22, pp. 41-57. Repris in F. I. Dretske, *Perception, Knowledge and Belief*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 138-157.
- Dretske, F. I. (1995) *Naturalizing the Mind*. Cambridge: M.I.T. Press.
- Dretske, F. I. (1999) *Knowledge and the Flow of Information*. California: CSLI Publications.
- Dretske, F. I. (2000a) *Perception, Knowledge and Belief*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Dretske, F. I. (2000b) « Entitlement: Epistemic Rights without Epistemic Duties », *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 60, N° 3, pp. 591-606.

- **Ducasse, C. J.** (1942) « Moore's The Refutation of idealism ». In P. A. Schilpp (1942) *The Philosophy of G. E. Moore*. New York: Tudor Publishing Company, pp. 223-251.
- **Dummett, M.** (1979) « Common Sense and Physics » in G. F. McDonald (ed) (1979) *Perception and Identity. Essays Presented to Ayer with Replies to them*. Repris in M. Dummett, *The seas of language*. Oxford: Oxford University Press, 1993, pp. 376-410.
- Dummett, M. (1991) *Les origines de la philosophie analytique*. Paris : Gallimard.
- Dummett, M. (1993) *The seas of language*. Oxford, Oxford University Press.

E

- **Ebersole, F. B.** (1965) « How Philosophers See Stars? », *Mind*, Vol. 74, N°296, pp. 509-529.
- **Ebner, M.** (2007) *Color Constancy*. Chichester: John Wiley & Sons Ltd.
- **Engel, P.** (1989) *La norme du vrai. Philosophie de la logique*. Paris : Gallimard.
- Engel, P. (1996) *Philosophie et psychologie*. Paris: Gallimard.
- Engel, P. (2000a) « Philosophie de la connaissance » in P. Engel (dir.) *Précis de philosophie analytique*. Paris : PUF.
- Engel, P. (ed.) (2000b) « *Believing and Accepting* », Dordrecht: Kluwer Academic publishers, pp. 1-30.
- Engel, P. (2001) « La volonté de croire et les impératifs de la raison : Sur l'éthique de la croyance », *Revista da Faculdade de Letras, Universidade do Porto*, II, vol 18, Porto, pp. 165-176.
- Engel, P. (2005) « Faut-il croire ce qu'on nous dit ? », *Philosophie, Le témoignage. Perspectives analytiques, bibliques et ontologiques*, N°88, pp. 58-71.
- Engel, P. (2007a) *Va savoir !*. Paris : Hermann Editeurs.
- Engel, P. (2007b) « Belief and normativity », *Disputatio*, Vol. 2, N°23, pp. 179-203.
- **Evans, G.** (1982) *The Varieties of Reference*. Oxford: Blackwell.
- Evans, G. (1980) « Things without the Mind : A Commentary upon Chapter two of

Strawson's Individuals » in Van Straaten (ed.) *Philosophical Subjects: Essays Presented to P. F. Strawson*. Oxford: Clarendon Press, pp. 76-116.

F

- **Firth, R.** (1949) « Sense-Data and the Percept Theory » (en deux parties), *Mind*, Vol. 58, pp. 434-465 et Vol. 59, pp. 35-56. Repris in R. J. Swartz (ed.) *Perceiving, Sensing and Knowing*. Berkeley: University of California Press, 1965, pp. 204-270.
- **Fish, W.** (2008) « Disjunctivism, Indistinguishability, and the Nature of Hallucination », in A. Haddock and F. Macpherson (eds.) *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge*, Oxford University Press, pp. 144-167.
- Fish, W. (2009) *Perception, Hallucination, and Illusion*. Oxford: Oxford University Press.
- **Fodor, J. And Pylyshyn Z.** (1981) « How Direct Is Visual Perception ? Some Reflections On Gibson's "Ecological Approach" », *Cognition*, Vol. 9, p.139-196.
- **Føllesdal, D.** (1982) « Brentano and Husserl on Intentional Objects and Perception » in H. L. (ed.) *Dreyfus, Husserl, Intentionality and Cognitive Science*. Cambridge, Mass. MIT Press, 1982.
- **Foster, J.** (1991) *The Immaterial Self: A Defense of a Cartesian Dualist Conception of the Mind*. London: Routledge.
- Foster, J. (2000) *The Nature of Perception*. Oxford: Oxford University Press.
- Foster, J. (2008) *A World for Us. The Case for Phenomenalistic Idealism*. Oxford: Oxford University Press.
- **Frege, G.** (1892) « Über Sinn und Bedeutung », *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, NF 100, pp. 25-50. Traduction fr. par C. Imbert, Paris: Seuil, 1971, pp. 102-126.
- **Fumerton, R.** (1988) « The Internalism/Externalism Controversy », *Philosophical Perspectives*, Vol. 2, pp. 443-459.

- Fumerton, R. (1995) *Metaepistemology and Skepticism*. Lanham, Ma. : Rowman and Littlefield. Extrait dans E. Sosa and J. Kim (ed.) *Epistemology: An Anthology*. Oxford: Blackwell, 2000, pp. 401-412.
- Fumerton, R. (2000/2005) « Foundationalist Theories of Epistemic Justification », (Version 2001 révisée), in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: <http://plato.stanford.edu/entries/justep-foundational/>
- Fumerton, R. (2006) *Epistemology*. Oxford: Blackwell.

G

- **Gallilé** (1623) *Il Saggiatore*. Traduction fr. par C. Chauviré, *Annales littéraires de l'Université de Besançon*, n° 234, Paris, Les Belles Lettres, 1979.
- **Gallina, J-M** (2006) *Les représentations mentales*. Paris : Dunod.
- **Garcia, E. et Nef, F.** (dir.) (2007) *Métaphysique contemporaine. Propriétés, mondes possibles et personnes*. Paris : Vrin.
- **Gettier, E.** (1963) « Is Justified True Belief Knowledge? », *Analysis*, Vol. 23, pp. 121–123. Traduction fr. in J. Dutant et P. Engel (eds.), *Philosophie de la connaissance*, Paris, Vrin, pp. 43-46.
- **Gibson, J. J.** (1986) *The Ecological Approach to Visual Perception*. New-York : Psychology Press.
- **Goldberg, S. C.** (2007) *Anti-Individualism. Mind and Language, Knowledge and Justification*. Cambridge: Cambridge University Press.
- **Goldman, A. H.** (1976) « Appearing as Irreducible in Perception », *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 37, N°2, pp. 147-164.
- **Goldman, A. I.** (1976) « Discrimination and Perceptual Knowledge », *The Journal of*
475

- Philosophy*, Vol. 73, pp. 771–791.
- Goldman, A. I. (1979) « What is Justified Belief? » in E. Sosa and J. Kim (eds.) *Epistemology: An Anthology*, Massachusetts: Blackwell Publishers, 2000. Trad. fr. in J. Dutant et P. Engel (eds.) *Philosophie de la connaissance*, Paris, Vrin, 2005, pp. 187-220.
 - Goldman, A. I. (1986) *Epistemology and Cognition*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
 - Goldman, A. I. (1988) « Strong and Weak Justification », *Philosophical Perspectives*, Vol. 2, pp. 51-69.
 - Goldman, A. I. (1999a) *Knowledge in a Social World*. Oxford: Oxford University Press.
 - Goldman, A. I. (1999b) « Internalism Exposed », *The Journal of Philosophy*, Vol. 96, N°6, pp. 271-293.

 - **Goodman, N.** (1941) *A Study of Qualities*. Dissertation Harvard University. Traduction fr. par P. Livet, P. Minh et N. Murzili coordonnée par J-B Rauzy, Paris, Vrin, 2004.
 - Goodman, N. (1968) *Languages of Art : An Approach to a Theory of Symbols*. Indianapolis: Bobbs-Merrill. Traduction fr. par J. Morizot, Editions J. Chambon, 1990.
 - Goodman, N. (1978) *Ways of Worldmaking*. Indianapolis: Hackett. Traduction fr. par M-D. Popelard, Gallimard, 2006.

 - **Graff, D.** (2001) « Phenomenal Continua and the Sorites », *Mind*, Vol. 110, pp. 905-935.

 - **Greco, J.** (1999) « Agent Reliabilism », *Noûs*, Vol. 33, N°13, *Supplement: Philosophical Perspectives*, pp. 273-296.
 - Greco, J. (2000) *Putting Sceptics in Their Place. The nature of skeptical arguments and their role in philosophical inquiry*. Cambridge: Cambridge University Press.
 - Greco, J. (2003a) « Virtue and Luck, Epistemic and Otherwise » in M. Brady and D. Pritchard *Moral and Epistemic Virtues*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd and Metaphilosophy LCC, pp. 258-270.
 - Greco, J. (2003b) « Knowledge as Credit for True Belief » in M. DePaul and L. Zagzebski (ed.) (2003), *Intellectual Virtue. Perspectives from Ethics and Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, pp. 111-134.
 - Greco, J. (ed.) (2004) *Ernest Sosa and His Critics*. Oxford: Blackwell.
 - Greco, J. (1999/2004) « Virtue Epistemology », (Version 1999 révisée), in *Stanford*

Encyclopedia of Philosophy : <http://plato.stanford.edu/entries/epistemology-virtue/>

- Greco, J. (2006) « Virtue, Luck and the Pyrrhonian Problematic », *Philosophical Studies*, Vol. 130, pp. 9-34.
- **Greco J. and Sosa, E.** (ed.) (1999) *The Blackwell Guide to Epistemology*, Oxford: Blackwell Publishers Ltd.
- **Grice, H. P.** (1961) « The Causal Theory of Perception », *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 35, Supplement, pp. 121-152 in J. Dancy (ed.) *Perceptual Knowledge*. Oxford: Oxford University Press, 1988, pp. 66-78.
- Grice, H. P. (1962) « Some Remarks about the Senses » in R. J. Butler (ed.), *Analytic Philosophy*. Oxford: Basic Blackwell, pp. 15-153. Repris in A. Noë and E. Thompson (ed.) *Vision and Mind. Selected Readings in the Philosophy of Perception*. MIT, 2002, pp. 35-54.

H

- **Haack, S.** (1997) « The Ethics of Belief Reconsidered » in Lewis Edwin Hahn (ed.) *The Philosophy of Roderick M. Chisholm, The Library of Living Philosophers*, Vol. 25, Chicago, La Salle: Open Court. Version française in J. P. Cometti et C. Tiercelin (dir.) *Cent ans de philosophie américaine : Colloque de Cerisy 24 juin – 1^{er} juillet 1995*. Pau : Publications de l'Université de Pau, 2003, pp. 85-108.
- Haack, S. (1999) « A Foundherentism Theory of Empirical Justification » in L. Poujman (ed.) *The Theory of Knowledge: Classical and Contemporary Readings*, Belmont, CA: Wadsworth, 1999, pp. 283-93. Repris in E. Sosa and J. Kim (ed.) *Epistemology: An Anthology*. Oxford: Blackwell, 2000, pp. 226-236.
- **Hacker, P. M. S.** (1987) *Appearance and Reality. A Philosophical Investigation into Perception and Perceptual Qualities*. Oxford: Blackwell.
- **Haddock A. and Macpherson F.** (eds.) (2008) *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge*. Oxford: Oxford University Press.
- **Hamlyn, D. W.** (1961) *Sensation and Perception*. New-York: Routledge and K. Paul.

- **Hamou, P.** (2002) *Voir et connaître à l'âge classique*. Paris : P.U.F.

- **Hardin, C. L.** (1988) *Colors for Philosophers: Unweaving the Rainbow*. Indianapolis: Hackett.
- Hardin, C. L. (1997) « Reinverting the spectrum » in A. Byrne and D. Hilbert (eds), *Readings on Color*, Vol. 1, Massachusetts, MIT Press, 1997, pp. 286-301.
- Hardin, C. L. (2003) « A Spectral Reflectance Doth Not a Color Make », *The Journal of Philosophy*, Vol. 100, N°4, pp. 191-202.

- **Harman, G.** (1990) « The Intrinsic Quality of Experience », in N. Block, O. Flanagan, and G. Güzeldere (eds.), *The Nature of Consciousness. Philosophical Debates*. Massachusetts: MIT Press, 1997, pp. 663-675.
- Harman, G. (1997) « Explaining Objective Color in Terms of Subjective Reactions » in H. A. Byrne and D. Hilbert (eds), *Readings on Color*, Vol. 1, Massachusetts, MIT Press, 1997, pp. 247-261.

- **Hatfield, G.** (2009) *Perception and Cognition. Essays in the philosophy of psychology*. Oxford: Oxford University Press.

- **Heil, J.** (1983) « Believing What One Ought », *The Journal of Philosophy*, Vol. 80, N°11, pp. 752-765.
- Heil, J. (1984) « Doxastic Incontinence », *Mind*, New Series, Vol. 93, N°369, pp. 56-70.
- Heil, J. (2003) *From an Ontological Point of View*. New-York: Oxford University Press. Traduction fr. par D. Berlioz et F. Loth, Paris, Ithaque, 2011.

- **Hellie, B.** (2004) « Inexpressible Truths and the Allure of the Knowledge Argument » in P. Ludlow and co. (eds) *There's something about Mary. Essays on Phenomenal Consciousness and F. Jackson's Knowledge Argument*, Cambridge, MIT Press, 2004, pp. 333-364.

