

# LE DUALISME FORME/CONTENU ET LA THEORIE DE LA PERCEPTION\*

Jérôme Dokic  
Université de Genève

0. Davidson considère comme incohérente l'idée selon laquelle un schème conceptuel, c'est-à-dire l'ensemble des théories et des croyances d'un sujet particulier, puisse "organiser" un contenu non conceptuel, ou au contraire y "convenir" ou y être "approprié". Cette idée, selon lui, nous rapproche dangereusement du relativisme conceptuel, qui revendique la possibilité, pour un même contenu, de correspondre à des schèmes conceptuels incommensurables. En rejetant le dualisme schème/contenu, on condamne la voie la plus directe vers le relativisme conceptuel.

Il existe toutefois plusieurs versions du dualisme schème/contenu, selon la définition visée de la notion de contenu. Dans une version, le contenu est la réalité, la nature ou le monde, considérés comme neutres, non structurés ou non interprétés. Le dualisme pertinent implique alors que la même réalité peut être conceptualisée de différentes façons, également correctes mais mutuellement inintelligibles. Dans une autre version, le contenu est l'expérience même. Au lieu de chercher dans le monde un invariant non conceptuel censé correspondre à des schèmes conceptuels incommensurables, on croit le trouver déjà dans l'esprit. A nouveau, dès que l'on postule l'existence d'une région de l'esprit "intouchée par l'interprétation conceptuelle", on est tenté d'imaginer différentes manières possibles d'identifier les habitants de cette région selon les cultures ou les esprits. L'idée suspecte est alors que "différents schèmes ou langages constituent différentes façons dont le donné de l'expérience peut être organisé".<sup>1</sup> Pour cette raison, le dualisme schème/expérience est considéré comme "une autre façon dont on peut rendre intelligible le relativisme conceptuel".<sup>2</sup>

Dans cet article, mon point de départ est le dernier dualisme mentionné, dont les termes sont d'une part l'espace conceptuel des croyances et des théories du sujet, et d'autre part le donné non conceptuel ou préconceptuel de l'expérience.<sup>3</sup> En outre, mon propos ne concerne pas directement le relativisme conceptuel, mais plutôt les conséquences générales que le rejet du dualisme schème/expérience peut avoir sur notre conception de l'expérience et des rapports épistémiques entre celle-ci et un jugement de perception. Je ne ferai qu'une brève remarque sur le relativisme à la fin de mon exposé.

Précisons enfin que je ne propose ici qu'un itinéraire sélectif dans la "jungle" de l'épistémologie, qui ne tient pas forcément compte de tous les obstacles que le voyageur pourrait rencontrer le moment venu. En particulier, les arguments dont je discute dépendent parfois de présupposés que je ne pourrai pas toujours justifier comme il le faudrait. J'ai indiqué en note les endroits où de plus amples développements sont clairement requis. En fait, ce sont davantage les relations entre certaines thèses qui m'intéressent ici que la défense directe de celles-ci. J'espère qu'en mettant en évidence ces relations, je contribuerai à clarifier la place de l'expérience par rapport à ce que Davidson appelle un schème conceptuel.

---

\* Je remercie Eros Corazza, Pascal Engel, Fred Mermoud et les participants du colloque sur la philosophie de Donald Davidson qui s'est tenu les 12 et 13 juin 1995 à Caen. J'ai également bénéficié de discussions avec Lorenzo Menoud sur l'épistémologie.

<sup>1</sup> "The Myth of the Subjective", in Relativism: Interpretation and Confrontation, éd. par M. Krausz, Notre Dame: Univ. of Notre Dame Press, 1989, pp. 160-1.

<sup>2</sup> art. cit., p. 160.

<sup>3</sup> Sur les différents dualismes que les arguments de Davidson nous conduisent à rejeter, et sur les rapports entre ces dualismes, cf. Bill Child, "On the Dualism of Scheme and Content", Proceedings of the Aristotelian Society, 1993.