- **Hempel, C. G.** (1965) « Empiricist Criteria of Cognitive Significance : Problems and Changes ». Traduction fr. par P. Jacob in *De Vienne à Cambridge. L'héritage du positivisme*

logique de 1950 à nos jours, Paris, Gallimard, 1980, pp. 61-86.

- **Henson, R. G.** (1967) « Ordinary Language, Common Sense, and the Time-Lap Argument ». *Mind*, New Series, Vol. 76, N°301, pp. 21-33.
- **Helmholtz, H. (von)** (1855) « Über das Sehen des Menschen », in *Vorträge und Reden von Hermann von Helmholtz*, Vol. 1, Braunschweig: F. Vieweg und Sohn, 1903, pp. 85-117. Traduction fr. par C. Bouriau et A. Métraux in *Philosophia Scientiae*, Vol. 14, Cahier 1, 2000, pp 13-35.
- Helmholtz, H. (von) (1867) *Handbuch der Physiologischen Optik*. Leipzig: Leopold Voss. Traduction fr. par E. Javal et N. Th Klein, 2 Volumes, Paris, V. Masson et Fils. Réédition par J. Babay, 1989.
- **Hilbert, D. R.** (1987) *Color and Color Perception: A Study in Anthropocentric Realism*. Stanford: CSLI.
- **Hinton, J. M.** (1967a) « Visual experiences », *Mind*, Vol. 76, N°302, pp. 217-227.
- Hinton, J. M. (1967b) « Experiences », *The Philosophical Quarterly*, Vol. 17, N°66, pp. 1-13.
- Hinton, J. M. (1967c) « Perception and Identification », *The Philosophical Review*, Vol. 76, No. 4, pp. 421-435.
- Hinton, J. M. (1973) *Experiences. An inquiry into some ambiguities*. Oxford: Clarendon Press.
- Hinton, J. M. (1980) « Phenomenological Specimenism », *Analysis*, Vol. 40, N°1, pp. 37-41.
- **Hirst, R. J.** (1959) *The Problems of Perception*. London: G. Allen and Unwin Ltd.
- Hirst, R. J. (1978) « Science and Anti-science in the Philosophy of Perception » in P. K. Machamer and R. G. Turnbull (eds.) *Studies in Perception. Interrelations in the History of Philosophy and Science*. Columbus: Ohio, 1978, pp. 377-401.
- **Ho, C. and Spence, C.** (2008) *The Multisensory Driver: Implications for Ergonomic Car Interface Design*. Burlington: Ashgate Publishing.

- **Horgan, T.** (1984) « Jackson on Physical Information and Qualia », *Philosophical Quarterly*, Vol. 34, pp.147-52. Repris in P. Ludlow and co. (eds) *There's something about Mary. Essays on Phenomenal Consciousness and F. Jackson's Knowledge Argument*, Cambridge, MIT Press, 2004, pp. 301-308.

- **Horwich, P.** (1990) *Truth*. Oxford: Blackwell.

- **Hume, D.** (1739) *A Treatise of Human Nature*. Traduction fr. par P. Baranger et P. Saltel, Paris, Flammarion, 1995.
- Hume, D. (1742) *Essays Moral, Political and Literary*, 2 volumes, édités par T. H. Green et T. H. Grose, 1964. Traduction fr. par R. Bouveresse, Paris, GF, 2000.
- Hume, D. (1748) *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Traduction fr. par A. Leroy revue par M. Beyssade, Paris, GF Flammarion, 2006.

- **Huemer, M.** (2001), *Skepticism and the Veil of Perception*. Oxford: Rowman and Littlefield Publishers.

- **Husserl, E.** (1907) *Die Idee der Phänomenologie*. Traduction fr. par A. Lowit, Paris, P.U.F., 1970.
- Husserl, E. (1913) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I. Traduction fr. par P. Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950.
- Husserl, E. (1929) *Cartesiansche Meditationen und Pariser Vorträge*. Traduction fr. par E. Levinas, Paris, Vrin, 1996.
- Husserl, E. (1900-1901) *Logische Untersuchungen*. Traduction fr. par H. Elie, 4 tomes, Paris, P.U.F., 1961.

- **Hyman, J.** (1992) « The Causal Theory of Perception », *The Philosophical Quarterly*, Vol. 42, N°168, pp. 277-296.
- Hyman, J. (1993) « Vision, Causation and Occlusion », *The Philosophical Quarterly*, Vol. 43, N°171, pp. 210-214.

I

- **Ingarden, R.** (1918-1969) *Husserl, la controverse Idéalisme-Réalisme (1918-1969)*. Textes traduits en français par P. Limido-Heulo, Paris, Vrin, 2001.

J

- **Jackson, F.** (1975) « On the Adverbial Analysis of visual experience », *Metaphilosophy*, Vol. 6, N°2, pp. 127–135.
- Jackson, F. (1976) « The Existence of Mental Objets » in J. Dancy (ed.), *Perceptual Knowledge*. Oxford University Press, 1988, p. 113-126.
- Jackson, F. (1977) *Perception. A Representative Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jackson, F. (1982), « Epiphenomenal Qualia », *Philosophical Quarterly*, Vol. 32, pp. 127-36.
- Jackson, F. (1986), « What Mary Didn't Know », *The Journal of Philosophy*, 83, pp. 291-295.
- Jackson, F. (1996) « The Primary Quality View of Color », *Philosophical Perspectives*, N°10, pp. 199-219.
- Jackson, F. (1997) *From Metaphysics to Ethics: A Defense of Conceptual Analysis*. Oxford: Oxford University Press.
- Jackson, F. (1998) « Postscript on Qualia » in *Mind, Method and Conditionals*. London: Routledge. Repris dans P. Ludlow and co. (eds) *There's something about Mary. Essays on Phenomenal Consciousness and. F. Jackson's Knowledge Argument*. Cambridge: MIT Press, 2004, pp. 417-420.
- Jackson, F. (2004) « Mind and Illusion » in P. Ludlow and co. (eds) *There's something about Mary. Essays on Phenomenal Consciousness and. F. Jackson's Knowledge Argument*. Cambridge: MIT Press, 2004, pp. 421-442.

- **Jackson, F. and Pargetter, R.** (1987) « An Objectivist's Guide to Subjectivism about Colour », *Revue internationale de philosophie*, N°160, pp. 127-141.
- **Joad, C. E. M.** (1933) *Guide to Modern Thought*. London: Faber. Edition revue et augmentée, Kessinger Publishing, 2005.
- **Johnston, M.** (1992) « How to Speak of the Colours », *Philosophical Studies*, Vol. 68, pp. 221-263.
- Johnston, M. (2004) « The Obscure Object of Hallucination » *Philosophical Studies*, Vol. 120, pp. 113-183.
- Johnston, M. (2006) « Better than Mere Knowledge? The Function of Sensory Awareness », in T. S. Gendler and J. Hawthorne (eds) *Perceptual Experience*. Oxford: Clarendon Press, 2006, pp. 260-290.

K

- **Kandinsky, V.** (1912) *Du spirituel dans l'art et dans la peinture en particulier*. Traduction fr. Pierre Volboudt. Paris: Denoël/Gonthier, 1969.
- **Kant, E.** (1781/1787) *Critique de la raison pure*. Traduction fr. par A. Renaut, Paris : GF, 2001.
- Kant, E. (1790) *Critique de la faculté de juger*. Traduction fr. par A. Philonenko, Paris : Vrin, 2000.
- **Kelley, D.** (1980) « The Specificity of Perception », *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 40, N°3, pp. 401-405.
- Kelley, D. (1986) *The Evidence of the Senses. A Realist Theory of Perception*. Baton Rouge : Louisiana State University Press.
- **Kenny, A.** (1989) *The Metaphysics of Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Kenny, A. (1993) *Aquinas on Mind*. London: Routledge.
- **Kim, J.** (1977) « Perception and Reference without Causality », *The Journal of Philosophy*, 482

Vol. 74, N°10, pp. 606-620.

- Kim, J. (1998) *Mind in a Physical World, An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation*. Cambridge, MIT Press. Traduction fr. par F. Athané et E. Guinet, Paris, Editions Syllepse, 2006.
- Kim, J. (2005a) *Trois essais sur l'émergence*. Traduction fr. par M. Mulcey, Paris, Editions d'Ithaque, 2006.
- Kim, J. (2005b) *Physicalism, or Something Near Enough*. Princeton: Princeton University Press.
- Kim, J. (2006) *Philosophy of Mind*. Westview Press. Traduction fr. par D. Michel-Pajus, M. Mulcey et C. Théret, Paris, Editions d'Ithaque, 2008.

- **Kistler, M.** (2005) « La rationalité et la causalité dans le réalisme interne de Putnam », *Philosophie*, N°85, pp. 62-92.

- **Kornblith, H.** (1980) « Beyond Foundationalism and Coherence Theory », *The Journal of Philosophy*, Vol. 77, N°10, pp. 597-612.
- Kornblith, H. (1983) « Justified Belief and Responsible Action », *The Philosophical Review*, Vol. 92, N° 1, pp. 33-48.

- **Kosslyn, S.M.** (1994) *Image and Brain: The Resolution of the Imagery Debate*. Cambridge, MA: MIT Press.

- **Kripke, S.** (1972/1980) *Naming and Necessity*. Harvard University Press. Traduction fr. par P. Jacob et F. Récanati. Paris : Editions de Minuit, 1982.

- **Kuhn, T. S.** (1962) *The Structure of Scientific Revolutions*. Essai revu en 1970. Chicago: The University of Chicago Press. Traduction fr. par L. Meyer, édition augmentée d'une postface, Paris, Champs-Flammarion, 2008.

L

- **Langsam, H.** (2000) « Why Colours Look Like Dispositions ? », *The Philosophical Quarterly*, Vol. 50, N°198, pp. 68-75.

- **Lehrer, K.** (1990) *Theory of Knowledge*, Boulder: Westview Press.

- **Leibniz, G. W.** (1705) *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Paris : Garnier-Flammarion, 1990.
- Leibniz, G. W. (1710) *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du Mal*. Paris : Garnier-Flammarion, 1969.

- **Lewis, D.** (1980) « Veridical Hallucination and Prosthetic Vision », *Australian Journal of Philosophy*, 58/3, pp. 239-249 in Dancy
- Lewis, D. (1988), « What Experience Teaches » in *Proceedings of the Russellian Society*. Sydney: University of Sydney. Repris dans P. Ludlow and co. (eds) *There's something about Mary. Essays on Phenomenal Consciousness and F. Jackson's Knowledge Argument*, Cambridge, MIT Press, 2004, pp. 77-103.
- Lewis, D. (1996) « Elusive Knowledge », *Australasian Journal of Philosophy*, Vol. 74, pp. 549-567. Traduction fr. in J. Dutant et P. Engel (ed.), *Philosophie de la connaissance. Croyances, connaissance justification*, Paris, Vrin, 2005, pp. 353-390.

- **Lihoreau, F.** (2005) *Scepticisme, contextualisme, et clôture épistémique. La connaissance en contexte*. Thèse de doctorat sous la direction de F. Nef (non publiée).

- **Locke, D.** (1967) *Perception and our Knowledge of the External World*, Londres, Allen and Unwin Ltd.

- **Locke, J.** (1610) *An Essay on Human Understanding*. Traduction fr. par J-M. Vienne, 2 Vol, Paris, Vrin, 2003.

- **Lowe, E. J.** (1981) « Indirect perception and Sense-data », *Philosophical Quarterly* , Vol. 31, N° 125, pp. 330-342.
- Lowe, E. J. (1995) *Locke. On Human Understanding*. London: Routledge.
- Lowe, E. J. (1998) *The Possibility of Metaphysics: Substance, Identity, and Time*. Oxford: Oxford University Press.
- Lowe, E. J. (2002) *A Survey of Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press.

- Lowe, E. J. (2008) « Against Disjunctivism », in A. Haddock and F. Macpherson, *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge*. Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 95-111.
- **Ludlow, P. and co.** (eds) (2004) *There's something about Mary. Essays on Phenomenal Consciousness and F. Jackson's Knowledge Argument*. Cambridge: MIT Press.
- **Lyons, J. C. (2008)** « Evidence, Experience, and Externalism », *Australasian Journal of Philosophy*, Vol. 86, N°3, pp. 461-479.

M

- **Mach, E.** (1897) *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*. Traduction anglaise par C.M. Williams, Chicago, Open Court, 1914.
- **Mackie, J. L.** (1976) *Problems from Locke*. Oxford: Clarendon Press.
- Mackie, J. L (1977) *Ethics: Inventing Right and Wrong*. New-York : Penguin.
- **Malebranche, N.** (1674) *De la recherche de la vérité*. Livres I-III. Traduction fr. par J-C Bardout, Vrin, 2006.
- **Markie, P.** (2005) « The mystery of direct perceptual justification », *Philosophical Studies*, 126, pp. 347-373.
- Markie, P. (2006) « Epistemically Appropriate Perceptual Belief », *Noûs*, Vol. 40, N°1, pp. 118-142.
- **Marr, D.** (1982) *Vision. A Computational Investigation into the Human Representation and Processing of Visual Information*. San Francisco: W. H. Freeman and Compagny.
- **Martin, M. G. F.** (1998) « Setting Things before the Mind » in A. O'Hear (ed.), *Current Issues in Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 157-179.
- Martin, M. G. F. (2001) *Reviewed Work: Perception and Reason by Bill Brewer, Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 63, N°2, pp. 441-448.

- Martin, M. G. F. (2002a) « Particular Thoughts and Singular Thought », in A. O'Hear (ed.), *Logic, Thought, and Language*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 173-214.
- Martin, M. G. F. (2002b) « The Transparency of Experience », *Mind and Language*, Vol. 17, N°4, pp. 376-425.
- Martin, M. G. F. (2004) « The Limits of Self-Awareness », *Philosophical Studies*, N° 120, p. 37-89.
- Martin, M. G. F. (2006) « On Being Alienated », in Gendler and Hawthorne [2006], pp.354-410.
- Martin, M. G. F. (2009) « The Reality of Appearances », in A. Byrne and H. Logue (eds.) *Disjunctivism. Contemporary Readings*, Cambridge, MIT Press, pp. 91-115.

- **Matthen, M.** (1988) « Biological Functions and Perceptual Content », *Journal of Philosophy*, Vol. LXXXV, N° 1, 5-27.
- Matthen, M. (2005) *Seeing, Doing and Knowing: A Philosophical Theory of Sense Perception*. Oxford: Oxford University Press.
- Matthen, M. (2010) « Color Experience: A Semantic Theory », in J. Cohen and M. Matthen (eds.) *Color Ontology and Color Science*. MIT Press, 2010.

- **Maund, J. B.** (1995) *Colours: Their Nature and Representation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Maund, J. B. (1997) « Color », disponible en ligne sur le site de la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* : <http://plato.stanford.edu/entries/color/>
- Maund, J. B. (2003) *Perception*. Chesham: Acumen.
- Maund, J. B. (2006) « The Illusory Theory of Colours: An Anti-Realist Theory », *Dialectica*, Vol. 60, N°3, pp. 245-268.
- Maund, J. B. (2011) « Color Eliminativism » in L. Nolan (ed.) *Primary and Secondary Qualities The Historical and Ongoing Debate*. Oxford: Oxford University Press, 2011, pp. 362-385.

- **McDowell, J.** (1982) « Criteria, Defeasibility and Knowledge », *Proceedings of the British Academy*, Vol. 68, pp. 455-79. Repris in J. McDowell, *Meaning, Knowledge and Reality*, Vol. 2, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998, pp. 369-394.
- McDowell, J. (1985) « Values and Secondary Qualities » in T. Honderich (ed.), *Morality*

- and Objectivity*, London, Routledge and Kegan Paul, 1985, p. 110-126. Traduction fr. par A. Ogien sous le titre « Valeurs et qualités secondes » in R. Ogien, *Le réalisme moral*. Paris: P.U.F, 1999, p. 247-271.
- McDowell, J. (1986) « Singular Thought and the Extent of Inner Space », in P. Pettit and J. McDowell (eds.), *Subject, Thought and Context*. Oxford: Clarendon Press, pp. 137-68.
 - McDowell, J. (1994) *Mind and World*, Harvard: Harvard University Press.
 - McDowell, J. (1995) « Knowledge and the Internal », *Philosophy and Phenomenological Research* 55, pp. 877-893. Reprinted in J. McDowell, *Meaning, Knowledge, and Reality*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1998, pp. 394-413.
 - McDowell, J. (1998) *Meaning, Knowledge, and Reality*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
 - McDowell, J. (2008) « The Disjunctive Conception of Experience as Material for a Transcendental Argument » in A. Haddock and F. Macpherson, *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge*, Oxford University Press, 2008, pp. 376-389.
 - **McFarland, D. and Miller, A.** (1998) « Jackson on Colour as Primary Quality », *Analysis*, Vol. 58, n° 2, pp. 76-85.
 - **McGinn, C.** (1983) *The Subjective View: Secondary Qualities and Indexical Thoughts*. Oxford: Oxford University Press.
 - McGinn, C. (1989) « Can We Solve the Mind-Body Problem? », *Mind*, N°98, pp. 349-66. Reprinted in D. J. Chalmers (ed.) *Philosophy of Mind. Classical and contemporary readings*. Oxford: Oxford University Press, 2002, pp. 394-405.
 - McGinn, C. (1996) « Another Look at Color », *The Journal of Philosophy*, Vol. 93, N°11, pp. 537-553.
 - **McGinn, M.** (1991). « Westphal on the Physical Basis of Colour Incompatibility », *Analysis*, Vol. 51, N°4, pp. 218-22.
 - **McLaughlin, B.** (2003) « The Place of Color in Nature », in R. Mausfield and D. Heyer (eds.), *Color Perception: From Light to Object*. New-York, Oxford University Press, pp. 475-502.

- **Merleau-Ponty, M.** (1945) *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1947) *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, *Bulletin de la Société française de Philosophie*, Tome XLI, pp. 119-153. Réédition Editions Verdier, 1996.
- Merleau-Ponty, M. (1959-1960) *Le Visible et l'invisible*. Paris : Gallimard, 1964.
- **Mill, J. S.** (1865) *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*. Extrait in R. J. Hirst (ed.), *Perception and the External World*. New York: The Macmillan Company, 1965, p. 274-282.
- **Millar, A.** (1996) « The Idea of Experience », *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 96, pp. 75-90.
- Millar, A. (2008) « Perceptual-Recognitional Abilities and Perceptual Knowledge », in A. Haddock and F. Macpherson (eds.), *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge*. Oxford University Press, 2008, pp. 330-347.
- **Mizrahi, V.** (2002) *Une nouvelle théorie objectiviste des couleurs*. Thèse de doctorat, Université de Genève.
- **Monnoyer, J-M.** (ed.) (2004) *La structure du monde. Objets, propriétés, états de choses. Renouveau de la métaphysique dans l'école australienne de philosophie*. Paris : Vrin.
- **Moore, G. E.** (1903) « The Refutation of Idealism », *Mind*, Vol. 12, pp. 176-193. Traduction fr. in F. Armengaud, *G. E. Moore et la genèse de la philosophie analytique*. Paris : Klincksieck, 1985, pp. 65-86.
- Moore, G. E. (1918-1919) « Some Jugments of Perception ». *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 19, pp. 1-29.
- Moore, G. E. (1925) « A Defense of Common Sense », in J. H. Muirhead (ed.) *Contemporary British Philosophy*, London: Allen and Unwin, pp. 193-223. Repris dans Moore, *Philosophical Papers*, London, Allen and Unwin, 1959, pp. 32-59. Traduction fr. in F. Armengaud, *G. E. Moore et la genèse de la philosophie analytique*. Paris : Klincksieck, 1985, pp. 135-160.
- Moore, G. E. (1939) « Proof of an External World », *Proceedings of the British Academy*,

- Vol. XXV. Traduction fr. in F. Armengaud, *G. E. Moore et la genèse de la philosophie analytique*. Paris : Klincksieck, 1985, pp. 174-195.
- Moore, G. E. (1942) « A Reply to my Critics » in P. A. Schilpp (ed.) *The Philosophy of G.E Moore*. Evanston (Illinois): Northwestern University Press, pp. 535-677.
 - Moore, G. E. (1953) *Some Main Problems of Philosophy*. London: G. Allen and Unwin Ltd.
 - **Mulligan, K. ; Simons, P. and Smith, B.** (1984) « Truth-Makers », *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 44, pp. 210-255.
 - **Mundle, C. W. K.** (1959-1960) « Common Sense versus Mr Hirst's Theory of Perception », *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 60, pp. 61-78
 - Mundle, C. W. K. (1971) *Perception: Facts and Theories*. Oxford: Oxford University Press.
 - **Myers, G. E.** (1957) « Perception and the Time-lag Argument », *Analysis*, Vol. 17, N° 5, pp. 97-102.

N

- **Nagel, T.** (1974) « What is *it Like* to Be a Bat? », *The Philosophical Review*, Vol. 83, N°4, pp. 435-50. Traduction fr. in D. R. Hofstadter and M. C. Dennett (eds.), *Vues de l'esprit : fantaisies et réflexions sur l'être et l'âme*, Paris, InterÉditions, 1987, pp. 391-407.
- Nagel, T. (1965) « Physicalism », *The Philosophical Review*, Vol. 74, No. 3, pp. 339-356.
- Nagel, T. (1986) *The View from Nowhere*. Oxford, Oxford University Press. Traduction fr. par S. Kronlund, Combas, Editions de l'éclat, 1993.
- **Nef, F.** (2004) *Qu'est-ce que la métaphysique ?* Paris: Gallimard.
- Nef, F. (2006) *Les propriétés des choses. Expérience et logique*. Paris : Vrin.
- **Nelkin, N.** (1990) « Categorising the Senses », *Mind and Language*, Vol. 5, No. 2, pp. 149-164.
- **Nemirow, L.** (1990) « Physicalism and the Cognitive Role of Acquaintance » in W. Lycan (ed.) *Mind and Cognition*. Oxford: Blackwell, pp. 490-499.

- **Neta, R.** (2008) « In Defense of Disjunctivism » in A. Haddock and F. Macpherson (eds.), *Disjunctivism : Perception, Action, Knowledge*. Oxford University Press, 2008, pp. 311-329.
- **Nida-Rümelin, J.** (2007) « Grasping Phenomenal Properties » in T. Alter and S. Walter (eds.), *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge. New Essays on Consciousness and Physicalism*. Oxford, Oxford University Press, pp. 255-272.
- **Noé, A.** (2002) « On What We See », *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol. 83, pp. 57-80.
- Noé, A. (2004) *Action in perception*. Cambridge: M.I.T
- **Nozick, R.** (1981) *Philosophical Explanations*. Cambridge, MA. : Harvard University Press. Extrait in S. Bernecker and F. I. and Dretske (eds.), *Knowledge. Readings in contemporary epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2000, pp. 347-365.

O

- **Ogien, R.** (dir.) (1999) *Le réalisme moral*. Paris : P. U. F.
- **Oppenheim, P. and Putnam, H.** (1958) « The Unity of Science as a Working Hypothesis », in H. Feigl and co. (eds), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol. II, Minneapolis, The University of Minnesota Press. Traduction fr. par P. Jacob in P. Jacob (ed.), *De Vienne à Cambridge. L'héritage du positivisme logique de 1950 à nos jours*. Paris: Gallimard, 1980, pp. 337-377.
- **O'Regan, J. K. and Noe, A.** (2001) « A sensorimotor account of vision and visual consciousness », *Behavioral and Brain Sciences*, Vol. 24, N°5, pp. 939-973; discussion pp. 973-1031.
- **O'Shaughnessy, B.** (2003) *Consciousness and the World*. Oxford : Oxford University Press.

P

- **Pacherie, E.** (1993) *Naturaliser l'intentionnalité. Essai de philosophie de la psychologie*. Paris : P.U.F.
- **Palmer, S. E.** (1999) *Vision Science: Photons to Phenomenology*. Cambridge, MA: MIT Press.
- **Pastore, N.** (1978) « Helmholtz on the Projection or transfer of Sensation » in P. K. Machamer and R. G. Turnbull (eds.), *Studies in Perception. Interrelations in the History of Philosophy and Science*. Columbus: Ohio State University Press, pp. 355-376.
- **Pautz, A.** (2006) « Color Eliminativism ». Version non publiée. Disponible en ligne: <https://webpace.utexas.edu/arp424/www/eliminativism.pdf>
- **Peacocke, C.** (1983) *Sense and Content. Experience, Thought, and their Relations*. Oxford, Clarendon Press.
- Peacocke, C. (1984) « Colour Concepts and Colour Experience », *Synthèse*, Vol. 58, N°3, pp. 365-382. Repris in A. Byrne and D. Hilbert (eds), *Readings on Color*, Vol. 1, Massachusetts, MIT., 1997, pp. 51-66.
- Peacocke, C. (1992) *A Study of Concepts*. Cambridge : M.I.T.
- Peacocke, C. (2004) *The Realm of Reason*. Oxford: Oxford University Press.
- Peacocke, C. (2008) « Sensational properties: Theses to Accept and theses to Rejet ». *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 62, N°243, pp. 7-24.
- **Pears, D. F.** (1976) « The Causal Theory of Perception », *Synthèse*, Vol. 33, pp. 25-40.
- **Peirce, C. S.** (1868a) « Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man », *Journal of Speculative Philosophy*, Vol. 2, pp. 103-114. Traduction fr. par C. Tiercelin et P. Thibaut in C. S. Peirce, *Pragmatisme et Pragmaticisme. Œuvres philosophiques*. Vol. 1, Paris, Editions du Cerf, 2002, pp. 15-35.
- Peirce, C. S. (1868b) « Some Consequences of four incapacities », *Journal of Speculative Philosophy*, Vol. 2, pp. 140-157. Traduction fr. par C. Tiercelin et P. Thibaut in C. S. Peirce

Pragmatisme et Pragmaticisme. Œuvres philosophiques. Vol. 1, Paris, Editions du Cerf, 2002, pp. 37-72.