1. Considérons l'une des objections spécifiques que Davidson soulève à propos du dualisme schème/expérience. Le noeud de cette objection concerne le statut épistémique du donné de l'expérience. La question pertinente n'est pas de savoir si ce donné est privé ou public, ni même s'il peut ou ne peut pas être décrit dans un vocabulaire entièrement libre de présupposés théoriques; le problème réside plutôt dans le fait qu'il est traditionnellement conçu à la fois comme une source d'évidence pour le jugement et, d'une certaine manière, comme indépendant de ce à quoi il est censé renvoyer:

[C]e qui compte, c'est qu'il y aurait une source ultime d'évidence dont la nature pourrait être entièrement spécifiée sans faire référence à ce pour quoi elle est source d'évidence.<sup>4</sup>

Or pour Davidson, si nos sources d'évidence sont indépendantes de la réalité objective, les croyances fondées sur elles ne pourront sous-tendre aucune inférence vers l'existence d'un monde extérieur:

Si l'évidence ultime pour nos schèmes et nos théories, le matériau brut sur lequel ils sont fondés, est subjective [...], alors il en ira de même pour tout ce qui est directement fondé dessus: nos croyances, nos désirs, nos intentions, et tout ce que nous voulons dire par nos mots.<sup>5</sup>

Si nous acceptons cette objection, et il me semble que nous devons le faire, nous nous trouvons apparemment en face d'une alternative théorique. Une option possible consiste à affirmer que l'expérience possède déjà un contenu qui porte sur des éléments de la réalité objective: des tables et des chaises, des explosions, des personnes et leurs comportements. Ainsi, une expérience peut être source d'évidence relativement à l'état du monde, et justifier un jugement objectif en vertu d'un contenu qui lui est propre ou intrinsèque.

Une autre option consiste à suivre Davidson lorsqu'il affirme que "le seul concept perspicace d'évidence est celui d'une relation entre des phrases ou des croyances - le concept de soutien évidentiel".<sup>6</sup> De manière générale, l'expérience n'entre pas en relation inférentielle avec le jugement; par conséquent, elle n'est pas un intermédiaire épistémique entre le jugement et le monde, mais seulement un intermédiaire causal: le jugement dépend causalement de l'expérience, qui dépend à son tour de l'état de monde. Mais elle n'est pas source d'évidence, au sens épistémique, pour le sujet. En d'autres termes, et contrairement à ce que préconise le partisan de la première option, l'expérience n'a pas, littéralement, de contenu épistémique.

Il est intéressant de noter que les deux branches de l'alternative se rejoignent sur un point, à savoir le rôle central donné à un modèle "inférentiel" de l'évidence ou de la

<sup>4</sup> art.cit., p. 162.

<sup>5</sup> ibidem. Voir aussi "A Coherence Theory of Truth and Knowledge", in Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson, éd. par E. LePore, Oxford: Blackwell, 1986, p. 310.

<sup>6</sup> "Meaning, Truth, and Evidence", in Perspectives on Quine, éd. par R. Gibson et R. Barrett, Oxford: Blackwell, 1989, p. 76. Cf. aussi "A Coherence Theory of Truth and Knowledge", p. 310: "[S]eule une autre croyance peut compter comme une raison de former une croyance". Certes, Davidson a parfois tendance à considérer qu'une expérience douée de contenu propositionnel (celle d'un sujet qui perçoit que p) s'apparente à une croyance: "la justification paraît dépendre de la prise de conscience [awareness], qui n'est qu'une autre croyance" (in "A Coherence Theory of Truth and Knowledge", p. 311, mes italiques). Mais intuitivement, une croyance n'est pas la même chose qu'une expérience: seule l'expérience a une dimension sensible, de sorte que je doute que l'alternative en question puisse être dissoute seulement par un ajustement terminologique.

justification. Selon ce modèle, deux états mentaux peuvent entrer en relation épistémique seulement s'ils possèdent un contenu de type propositionnel. Plus précisément, une croyance peut en justifier une autre seulement s'il existe quelque relation inférentielle (déductive ou autre) entre leur contenu. Dans le cadre d'un raisonnement, le contenu de la première croyance pourrait jouer le rôle d'une prémisse et le contenu de la deuxième celui de la conclusion. Davidson impose la condition supplémentaire selon laquelle seule une croyance, ou du moins une phrase susceptible d'exprimer une croyance, peut en justifier une autre, tandis que celui qui préfère la première option reconnaît que l'expérience peut également justifier la croyance, en raison du fait qu'elle possède elle aussi un contenu épistémique.