- **Penfield W. and Perot P.** (1963) « The Brain's Record of Auditory and Visual Experience : A Final Summary and Discussion », *Brain*, n°86, pp. 595-696.

- **Pitcher, G.** (1970) « Pain Perception », *The Philosophical Review*, Vol. 79, pp. 368-393.
- Pitcher, G. (1971) *A Theory of Perception*. Princeton: Princeton University Press.

- **Plantinga, A.** (1993) *Warrant and proper Function*. Oxford: Oxford University Press.

- **Pollock, J. L.** (1971) « Perceptual Knowledge », *The Philosophical Review*, Vol. 80, N°3, pp. 287-319.
- Pollock, J. L. (1974) *Knowledge and Justification*. Princeton: Princeton University Press.
- Pollock, J. L. (1986) *Contemporary Theories of Knowledge*. Totowa: Rowman and Littlefield Publishers.

- **Popper, K. R. (Sir)** (1935) *Logik der Forschung*. Vienne: Julius Springer. Traduction fr. du chapitre 1 par C. Bonnet in S. Laugier et P. Wagner (dir.), *Philosophie des sciences. Théories, expériences et méthodes*. Textes réunis par S. Laugier et P. Wagner, Paris, Vrin, 2004, pp. 237-266.
- Popper, K. R. (Sir) (1956) « The Demarcation between Science and Metaphysics », in P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Rudolf Carnap*. Vol. III, Open Court : La Salle, 1964, pp. 183-226. Traduction fr. par P. Jacob in *De Vienne à Cambridge. L'héritage du positivisme logique de 1950 à nos jours*, Paris, Gallimard, 1980, pp. 61-86. Cet article de Popper écrit en 1955 fut diffusé sous forme de copie à partir de juin 1956.
- Popper, K. R. (Sir) (1963) *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. London: Routledge and Kegan Paul. Traduction fr. de l'introduction par M-I et Marc B. de Launay, *Des sources de la connaissance et de l'ignorance*, Paris, Payot, 1985.

- **Pouivet, R.** (1995) « Survenances », *Critique*, n°575, pp. 227-249.
- Pouivet, R. (1997) *Après Wittgenstein, Saint Thomas*. Paris : P.U.F.
- Pouivet, R. (1999) *L'ontologie de l'oeuvre d'art. Une introduction*. Nîmes : Editions J.

Chambon.

- Pouivet, R. (2003) *Qu'est-ce que croire ?* Paris: Vrin.
- Pouivet, R. (2005) « L'épistémologie du témoignage et les vertus », in *Philosophie, Le témoignage. Perspectives analytiques, bibliques et ontologiques*, N°88, pp.11-27.
- Pouivet, R. (2006) *Le Réalisme esthétique*. Paris: P.U.F.
- Pouivet, R. (2008a) « De la connaissance en général et des vertus épistémiques en particulier », *Critique*, N° 731, pp. 322-333.
- Pouivet, R. (2008b) *Philosophie contemporaine*. Paris: P.U.F.
- Pouivet, R. (2009) « Epistemic Circles, Common Sense, and Epistemic Virtues », in D. Lukasiewicz and R. Pouivet (ed.), *Scientific Knowledge and Common Knowledge*. Bydgoszcz : Epigram Publishing House and Kazimierz Wielki University Press, pp.15-24.

- **Price, H. H.** (1932) *Perception*. London: Methuen. Second edition revised. Wesport: Greenwood Press, 1981.

- **Prichard, H. A.** (1950) *Knowledge and Perception. Essays and Lectures*. Oxford: Clarendon Press.

- **Pritchard, D.** (2002) « Recent work on radical skepticism », *American Philosophical Quarterly*, vol. 39, N°3, pp. 215-257.
- Pritchard, D. (2003) « Virtue Epistemology and Epistemic Luck », in M. Brady and D. Pritchard (ed.) *Moral and Epistemic Virtues*, Oxford: Blackwell Publishing Ltd and Metaphilosophy LCC, 2003, pp. 210-234.

- **Proust, J.** (dir.) (1997) *Perception et intermodalité. Approches actuelles de la question de Molyneux*. Paris: P.U.F.

- **Putnam, H.** (1973) « Philosophy and our mental life », in *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers*, Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, pp. 291-303.
- Putnam, H. (1975) « The Meaning of 'meaning' », in *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers*, Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, pp. 215-271.
- Putnam, H. (1981) *Reason, Truth, and History*. Cambridge: Cambridge University Press.

Traduction fr. par A. Gerschenfeld, Paris, Éditions de minuit, 1984.

- Putnam, H. (1994) « Sense, nonsense, and the Senses: An Inquiry into the Powers of the Human Mind (*Dewey Lectures*) », *Journal of Philosophy*, Vol. 91, N°9, pp. 445-517.
- Putnam, H. (1999) *The Threefold Cord : mind, body, and world*. New York: Columbia University Press.
- **Pryor, J.** (2000) « The Skeptic and the Dogmatist », *Noûs*, Vol. 34, N°4, pp. 517-549.
- Pryor, J. (2004) « What's Wrong with Moore's Argument? », *Philosophical Issues*, Vol. 14, N° 1, pp. 349-378.
- **Pylyshyn, Z. W.** (2002) « Mental Imagery: In search of a theory ». *Behavioral and Brain Sciences*, Vol. 25, N°2, pp. 157–182.
- Pylyshyn, Z. W. (2003) *Seeing and Visualizing: It's Not what You Think*. Cambridge: M.I.T. Press.

Q

- **Quine, W. V.** (1969) « Epistemology naturalized » in *Ontological Relativity and Other Essays*. New York : Colombia University Press. Traduction fr. in *Relativité de l'ontologie et quelques autres essais*, Paris, Aubier-Montaigne, 1977, pp. 83-105.

R

- **Rebuschi, M.** (2011) « Le cogito sans engagement », *Igitur-Arguments philosophiques*, Vol. 3, N°2, pp. 1-25.
- **Recanati, F.** (2008) *Philosophie du langage (et de l'esprit)*. Paris : Gallimard.
- Recanati, F. (2010) « Le soi implicite », *Revue de Métaphysique et de Morale*, N°4, pp. 475-494.
- **Reid, T.** (1764) *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997.

- Reid, T. (1785) *Essays on the Intellectual Powers of Man*. In *The Works of Thomas Reid*, éd. Samuel Ethebidge, Charlestown, Vol. III (4 volumes), 1815. Traduction fr. par Th. Jouffroy *Œuvres complètes de Thomas Reid*, Tome IV, A. Sautelet et Cie, Libraire and A. Mesnier, Libraire, Paris, 1828.
- Reid, T. (1764/1785) *Œuvres complètes de Thomas Reid*, Traduction fr. par Th. Jouffroy, A. Sautelet et Cie, Libraire and A. Mesnier, Libraire, Paris, 1828.

- **Roberts, C. R. and Wood, W. J.** (2007) *Intellectual Virtues. An Essay in Regulative Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.

- **Robinson, H.** (1994) *Perception*. London: Routledge.

- **Rock, I.** (1984) *Perception*. Traduction fr. par D. Mestre, De Boeck and Larcier, 2001.
- Rock, I. (ed.) (1996) *Indirect Perception*. Cambridge: MIT Press.

- **Rorty, R.** (1979) *Philosophy and The Mirror of Nature*, New Jersey: Princeton University Press. Traduction fr. par T. Marchaise, Paris, Editions du seuil, 1990.

- **Roxbee Cox, J. W.** (1970) « Distinguishing the Senses », *Mind, New Series*, Vol. 79, N°316, pp. 530-550.

- **Russell, B.** (1912) *The Problems of Philosophy*, London: Oxford University Press. Traduction fr. par F. Rivenc, Paris, Payot, 1989.
- Russell, B. (1914) *Our Knowledge of the External World*, Chicago: The Open Court Publishing Company. Traduction fr. par P. Devaux, Paris, Payot, 2002.
- Russell, B. (1914*) « The Relation of Sense-data to Physics », *Scientia*, Vol. 16, pp. 1-27.
- Russell, B. (1921) *The Analysis of Mind*. London: George Allen and Unwin. Traduction fr. par M. Lefebvre, Paris, Payot and Rivages, 2006.
- Russell, B. (1927) *An Outline of Philosophy*. London: George Allen and Unwin Ltd.
- Russell, B. (1940) *An Inquiry into Meaning and Truth*. London: Allen and Unwin.
- Russell, B. (1944) « A Reply to My Critics » in P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of B. Russell*. Third Edition, 1951, New York: Tudor Publishing Compagny, pp. 679-741.
- Russell, B. (1948) *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, London: George Allen and

Unwin. Traduction fr. par N. Lavand, Paris, Vrin, 2002.

- **Ryle, G.** (1949) *The Concept of Mind*. London: Hutchinson Publ. Traduction fr. par S. Stern-Gillet, Paris, Payot et Rivages, 2005.
- Ryle, G. (1954) *Dilemmas*. Cambridge: Syndicate of the University of Cambridge Press.
- Ryle, G. (1956) « Sensation », *Contemporary British Philosophy*, edited by H. D. Lewis. Repris in G. Ryle, *Collected Papers*, Volume 2 : Collected Essays 1929-1968. London: Routledge, pp. 349-362.

S

- **Sacks, O.** (2007) *Musicophilia, Tales of Music and the Brain*. New-York: Alfred A. Knopf Editions. Traduction fr. par C. Cler, Editions du Seuil, Paris, 2009.
- **Sankey, H.** (2000) « What is scientific realism ? », *Divinatio*, Vol. 12, pp. 103-120.
- **Schiffer, S.** (1996) « Contextualist Solutions to Scepticism », *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, Vol. 96, pp. 317-333.
- **Schrödinger, E.** (1958) *Mind and Matter*. Cambridge: Cambridge University Press. Traduction fr. par M. Bitbol, Paris, Seuil, 1990.
- **Searle, J.** (1983) *Intentionality*. Cambridge: Cambridge University Press. Traduction fr. par C. Pichevin, Paris, Editions de Minuit, 1985.
- Searle, J. (1995) *The Construction of Social Reality*. New-York: Editions Free Press. Traduction fr. par C. Tiercelin, Paris, Gallimard, 1998.
- Searle, J. (1992) *The Rediscovery of the Mind*. MIT Press. Traduction fr. par C. Tiercelin, Paris, Gallimard, 1995.
- **Siegel, S.** (2008) « The Epistemic Conception of Hallucination » in A. Haddock and F. Macpherson (eds.) *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge*. Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 205-224.

- **Sellars, W.** (1956) « The Myth of the Given: Three Lectures on Empiricism and the Philosophy of Mind » in H. Feigl and M. Scriven (ed.) *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol. 1, *The Foundations of Science and the Concepts of Psychoanalysis*, Minneapolis: University of Minnesota Press. Repris in W. Sellars, *Science, Perception and Reality*, Atascadero: Ridgeview Publishing Compagny, 1961, pp.127-196. Traduction fr. par F. Cayla, Editions de L'éclat, 1992.
- Sellars, W. (1975) « The Adverbial Theory of the Objects of sensation », *Metaphilosophy*, Vol. 6, N°2, pp. 144-160.
- **Sextus empiricus** (Ile/IIle siècle ap. J-C) *Esquisses pyrrhoniennes*, Traduction fr. par P. Pellegrin, Paris, Editions du Seuil, 1997.
- **Shevelle, S.** (ed.) (1953) *The Science of Color*. Oxford: Elsevier, Second Edition, 2003.
- **Shoemaker, S.** (1982) « Causality and Properties », in P. Van Inwagen (ed.) *Time and Cause*, Kluwer. Reprinted in T. Crane and K. Farkas (eds.) *Metaphysics. A Guide and a Anthology*. Oxford, Oxford University Press, 2004, pp. 273-295.
- Shoemaker, S. (1982) « The Inverted Spectrum », *Journal of Philosophy*, Vol. 79, pp. 357-381.
- Shoemaker, S. (1990) « Qualities and Qualia : What's in the Mind ? », *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 50, Supplement, pp. 109-131.
- Shoemaker, S. (1991) « Qualia and Consciousness », *Mind, New Series*, Vol. 100, No. 4, pp. 507-552.
- Shoemaker, S. (2000) « Phenomenal Character Revisited », *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 60, N°2, pp. 465-7.
- **Smart, J.** (1975) « On Some Criticisms of a Physicalist Theory of Colors », in Charles L. Y. Cheng (ed.), *Philosophical Aspects of the Mind-Body Problem*. University Press of Hawaii. Repris in A. Byrne and D. Hilbert (eds.) *Readings on Color*, Vol. 1, 1997, Massachusetts, MIT., pp. 1-10.
- **Smith, A. D.** (2008) « Disjunctivism and Discriminability » in A. Haddock and F. Macpherson (eds.), *Disjunctivism : Perception, Action, Knowledge*, Oxford University Press, 2008, pp. 181-204.

- **Smith, P. and Jones O. R.** (1986) *The Philosophy of Mind. An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- **Smythies, J. R.** (1954) « Analysis of Projection », *The British Journal for the Philosophy of Science*, Vol. 5, N° 18, pp. 120-133.
- **Snowdon, P.** (1980-1) « Perception, Vision, and Causation », *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 81, pp. 175-92. Repris in J. Dancy (ed.), *Perceptual Knowledge*. Oxford: Oxford University Press, 1988, pp. 192-208.
- Snowdon, P. (1992) « How to interpret 'direct perception' », in T. Crane (ed.) *The Contents of Experience. Essays on Perception*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 48-78.
- Snowdon, P. (2008) « Hinton and the Origins of Disjunctivism », in A. Haddock and F. Macpherson (eds.), *Disjunctivism : Perception, Action, Knowledge*, Oxford University Press, 2008, pp. 35-56.
- **Sosa, E.** (1980) « The raft and the pyramid », in P. French, T. Ueling and H. K. Wettstein (eds.) *Midwest studies in philosophy*, 5, pp. 3-25. Réimpr. in E. Sosa, *Knowledge in perspective. Selected Essays in Epistemology*, 1991, pp. 165-190. Traduction fr. in J. Dutant et P. Engel (eds.) *Philosophie de la connaissance*, Paris, Vrin, 2005, pp. 141-178.
- Sosa, E. (1991) *Knowledge in perspective. Selected Essays in Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sosa, E. (1992) « Generic Reliabilism and Virtue Epistemology », *Philosophical Issue*, Vol. 2, *Rationality in Epistemology*, pp. 79-92.
- Sosa, E. (1997) « Reflective Knowledge in the Best Circles », *The Journal of Philosophy*, Vol. 94, N°8, pp. 410-430.
- Sosa, E. (1999) « How to defeat Opposition to Moore », *Philosophical Perspectives*, Vol. 13, pp. 141-154.
- Sosa, E. (2000) « Skepticism and Contextualism ». *Philosophical Issues*, Vol. 10, pp. 1-18.
- Sosa, E. (2007) *A Virtue Epistemology. Apt Belief and Reflective Knowledge*, Volume 1. Oxford : Clarendon Press.

- **Sosa E. and Kim J.** (ed.) (2000) *Epistemology: An Anthology*. Oxford: Blackwell.
- **Soteriou, M.** (2009) « The Disjunctive Theory of Perception », (Première publication) accessible en ligne sur le site de la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* : <http://plato.stanford.edu/entries/perception-disjunctive/>
- **Spackman, J.** (2002) « Color, Relativism and Realism », *Philosophical Studies*, Vol. 108, N°3, pp. 251-288.
- **Stalnaker, R. C.** (2008) *Our knowledge of the internal world*. Oxford: Clarendon Press.
- **Steup, M.** (2000) « Internalist Reliabilism », *Philosophical Issues*, Vol. 14, pp. 403-425.
- **Stich, S.** (1992) « What Is a Theory of Mental Representation? », *Mind*, Vol. 101, N°402, pp. 243-261.
- **Strawson, P. F.** (1959) *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. Traduction fr. par A. and P. Drong, Paris, Le Seuil, 1973.
- Strawson, P. F. (1966) *The Bounds of the Sense*. London : Methuen.
- Strawson, P. F. (1974a) *Freedom and Resentment and others essays*. London: Methuen and Co Ltd.
- Strawson, P. F. (1974b) « Causation in Perception » in P. F. Strawson, *Freedom and Resentment and others essays*. London: Methuen and Co Ltd, 1974, pp. 67-84.
- Strawson, P. F. (1979) « Perception and its Objects », in G. McDonald (ed.), *Perception and Identity: Essays presented to A. J. Ayer*, pp. 41-60. Repris in J. Dancy (ed.) *Perceptual Knowledge*. Oxford, Oxford University Press, 1988, pp. 92-112.
- Strawson, P. F. (1985a) *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*. London: Methuen.
- Strawson, P. F. (1985b) *Analyse et Métaphysique*. Paris: Vrin.
- **Stroud, B.** (1984) *The Significance of Philosophical Scepticism*. Oxford: Oxford University Press.
- Stroud, B. (2002) *The Quest for Reality: Subjectivism and the Metaphysics of Colour*.

Oxford: Oxford University Press.

- **Suchting, W. A.** (1969) « Perception and the Time-Gap Argument », *The Philosophical Quarterly*, Vol. 19, N° 74, pp. 46-56.
- **Swinburne, R.** (1981) *Faith and Reason*, Oxford, Oxford University Press.
- Swinburne, R. (2001) *Epistemic Justification*. Oxford: Clarendon Press.

T

- **Tarski, A.** (1943) « The Semantic Conception of Truth », *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 4, pp. 341-375.
- **Ten Elshof, G.** (2005) *Introspection Vindicated. An Essay in Defense of the Perceptual Model of Self Knowledge*. Burlington: Ashgate Publishing Compagny.
- **Thau, M.** (2004) « What is Disjunctivism ? », *Philosophical Studies*, Vol. 120, pp. 193-253.
- **Thomas (Saint)** (1266-1273) *Somme théologique*. Traduction fr. par A-M. Roguet, 4 Volumes. Paris: Cerf, 1984.
- **Thompson, E.** (1995a) « Colour Vision, Evolution, and Perceptual Content », *Synthese*, N°104, pp. 1-32.
- Thompson, E. (1995b) *Colour vision: A study in Cognitive Science and the Philosophy of Perception*. New-York: Routledge
- **Thompson, E., Palacios, A., and Varela, F. J.** (1992) « Ways of coloring: Comparative color vision as a case study for cognitive science », *Behavioral and Brain Sciences*, Vol. 15, N°1, pp. 1-74.
- **Tiercelin, C.** (2002) *Hilary Putnam, l'héritage pragmatiste*. Paris : P.U.F.
- Tiercelin, C. (2003) « La métaphysique et l'analyse conceptuelle ». *Revue de Métaphysique et de Morale*, N°4, pp. 529-554.

- Tiercelin, C. (2005) *Le Doute en question. Parades pragmatistes au défi sceptique*. Paris : Editions de l'éclat.
- Tiercelin, C. (2011) *Le ciment des choses. Petit traité de métaphysique réaliste*. Paris : Ithaque.

- **Travis, C.** (2003) *Les liaisons ordinaires*, Leçons au Collège de France. Paris : Vrin.
- Travis, C. (2004) « The Silence of the Senses », *Mind*, Vol. 113, N°449, pp. 57-94.

- **Tye, M.** (1975) « The Adverbial Theory: a Defense of Sellars against Jackson », *Metaphilosophy*, Vol. 6, N°2, pp. 136-143.
- Tye, M. (1982) « A Causal Analysis of Seeing », *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 42, N° 3, pp. 311-325.
- Tye, M. (1984a) « The Adverbial Approach to Visual Experience », *The Philosophical Review*, Vol. 93, pp. 195-225.
- Tye, M. (1984b) « The Debate about Mental Imagery », *The Journal of Philosophy*, Vol. 81, N°11, pp. 678-691.
- Tye, M. (1989) *The Metaphysics of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tye, M. (1991) *The Imagery Debate*. Cambridge: MIT Press.
- Tye, M. (1992a) « Naturalism and the Mental », *Mind, New Series*, Vol. 101, N°403, pp. 421-441.
- Tye, M. (1992b) « Visual Qualia and Visual Content » in T. Crane (ed.) *The Contents of Experience. Essays on Perception*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 158-77.
- Tye, M. (1995a) *Ten Problems of Consciousness. A Representational Theory of the Phenomenal Mind*. Cambridge: MIT Press.
- Tye, M. (1995b) « A Representational Theory of Pains and their Phenomenal Character », *Philosophical Perspectives*, Vol. 9, pp. 223-239.
- Tye, M. (1999) « Phenomenal Consciousness: The Explanatory Gap as a Cognitive Illusion », *Mind*, Vol. 108, N°432, pp. 705-725.
- Tye, M. (2000) *Consciousness, Color and Content*. Cambridge: MIT Press.
- Tye, M. (2001) « Of Colors, Kestrels, Caterpillars, and Leaves », *Journal of Philosophy*, Vol. 98, N°9, pp. 469-487.
- Tye, M. (2006) « The puzzle of true blue », *Analysis*, Vol. 66, N°3, pp. 173-178.

U

- **Unger, P.** (1971) « A Defense of Skepticism », *Philosophical Review*, Vol. 27, pp. 321-336. Repris in C. Landesman and R. Meeks (eds.) *Philosophical Skepticism*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd, pp. 90-109.
- Unger, P. (1975) *Ignorance: A Case for Scepticism*. Oxford: Clarendon Press.

V

- **Valberg, J. J.** (1992) *The Puzzle of Experience*. Oxford: Clarendon Press.
- **Van Inwagen, P.** (1990) *Material Beings*. Cornell: Cornell University Press.
- **Varela, F. J.** (1988) *Invitation aux sciences cognitives*. Paris : Editions du Seuil.
- **Varela, F. J., Thompson, E., and Rosch, E.** (1991) *The Embodied Mind : Cognitive Science and Human Experience*, MIT Press. Traduction fr. par V. Havelange sous le titre *L'Inscription corporelle de l'esprit : sciences cognitives et expérience humaine*, Paris, Editions du Seuil, 1996.
- **Vesey, G. N. A.** (1955-6) « Seeing and Seeing As », *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 56, pp. 109-124. Repris in R. J. Swartz (ed.) *Perceiving, Sensing and Knowing*. Berkeley: University of California Press, 1965, pp. 68-83.

W

- **Wahl, R. and Westphal, J.** (1998) « Colour: Physical or Phenomenal ? », *Philosophy*, Vol. 73, N°284, pp. 301-304.
- **Waismann, F.** (1945) « Verifiability », *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 19, pp. 502

- 119-150. Traduction fr. par D. Chapuis-Schmitz et S. Laugier in S. Laugier et P. Wagner (dir.) *Philosophie des sciences. Théories, expériences et méthodes*. Textes réunis par S. Laugier et P. Wagner, Paris, Vrin, 2004, pp. 345-360.
- **Warnock, G. J.** (1954-5) « Seeing », *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 55, pp. 201-218. Repris in R. J. Swartz (ed.) *Perceiving, Sensing and Knowing*. Berkeley: University of California Press, 1965, pp. 49-67.
 - **Watkins, M.** (2002) *Rediscovering Colors: A Study in Pollyanna Realism*. Dordrecht : Kluwer Academic Publishers.
 - Watkins, M. (2010) « A posteriori Primitivism », *Philosophical Studies*, Vol. 150, N°1, pp. 123-137.
 - **Westphal, J.** (1987). *Colour : Some Philosophical Problems from Wittgenstein*. Oxford: Basil Blackwell.
 - **Williams. B.** (1973) *Problems of the Self. Philosophical Papers 1956-1972*. Cambridge: Cambridge University Press.
 - Williams, B. (1978) *Descartes: The Project of Pure Enquiry*. Penguin. Reprinted London: Routledge, 1995.
 - **Williamson, T.** (2000) *Knowledge and Its Limits*. Oxford: Oxford University Press.
 - Williamson, T. (2000a) « A State of Mind » in *Knowledge and Its Limits*, Oxford, Oxford University Press, pp. 21-48. Traduction fr. in J. Dutant et P. Engel (eds.), *Philosophie de la connaissance*, Paris, Vrin, pp. 259-303.
 - **Wittgenstein, L.** (1929/1930) *Remarques philosophiques*. Traduction fr. par J. Fauve, Paris, Gallimard, 1975.
 - Wittgenstein, L. (1933/1935) *Le Cahier bleu et le Cahier brun*. Traduction fr. M. Goldberg et J. Sackur, Paris, Gallimard, 1996.
 - Wittgenstein, L. (1947) *Remarques sur la Philosophie de la psychologie*. 2 tomes. Traduction fr. par G. Granel, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1989.
 - Wittgenstein, L. (1953) *Investigations philosophiques*. Traduction fr. par P. Klossowski in

- Tractatus logico-philosophicus* suivi de *Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1961.
- Wittgenstein, L. (1950) *Remarques sur les couleurs*. Traduction fr. par G. Granel, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1984.
 - Wittgenstein, L. (1969) *De la certitude*. Traduction fr. par J. Fauve, Paris, Gallimard, 1976.
 - **Wright, C.** (2000) « Cogency and Question-Begging: Some Reflections on McKinsey's Paradox and Putnam's Proof », *Noûs*, Vol. 34, *Supplement: Philosophical Issues*, N°10, pp. 140-163.
 - Wright, C. (2002) « (Anti-)Sceptics Simple and Subtle: G. E. Moore and John McDowell », *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 65, No. 2, pp. 330-348.
 - Wright, C. (2008) « Comment on J. McDowell's "The Disjunctive Conception of Experience as Material for a Transcendental Argument" » in A. Haddock and F. Macpherson (eds.) *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge*. Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 390-404.
 - **Wright, E.** (1983) « Perception, Pretence and Reality », *Poetics Today*, Vol. 4, N°3, pp. 513-542.

Y

- **Yablo, S.** (1995) « Singling Out Properties », *Philosophical Perspectives*, Vol. 9, pp. 477-502.
- Yablo, S. (1999) *Review of Frank Jackson, From Metaphysics to Ethics: A Defense of Conceptual Analysis*. Accessible en ligne : <http://www.nyu.edu/gsas/dept/philo/courses/consciousness/papers/fmterev.pdf>

Z

- **Zagzebski, L.** (1996a) *Virtues of the mind: an inquiry into the nature of virtue a ethical*

foundations of knowledge. Cambridge: Cambridge University Press.