Laquelle des deux options est préférable? Pour essayer de clarifier quelques-uns des enjeux philosophiques que soulève cette question, j'examinerai tout d'abord un élément central de la première option, à savoir la thèse selon laquelle l'expérience a un contenu épistémique. Il faut en réalité considérer deux versions différentes de cette thèse. Selon la première, le contenu de l'expérience est d'ordre non conceptuel ou préconceptuel (§2); selon la deuxième, il est de nature conceptuelle (§3). Enfin, dans la dernière partie de mon exposé (§4 et §5), je suggère de renvoyer dos à dos les deux branches de l'alternative en remettant en question la décision qui consiste à accorder, en épistémologie, la priorité au modèle inférentiel.

2. Tim Crane a récemment présenté un argument détaillé en faveur de la thèse selon laquelle l'expérience a un contenu non conceptuel. Ce contenu a également, selon lui, une valeur épistémique dans la mesure où une expérience douée de contenu est capable d'entrer en relation inférentielle avec un jugement: elle peut, dans une certaine mesure, le justifier.<sup>7</sup>

La première partie de l'argument de Crane concerne certaines différences remarquables entre l'expérience et le jugement ou la croyance.<sup>8</sup> Il est assez plausible de supposer que le contenu conceptuel d'une croyance est défini, au moins partiellement, par ses relations inférentielles avec d'autres jugements. L'attribution d'une croyance à un sujet suppose l'attribution d'un ensemble d'autres croyances étroitement liées entre elles. Une telle attribution est soumise à ce que Davidson appelle l'"idéal constitutif de la rationalité", où la rationalité concerne avant tout des relations entre croyances.<sup>9</sup> Or il en va autrement des expériences, qui ne sont pas soumises à cet idéal normatif. Plus précisément, une expérience particulière est "insularisée" par rapport aux autres expériences, sous au moins trois aspects:

(i) Elle ne se révisé pas elle-même en présence d'une évidence contraire plus forte - que celle-ci relève de croyances ou d'autres expériences. Il est bien connu, par exemple, que nous continuons à voir les deux lignes horizontales d'une figure de Müller-Lyer comme étant inégales, même si nous avons par ailleurs toutes les raisons de croire qu'elles sont égales.

(ii) Certaines expériences conscientes ont, semble-t-il, des objets intentionnels impossibles (par exemple, l'expérience de certaines figures d'Escher). Par contre, l'idéal constitutif de la rationalité nous engage en tant que sujets rationnels à réviser les croyances conscientes explicitement contradictoires (par exemple la croyance que  $p \wedge \neg p$ ).

<sup>7</sup> Cf. Tim Crane, "The Non-conceptual Content of Experience", in The Contents of Experience, éd. par T. Crane, Cambridge: CUP, 1990, pp. 145-6.

<sup>8</sup> Dans cet article, j'utilise indifféremment les termes de "jugement" et de "croyance", bien que seul le jugement soit un acte mental au sens strict, la croyance étant avant tout une disposition (entre autre, une disposition à former un jugement).

<sup>9</sup> Cf. "Evénements mentaux", in Actions et événements, trad. franç. et préface P. Engel, Paris: PUF, 1993.

(iii) Si le sujet a une croyance donnée (par exemple, la croyance que  $p \wedge q$ ), il y a d'autres croyances qu'il devrait avoir, s'il était rationnel (par exemple, la croyance que  $p$  et la croyance que  $q$ ). Par contre, si le sujet a une expérience donnée, il n'y a pas d'autres expériences qu'il devrait avoir, qu'il soit rationnel ou non.

En ce qui concerne le dernier aspect, il est vrai que certaines expériences sont dépendantes d'autres expériences - par exemple, je ne peux pas percevoir quelque chose comme étant bleu sans le percevoir comme ayant en réalité une certaine étendue spatiale<sup>10</sup> - mais je ne suis pas rationnellement tenu d'avoir une expérience d'un certain type si j'ai l'expérience d'un autre type. Je n'infère pas l'expérience de quelque chose comme étant bleu de l'expérience de quelque chose comme étant bleu et, mettons, rectangulaire.