- Zagzebski, L. (1996b) « *Vertus épistémiques* » Traduction fr. partielle par P. Engel in J. Dutant et P. Engel (eds.), *Philosophie de la connaissance*. Paris, Vrin, 2005, pp. 395-419.
- Zagzebski, L. (1999) « What is Knowledge? » in J. Greco and E. Sosa (eds.) *The Blackwell Guide to Epistemology*, Oxford, Blackwell Publishers Ltd, pp. 92-116.
- Zagzebski, L. (2003) « The Search for the Source of Epistemic Good » in Brady, M. and D. Pritchard (ed.) *Moral and Epistemic Virtues*, Oxford, Blackwell Publishing Ltd and Metaphilosophy LCC, 2003.

- **Zeki, S.** (1983) « Colour coding in the cerebral cortex: the reaction of cells in monkey visual cortex to wavelengths and colours », *Neuroscience*, Vol. 9, pp. 741-765.

- **Zemach, E. M.** (1997)) *Real Beauty*. Pennsylvania : Pennsylvania State University Press. Traduction fr. par S. Réhault, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2005.

INDEX DES AUTEURS

Cet index comprend toutes évocations des auteurs cités, mais de façon indifférenciée (citations dans le texte et notes de bas de pages).

Andler, D. 902.

Allix, L. 46, 208, 254.

Alston, W. P. 47, 139, 144, 162, 220, 301, 302, 304, 305, 307, 308, 326, 328, 330, 331, 332, 338, 341, 348, 354, 363, 364, 388, 389, 390, 392, 395, 425.

Anscombe, G.E.M. 13, 55, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 93, 107, 165, 180, 193, 216.

Aristote 21, 74, 265, 374, 376, 381.

Armstrong, D. M. 32, 37, 59, 64, 88, 89, 92, 206, 227, 229, 230, 295, 297, 315, 326, 358.

Austin, J-L. 38, 53, 55, 77, 93, 189, 203, 211, 415, 430, 437, 438,

Ayer, A. J. 42, 50, 66, 197, 216, 219, 440,

Bachelard, G. 211.

Backer, L. R. 268.

Baehr, J. S. 342, 376.

Baldwin, T. 86, 200, 202, 222.

Barnes, W. H. F 39, 41, 54, 55, 58, 61, 62, 65.

Bergmann, M. 301, 311, 326, 332, 344, 353, 355, 387, 388, 389, 390, 392, 394, 425.

Berkeley, G. 23, 37, 42, 43, 63, 64, 198, 204, 217, 218, 297, 398.

Bermúdez, J. 66.

Block, N. 91, 92.

Boghossian P. A. 194, 195, 202, 219, 221, 222, 244, 246.

Bonjour, L. 246, 300, 301, 309, 301, 315, 317, 321, 322, 353.

Bouveresse, J. 38, 91, 147, 148, 196, 200, 224, 246.

Bowsma, O. K. 46.

Brady, M. 382.

Brain, R. W. 49, 66, 222.

Brentano, F. 71, 75, 88.

Brewer, B. 162, 165, 323, 348, 350, 351, 352, 355.

Broackes, J. 236, 276, 277.

Broad, C. D. 39, 41, 49, 51, 52, 55, 56, 57, 58, 60, 62, 66, 99, 175.

Brown, J. 125.

Burge, T. 176, 333, 334, 336, 368.

Byrne A. 88, 96, 150, 158, 159, 235, 236, 258.

Campbell, J. 93,, 102, 105, 125, 126, 131, 141, 181, 258, 262.

Carnap, R. 186, 268.

Casati, R. 222, 226, 255, 261.

Cavell, S. 434, 438, 442, 444, 445.

Cayla, F. 88.

Chalmers, D. J. 190.

Child, W. 99, 123, 126, 139, 147, 150.

Chisholm, R. M. 45, 50, 55, 66, 84, 88, 99, 143, 144, 301, 309, 310, 312, 316, 347.

Churchland, P. S 144, 240, 287, 398.

Clark, A. 33, 227, 231, 236, 237, 508.

Clark, R. 84.

Clarke, D. 305.

Clementz, F. 153, 247.

Clifford, W. K. 300, 301.

Coady, C. A. J. 344.

Cohen, J. 196, 200, 247, 256, 257, 281.

Cohen, S. 415, 417, 418.

Conee, E. 300, 302, 311, 312, 322, 328, 340, 341, 342, 343.

Cory, D. 46, 66.

Cosmides, L. 195.

Craig, E. 413.

Crane, T. 25, 71, 88, 92, 93, 102, 13.

Cumpa, J. 206.

Dancy, J. 98, 156, 157, 158, 428.

Davidson, D. 273, 317, 321, 322, 323, 406.

Davies, M. 88, 94.

De Anna, G. 258.

Dedrick, D. 232, 337.

Delorme, A. 232.

Dennett, D. 82, 216, 240, 287.

Derose, K. 413, 415, 416.

Descartes, R. 21, 22, 39, 74, 107, 216, 300, 302, 309, 320, 337, 363, 389, 393, 403, 404, 405, 407, 420, 427.

Descombes, V. 155, 189, 216, 239, 265.

Dokic, J. 33, 61, 65, 88, 98, 124, 210, 222, 226, 239, 255, 261.

Dretske, F. I. 50, 60, 88, 91, 144, 145, 146, 149, 150, 154, 164, 297, 335, 349, 353, 410, 411, 412, 413,

Ducasse, C. J. 84.

Dummett, M. 148, 239, 279.

Ebersole, F. B. 51.

Ebner, M. 203, 233, 236.

Engel, P. 125, 220, 303, 305, 316, 320, 328, 333, 335, 336, 339, 340, 359, 367, 368, 370, 371, 382, 391, 399, 401, 409, 416, 417, 419, 420, 422, 425, 429, 430, 432.

Evans, G. 128, 215, 216, 247, 253.

Firth, R. 44, 45, 58, 59.

Fish, W. 95, 99, 101, 102, 103, 126, 138, 146, 159, 160, 163, 174, 175.

Fodor, J. 38.

Føllesdal, D. 75.

Foster, J. 42, 138, 175.

Frege, G. 88, 239.

Fumerton, R. 309, 315, 318, 326, 388, 425.

Gallilé 206.

Gallina, J-M. 91.

Garcia, E. 186.

Gettier, E. 373, 402, 412.

Gibson, J. J. 34, 38, 243.

Goldberg, S. C. 330, 333, 338.

Goldman, A. H. 296.

Goldman, A. I. 220, 315, 323, 325, 326, 327, 328, 330, 331, 333, 338, 341, 346, 347, 353, 359, 362, 363, 365, 378, 379, 389, 390, 391, 413, 421.

Goodman, N. 186, 188, 189, 202, 268.

Graff, D. 95.

Greco, J. 319, 326, 354, 367, 369, 373, 375, 376, 378, 379, 380, 383, 388, 390, 406, 426.

Grice, H. P. 33, 139, 140, 143, 144, 147, 344.

Haack, S. 324, 382.

Hacker, P. M. S. 202, 205, 208, 211, 222, 223, 240, 253, 258, 263, 273.

Haddock A. 97.

Hamlyn, D. W. 60.

Hamou, P. 206.

Hardin, C. L. 195, 232, 234, 235, 237, 254, 378.

Harman, G. 88, 91, 131, 247, 256.

Hatfield G. 256.

Heil, J. 232, 239, 241, 265, 304, 305, 360, 365.

Hellie, B. 290.

Hempel, C. G. 187.

Henson, R. G. 49, 50.

Helmholtz H. 34, 38, 48, 196.

Hilbert D. R. 150, 226, 227, 229, 231, 235, 236, 240, 242, 245, 258.

Hinton, J. M. 100, 101, 106, 107, 108, 109, 117, 138, 151, 155, 158, 166, 167, 351.

Hirst, R. J. 50, 70, 175, 189, 265.

Ho C. 34.

Horgan, T. 288, 289, 290.

Horwich, P. 219.

Hume, D. 197, 202, 216, 268, 388, 398, 399, 400, 401, 403, 404, 405.

Huemer, M. 314, 332, 334, 335, 337, 338, 341, 346, 356.

Husserl, E. 24, 71, 88, 148, 155, 189, 239.

Hyman, J. 140, 147, 150, 151.

Ingarden, R. 189.

Jackson, F. 38, 39, 83, 85, 190, 207, 227, 229, 230, 242, 271, 276, 285, 286, 287, 288, 290.

Joad, C. E. M. 49.

Johnston, M. 135, 149, 161, 165, 166, 167, 168, 175, 176, 245, 246, 255, 264, 265.

Kant, E. 187, 188, 189, 197, 220, 397.

Kelley, D. 47, 50, 215, 240, 241, 242, 296.

Kenny, A. 48, 75, 150, 214, 215.

Kim, J. 86, 139, 143, 145, 273.

Kistler, M. 189.

Kornblith, H. 341, 353, 366, 375.

Kosslyn, S.M. 91.

Kripke, S. 229, 262.

Kuhn, T. S. 202, 220.

Langsam, H. 255.

Lehrer, K. 314, 317.

Leibniz 265, 275.

Lewis, D. 141, 142, 288, 402, 406, 407, 409.

Lihoreau, F. 415.

Locke, D. 41, 42, 45, 51, 61, 98, 114, 164, 205, 337, 447.

Locke, J. 39, 40, 61, 63, 193, 194, 196, 204, 205, 229, 261, 275, 300, 309, 344.

Lowe, E. J. 41, 103, 104, 139, 140, 142, 146, 152, 160, 186, 188, 190, 194.

Lyons, J. C. 332, 323.

Mach, E. 42, 216.

Mackie, J. L. 191, 193, 194, 202, 204, 206, 217, 221, 222.

Malebranche, N. 39, 48, 64, 67.

Markie, P. 338, 344, 350, 355, 367, 368.

Marr, D. 38, 91.

Martin, M. G. F. 95, 100, 101, 102, 103, 105, 111, 112, 113, 116, 117, 118, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 138, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 158, 159, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 175, 177, 178, 179, 180, 185, 352, 353

Matthen, M. 146, 227, 229, 232, 235.

Maud, J. B. 21, 48, 195, 236, 279.

McDowell, J. 97, 99, 101, 116, 120, 121, 123, 139, 146, 149, 151, 159, 247, 248, 249, 250, 253, 323, 348, 351, 371, 374, 429, 432.

McFarland, D. 276.

McGinn, C. 246, 247, 253, 255, 258, 260.

McGinn, M. 246.

McLaughlin, B. 239, 260.

Merleau-Ponty, M. 189, 244, 247.

Mill, J. S. 42.

Millar, A. 97, 180.

Mizrahi, V. 229, 246.

Monnoyer, J-M. 185.

Moore, G. E. 39, 41, 44, 45, 46, 66, 130, 303, 422, 423, 424, 427, 428, 435, 442, 443, 444.

Mulligan, K. 219.
Mundle, C.W. K. 47, 51, 52, 201, 270.
Myers, G.E. 49.
Nagel, T. 83, 104, 105, 286, 396, 397.
Nef, F. 186, 188.
Nelkin, N. 33.
Nemirow, L. 288.
Neta, R. 101, 102, 121, 348.
Nida-Rümelin, J. 291.
Noé, A. 33, 269.
Nozick, R. 315, 410, 412, 413.
Ogien, R. 191.
Oppenheim, P. 186.
O'Regan, J.K. 33.
O'Shaughnessy, B. 39.
Pacherie, E. 90.
Palmer, S.E. 195.
Pastore, N. 48.
Pautz, A. 195.
Peacocke, C. 32, 88, 91, 195, 239, 252, 332, 392.
Pears, D. F. 139.
Peirce, C. S. 310, 434, 441, 447.
Penfield W. 174.
Pitcher G. 50, 65, 88, 89, 161, 173, 295.
Plantinga, A. 297, 300, 313, 314, 325, 326, 332, 338, 352, 372, 376, 388, 425.
Pollock, J.L. 300, 303, 309, 312, 313, 314, 317, 319, 320, 332, 336, 338, 355, 356, 367, 368, 369, 370.
Popper, K. R. (Sir) 187.
Pouivet, R. 38, 48, 75, 186, 191, 199, 205, 250, 306, 308, 311, 314, 326, 327, 328, 330, 333, 334, 335, 338, 356, 358, 359, 360, 361, 367, 368, 371, 372, 373, 374, 377, 384, 388, 391, 394, 395, 447.
Price, H. H. 41, 44, 45, 58, 60, 61, 139, 142 212.
Prichard, H. A 429.
Pritchard, D. 377, 378, 379, 382, 409.
Proust, J. 34.
Putman, H. 24, 95, 101, 139, 140, 146, 170, 173, 176, 181, 186, 188, 189, 211, 277, 337, 405, 406.
Pryor, J. 332, 333, 337, 338, 339, 349, 392, 427.
Pylyshyn, Z.W. 38, 91.
Quine W. V. 24, 164, 267, 398.
Rebuschi, M. 216.
Recanati, F. 180, 215, 216.
Reid, T. 37, 38, 63, 204, 205, 218, 223, 227, 314, 315, 333, 368, 388, 389, 393, 394, 425.
Roberts, C.R. 377, 383.
Robinson, H. 25, 42, 46, 48, 49, 53, 171, 224.
Rock, I. 34, 38, 243.
Rorty, R. 317, 361, 362, 363
Roxbee Cox, J. W. 33, 344.
Russell, B. 21, 39, 40, 41, 42, 45, 46, 49, 51, 62, 63, 64, 66, 143, 198, 209, 217, 431, 441.
Ryle, G. 54, 60, 61, 108, 154.
Sacks, O. 174.
Sankey, H. 211.
Schiffer, S. 409, 416, 417, 424, 425.
Schrödinger, E. 210.
Searle, J. 59, 60, 88, 89, 90, 131, 199, 209, 215, 216, 240.
Siegel, S. 101, 168.
Sellars, W. 84, 88, 202, 208, 313, 322, 362, 391.
Sextus empiricus 396, 404.
Sheville, S. 232, 233.
Shoemaker, S. 92, 221, 255, 272.

Smart, J. 229, 230, 242, 243.

Smith A. D. 167, 168.

Smith P. 21, 48

Smythies, J. R. 46.

Snowdon, P. 50, 98, 100, 109, 126, 127, 129, 139, 140, 141, 147, 149, 159.

Sosa, E. 309, 310, 314, 316, 317, 319, 321, 323, 345, 347, 354, 362, 373, 375, 377, 379, 381, 383, 389, 390, 391, 418, 419, 420, 422, 424, 425, 426.

Soteriou, M. 118.

Spackman, J. 247.

Stalnaker R. C. 152.

Steup, M. 302, 391.

Stich, S. 285.

Strawson, P. F. 130, 139, 140, 141, 144, 147, 148, 149, 154, 187, 201, 215, 223, 259, 399, 400, 436.

Stroud, B. 199, 207, 208, 209, 237, 238, 259, 264, 388, 396, 407, 425, 426.

Suchting, W. A. 50.

Swinburne, R. 304, 305, 341, 342, 357, 361, 364, 365, 368, 369, 391.

Tarski, A. 219.

Ten Elshof G. 112.

Thau, M. 151, 152.

Thomas (Saint) 74, 75.

Thompson, E. 233, 234, 236, 242, 243.

Tiercelin, C. 186, 190, 417, 436, 441, 447.

Travis, C. 93.

Tye, M. 32, 84, 86, 87, 88, 90, 91, 92, 131, 139, 154, 229, 234, 235, 290.

Unger, P. 407, 408.

Valberg, J. J. 95, 167.

Van Inwagen, P. 268.

Varela, F. J. 234, 242, 243, 509.

Vesey, G. N. A. 66.

Wahl R. 206.

Waismann, F. 186.

Watkins, M. 258, 276.

Westphal, J. 206, 246.

Williams, B. 259, 302, 303, 308.

Williamson, T. 95, 122, 152, 156, 348, 419, 429, 432.

Wittgenstein, L. 61, 154, 155, 189, 202, 211, 213, 215, 216, 224, 246, 281, 311, 400, 403, 424, 434, 435, 436, 437, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 447.

Wright, C. 124, 349, 425, 432.

Wright, E. 49.

Yablo, S. 230, 258.

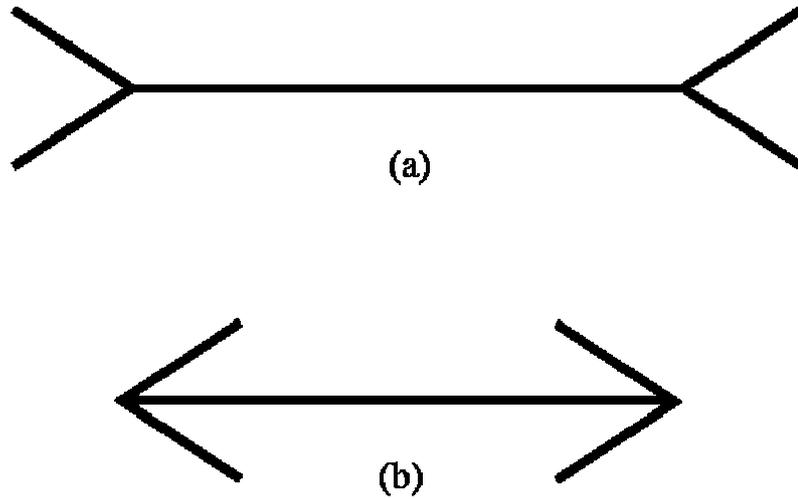
Zagzebski, L. 373, 375, 376, 377, 378, 379, 381, 382, 383, 384.

Zeki, S. 195.

Zemach, E. M. 191, 259.

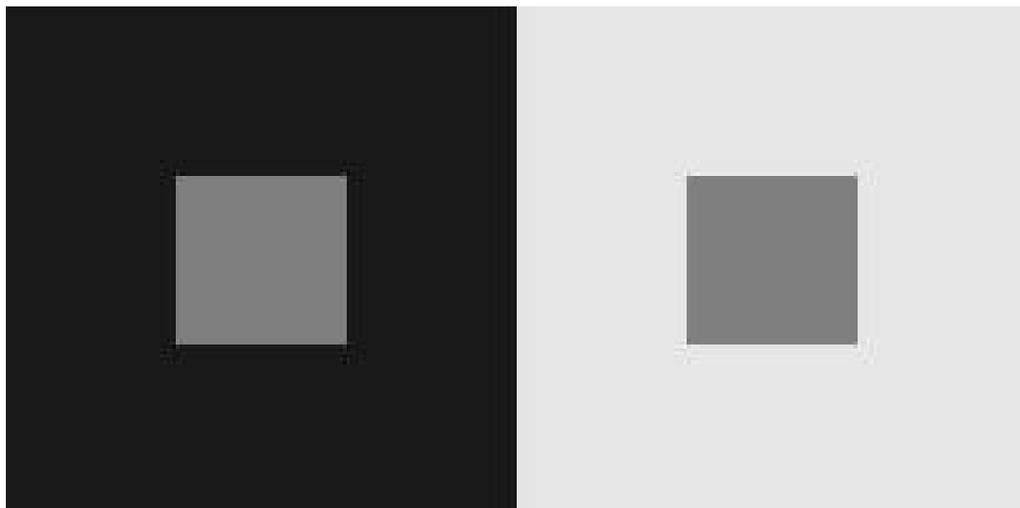
TABLE DES ILLUSTRATIONS

ILLUSTRATION 1 : ILLUSION DE MULLER-LYER



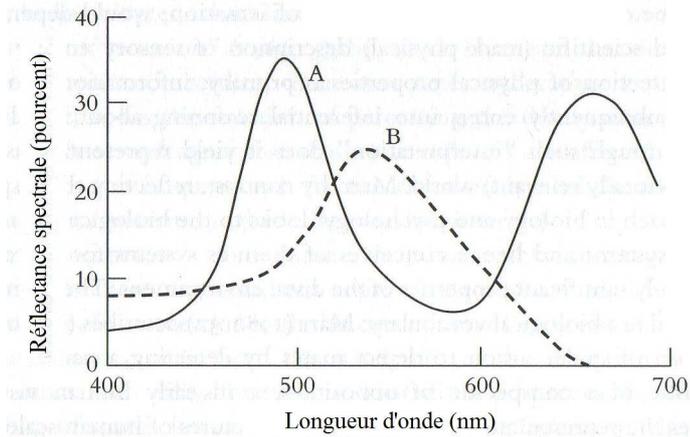
Les lignes (a) et (b) sont égales, même si nous les percevons comme étant inégales.

ILLUSTRATION 2 : LE PHENOMENE DE CONTRASTE SIMULTANE



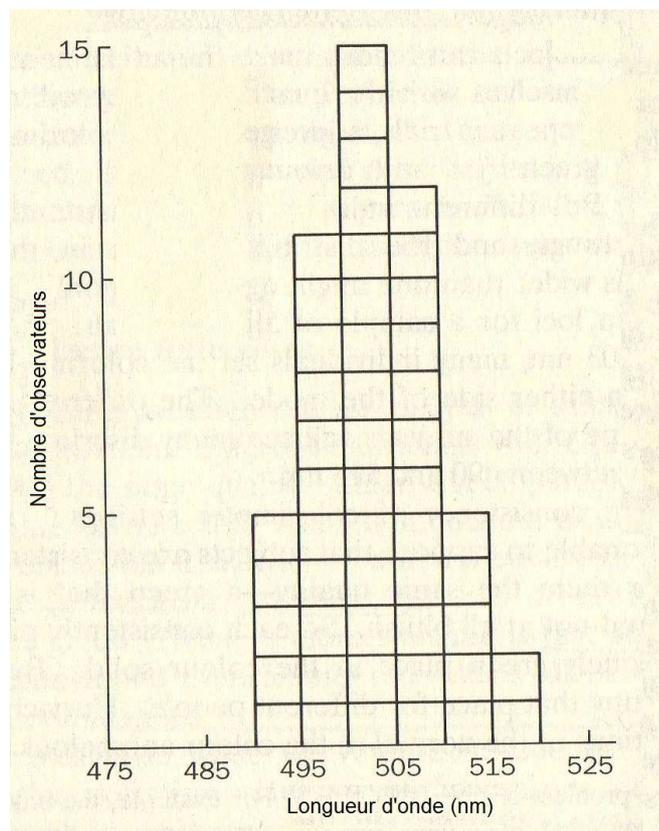
Les deux carrés centraux sont d'un gris identiques, même si celui de gauche paraît plus clair.

ILLUSTRATION 3 : PHENOMENE DE METAMERISME



Deux objets ayant des profils de réflectance spectrale différents, mais qui paraissent tous les deux vert à la lumière du jour à des observateurs humains normaux.

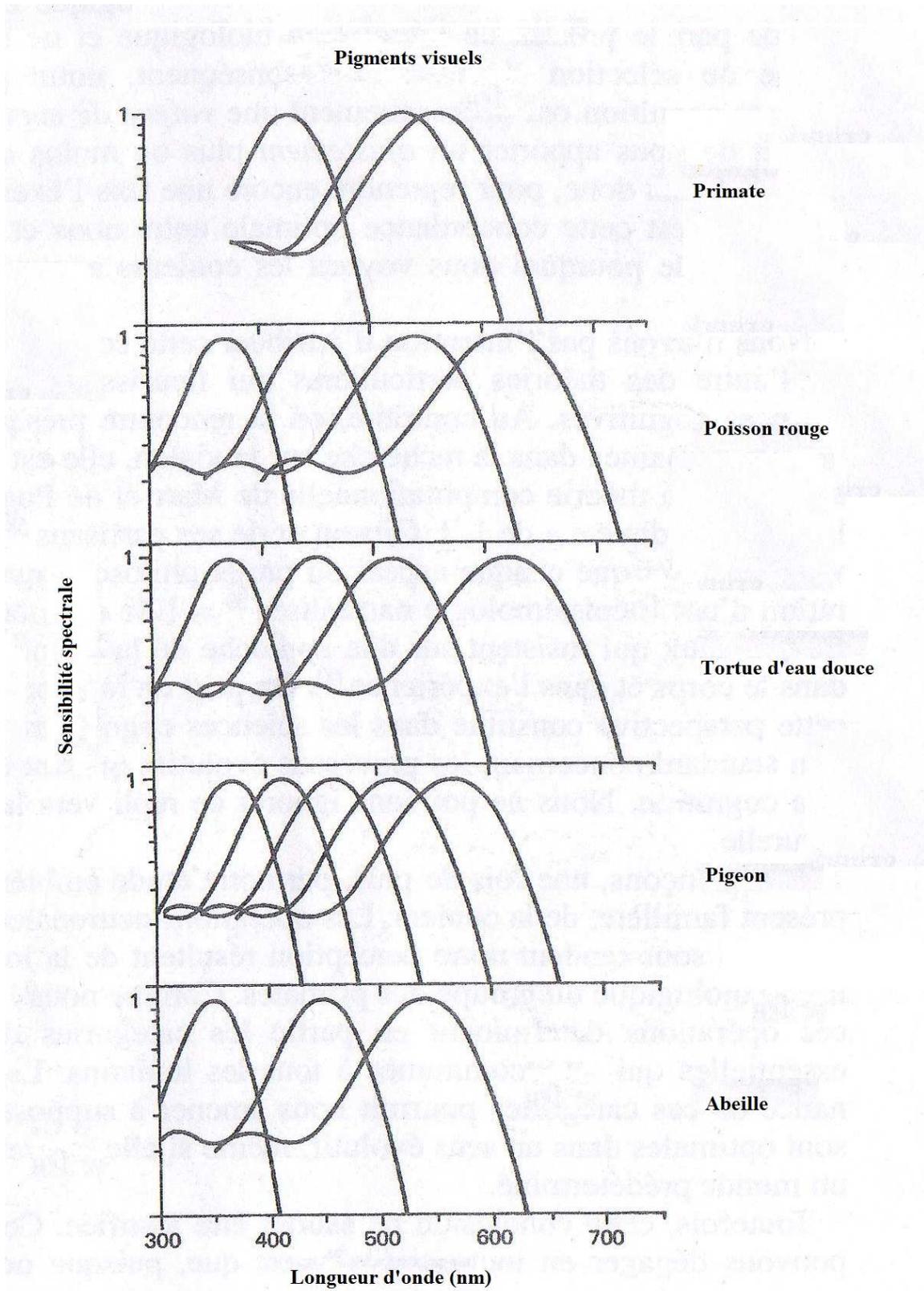
ILLUSTRATION 4 : DETERMINATION DU VERT UNIQUE



(in Clark [1993, 166])

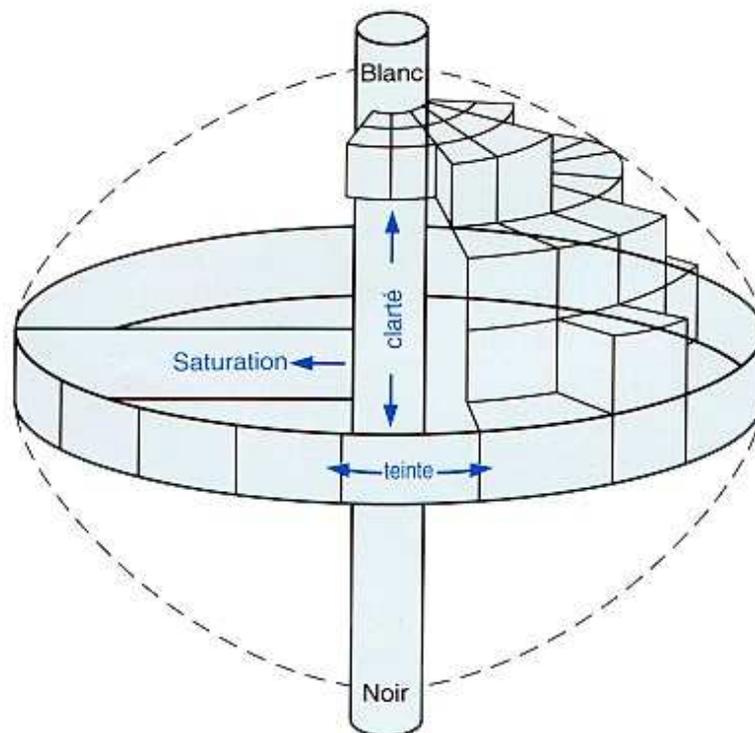
15 sujets sélectionnent la longueur d'onde qui leur paraît être d'un vert unique (i.e. qui ne leur paraît être ni composé de jaune, ni composé de bleu).

ILLUSTRATION 5 : DIFFERENTES SENSIBILITES SPECTRALES



(in Varela, Thompson and Rosch [1991, 247])

ILLUSTRATION 6 : LE SYSTEME DES COULEURS DE MUNSELL



Organisation des couleurs selon trois facteurs : la teinte (qualité de la couleur, les teintes étant arrangées sur la circonférence d'un cercle) ; la luminosité (variation des couleurs sombres, placées en bas et couleurs claires placées en haut) et la saturation (indique la pureté ou l'intensité de la couleur, la saturation augmente horizontalement des couleurs grises aux couleurs vives, placées à la périphérie).

Remerciements

Je tiens tout d'abord à remercier mon directeur de thèse, Roger Pouivet. Son ouverture d'esprit, ses remarques pertinentes, et sa bienveillance m'auront été largement profitables durant ces années de travail. Grâce à ses encouragements, j'ai pu surmonter les moments de doute et d'incertitude intellectuelle auxquels tous sont confrontés lors d'une préparation d'un doctorat. Son honnêteté intellectuelle est pour moi un exemple, et il a su se montrer patient et compréhensif lorsque la situation le demandait. J'ai aussi eu la chance d'assister à ses cours durant plusieurs années : de Descartes à la résurrection des corps en passant par l'esthétique analytique et l'épistémologie des vertus, ses cours ont profondément marqué mon parcours intellectuel.

Je remercie l'ensemble des membres des Archives Henri-Poincaré pour leur soutien et leur disponibilité tout au long de ces années de travail. J'ai bénéficié de l'environnement propice à la réflexion intellectuelle qu'offre les Archives Henri-Poincaré. On ne peut en effet rêver meilleur endroit pour s'adonner à la philosophie. L'endroit est paisible, les personnes y sont accueillantes, et le bouillonnement intellectuel y est constant. Je remercie en particulier Gerhart Heinzmann sans lequel les travaux ici présentés n'auraient certainement jamais vu le jour. Sa bienveillance et son soutien énergique m'auront été bénéfiques du début à la fin de mon travail. J'ai aussi une pensée particulière pour Anny Bégard, Geneviève Schwartz, et Pierre-Edouard Bour. Leur aide et leur disponibilité m'ont été précieuses. Je remercie aussi Christophe Bouriau pour sa bienveillance et son soutien constant, Thomas Bénatouil pour avoir relu soigneusement une partie de ma thèse et pour m'avoir fait profiter de ses remarques pertinentes. Je me montre tout particulièrement reconnaissant envers Hélène Bouchilloux qui m'aura transmis son amour des auteurs dits Modernes. Je lui dois mon goût prononcé pour la lecture soigneuse et silencieuse des auteurs, et certainement aussi mon amour indéfectible pour des auteurs comme G. W. Leibniz. A ce propos, je remercie ici Ralf Krömer d'avoir bien voulu diriger avec moi l'édition de l'ouvrage *New Essays on Leibniz Reception in Science and Philosophy of Science 1800-2000* (Springer, Birkhäuser Basel, 2012), en parallèle de mes travaux sur la perception. Je remercie aussi Manuel Rebuschi et Frank Lihoreau pour leurs remarques sagaces. Leur rigueur intellectuelle est exemplaire.

Je tiens aussi à remercier tous ceux qui m'ont manifesté leur sympathie lors de

conférences ou lors de ma participation à des colloques ou à des séminaires. Je pense en particulier à Eric Lemaire, Fabien Schang, Olivier Massin, Julien Dutant, Sandrine Darsel, Anne Meylan, Jules-Henri Greber, François Recanati, Sandra Laugier, Bruno Ambroise, Sabine Plaud et Jean-Marie Chevalier. Je tiens aussi à manifester ma gratitude à Pr. Michael Martin (University College London, University of Berkeley) pour avoir répondu à mes questions et à mes interrogations lors de notre rencontre à Paris. Les thèses défendues dans cet ouvrage lui doivent beaucoup, sinon tout. Je remercie aussi Claudine Tiercelin qui a été bienveillante à mon égard lors de nos multiples rencontres et qui m'a chaleureusement accueilli dans ses cours et ses séminaires.

Je remercie aussi mes amis, en particulier Marion Renauld et Julia Beauquel avec lesquelles j'ai eu l'occasion de discuter longuement de philosophie que ce soit pendant mes journées de travail ou en pleine nuit autour d'un café. Je tiens aussi à remercier Anne Fischer, Sophie Guenat et Ingrid Feldgen pour leur soutien. J'ai aussi une pensée particulière pour Emilien Coltat, Sandrine Renard et Philippe Gremillet. Leur fidélité, leur affection et leurs encouragements ont été pour moi importants. Je remercie aussi Philippe et Sandrine d'avoir bien voulu relire et corriger une bonne partie de mon travail (mais aussi pour m'avoir fait la lecture de pages entières de littérature après de chaleureux repas chez eux). Ma gratitude va aussi à Marie-Catherine Isoardi pour sa bienveillance et son oreille attentive.

Par ailleurs, je remercie mes parents pour leur soutien moral indéfectible et la confiance qu'ils m'ont témoigné tout au long de mon travail. Sans eux et l'amour duquel ils m'ont entouré dès mon plus jeune âge, mon parcours de vie aurait sans doute été très différent. Je tiens aussi à remercier mon frère Yohan pour sa disponibilité et sa gentillesse. Ses talents informatiques m'ont été bénéfiques lors de la matérialisation de cet ouvrage. J'ai par ailleurs une pensée particulière pour mes grands-parents récemment disparus. Ils auraient sûrement été très fiers de voir où j'en suis désormais.

Enfin, je dédie ce travail à celui pour qui j'avais tant d'affection, Jean-Baptiste Zaffaroni. Il aura indirectement et involontairement influencé l'écriture de cet ouvrage en bouleversant et en marquant profondément la vie entière de son auteur. Je regrette beaucoup qu'il ne puisse jamais lire ces lignes, mais il me plaît de me dire, qu'où qu'il se trouve désormais, il a atteint cette paix intérieure qu'il a tant recherché toute sa vie sans pourtant jamais la trouver ici-bas.

La question centrale de cette étude est celle de savoir si les expériences perceptives peuvent être conçues comme des manières d'être réellement en contact avec le monde et si elles peuvent nous fournir des raisons d'entretenir certaines propositions à propos du monde, voire nous permettre d'acquérir des connaissances à son sujet. Cette compréhension intuitive de la perception est aujourd'hui comme hier largement combattue. Ce rejet passe généralement par l'adoption d'une forme ou d'une autre d'internalisme (de la perception et/ou de la justification et de la connaissance perceptive). Percevoir serait un phénomène purement ou essentiellement interne aux sujets dotés de capacités perceptives dont on pourrait douter qu'il puisse nous permettre de croire de manière justifiée ou de connaître quoi que ce soit. Peut-on éviter cette conclusion ? Peut-on apaiser les angoisses philosophiques qu'elle fait apparaître (sans pourtant affirmer y mettre fin ou encore qu'elles n'ont aucun sens) ? Tel est le but de cette étude. L'enquête philosophique proposée ici prend essentiellement trois formes: métaphysique, ontologique et épistémologique. Une investigation de la nature métaphysique de l'expérience perceptive est ensuite mise en œuvre. L'enjeu est alors de soutenir une forme assez robuste d'externalisme de la perception (Disjonctivisme métaphysique). De la nature de la perception, nous en venons dans une seconde partie à une réflexion ontologique sur la nature des propriétés avec lesquelles l'expérience perceptive nous met semble-t-il en contact. Le réalisme de la couleur est défendu contre diverses attaques antiréalistes. Les couleurs sont des propriétés réelles des choses auxquelles on les attribue correctement. Une ontologie réaliste, non réductive et non relationnelle des propriétés chromatiques est esquissée (Primitivisme de la couleur). Enfin, les enjeux épistémologiques de la perception sont mis en lumière et discutés. Nous défendons l'idée que l'expérience perceptive, en tant qu'elle nous met véritablement en contact avec le monde (objets, propriétés, faits, etc.), est un moyen par lequel certains êtres peuvent entretenir des croyances justifiées quoique cette justification soit non réflexive et *prima facie*. Différentes réponses aux attaques sceptiques contre la possibilité de connaître perceptivement certaines propositions sont enfin envisagées et rejetées. Une autre stratégie anti-sceptique est proposée (une défense néo-mooréenne de la possibilité de la connaissance perceptive, et une remise en cause du défi sceptique lui-même). Finalement, à la question philosophique classique « L'esprit peut-il réellement être en contact perceptif et cognitif avec le monde ? », rien ne nous force à répondre par la négative, que cette question soit abordée du point de vue de la métaphysique de la perception, d'un point de vue ontologique ou épistémologique. Du moins, c'est ce que notre étude cherche à montrer en soulignant à la fois qu'une réponse positive à cette question est parfaitement viable, voire correcte, et que la réponse négative a, quant à elle, toutes les chances d'être passablement erronée.



The main topic of this study is to discuss the idea according to which perceptual experiences could be conceived as ways of being in contact with the world and perceptual experiences can give reasons for believing some propositions about the world and can give rise to knowledge. Lots of philosophers countervail this intuitive and naive conception of perception. This rejection is linked to the fact that they adopt an internalist conception of perception and/or justification and/or perceptual knowledge. Perceiving could be conceived as a purely internal event of subjects which possess perceptual capacities. And so, one may doubt that they can have justifications for their beliefs or that they can know anything. Is it possible to avoid this conclusion ? How to alleviate philosophical fear that this conclusion gives rise to ? That is the aim of this study. The proposed philosophical inquiry comes in three forms. In the first place, indirect conception of perception is examined and criticized. Afterwards, an inquiry about the nature of perceptual experience is pursued. The stake for us is to defend a strong form of externalism about perception (metaphysical disjunctivism). Then, in the second part of this work, we get into an ontological reflexion about the nature of properties that perceptual experience seems to acquaint us with. Color Realism is defended against various antirealist objections. Colors are or can be real properties of things. A realist, non reductive and non relational ontology for chromatic properties is sketched (color Primitivism). Lastly, the epistemological stakes of perception are underlined and examined. We defend the idea that perceptual experience is a mean by which certain beings can have justified beliefs although this justification is not reflexive and *prima facie*. It can be so if it's true that perceptual experience puts us in contact with the world (objects, properties, facts, etc.). We examine and reject different replies to skeptical attacks against the possibility of knowing anything. Then, another strategy is proposed (a morean defense of perceptual knowledge and the questioning of skeptical challenge itself). In fact, from an metaphysical, ontological or epistemological point of view, we don't have to give a negative response to the classical and philosophical question "Can mind be really in perceptual and cognitive contact with the world ?" or so we think. Indeed, our study underlines that a positive reply to this question is sustainable, not to say correct, and that the negative response is probably wrong.