On peut admettre que la première partie de l'argument envisagé indique que l'expérience n'a pas de contenu conceptuel (du moins pas au sens où la croyance a un contenu conceptuel; cf. le § suivant). La deuxième partie de l'argument consiste dans la thèse selon laquelle l'"insularité" de l'expérience au sens qui vient d'être expliqué implique que celle-ci possède un contenu non conceptuel.<sup>11</sup> Si l'expérience n'a pas de contenu conceptuel, elle n'a pas la structure d'une croyance - elle ne peut pas être analysée dans la forme frégréenne argument/fonction, par exemple. Mais alors, comment peut-elle entrer en relation inférentielle - plus précisément, avoir des liens d'évidence - avec le jugement? La réponse de Crane est que la relation inférentielle entre l'expérience et le jugement fait intervenir des contenus entiers, c'est-à-dire considérés indépendamment de toute structure:

Lorsqu'une perception que  $p$  cause une croyance que  $p$ , les contenus entiers de ces deux états relèvent du même type -  $p$ . La relation (causale) entre perception et croyance prend place au niveau des contenus entiers. Mais du côté perceptuel de la transaction, les contenus ne sont pas composés de concepts: les concepts apparaissent plus tard lorsque les sujets pensants emploient dans le raisonnement les croyances qu'ils ont ainsi formées, et les désirs qu'ils possèdent - la croyance conceptualise le contenu de la perception (art.cit., p. 155).

La notion de contenu entier et le processus de conceptualisation dont il fait l'objet me paraissent intrinsèquement obscurs. L'expérience est censée posséder un contenu, et donc des conditions de satisfaction: elle peut être évaluée comme correcte ou incorrecte (plus précisément, comme perceptive ou illusoire). Or ce contenu est défini comme étant "du même type" que le contenu propositionnel d'un jugement, mais sans en avoir la structure. Cela suppose que l'on peut attribuer un contenu entier à un état mental même si celui-ci n'a pas le pouvoir inférentiel caractéristique du jugement. Il reste toutefois à montrer que l'on peut définir une notion de contenu entier sans faire directement référence à un pouvoir inférentiel de ce genre.

---

<sup>10</sup> Je dis "comme ayant en réalité une certaine étendue spatiale" et non pas "comme ayant en réalité une certaine forme", parce que contrairement à ce que paraît supposer Crane, il est possible de voir quelque chose comme ayant une couleur particulière sans le voir comme ayant une forme particulière. Par exemple, je peux m'approcher d'un gros rocher de telle façon que je vois pour ainsi dire sa couleur remplir une certaine étendue spatiale sans voir les limites spatiales du rocher - et donc sans en voir la forme véritable. Un autre exemple (qui m'a été suggéré par Tom Stoneham) est donné par la situation d'un sujet qui perçoit un objet au fond d'une piscine: le sujet peut voir la couleur de l'objet sans en voir la forme véritable exacte, à cause des vagues qui rident la surface de l'eau. Le sujet a néanmoins une certaine idée de l'étendue spatiale réelle de l'objet.

<sup>11</sup> Cf. Crane, art.cit., pp. 149-50.

Une possibilité serait d'affirmer que certains états mentaux sont propositionnels, mais non conceptuels. Tout concept apparaît dans le contexte de quelque proposition, mais la converse serait fautive: il y aurait des propositions non conceptuelles car dénuées de la structure inférentielle caractéristique du jugement.<sup>12</sup>

Cette possibilité est toutefois suspecte. La notion de proposition est étroitement liée à celle d'articulation propositionnelle. Or si l'identité d'un concept dépend de ses relations inférentielles avec d'autres concepts par le biais de propositions complètes, l'articulation propositionnelle se définit également par référence au pouvoir inférentiel de propositions complètes. Qu'est-ce qui nous autorise à considérer la croyance que  $F_a$ , par exemple, comme ayant un contenu propositionnel? La réponse est que cette croyance est susceptible de participer à des raisonnements du type suivant:

|                  |                                     |
|------------------|-------------------------------------|
| $F_a$            | $F_a$                               |
| $\neg F_b$       | $G_a$                               |
| ERGO: $a \neq b$ | ERGO: $(\exists x)(F_x \wedge G_x)$ |

Ce que nous voulons dire quand nous disons que la croyance exprimée par " $F_a$ " possède un contenu que l'on peut spécifier au moyen d'une proposition, c'est qu'elle est capable d'intervenir dans des raisonnements de ce genre, où les deux éléments de la proposition, à savoir la constante " $a$ " et le prédicat " $F$ ", interviennent indépendamment l'un de l'autre dans d'autres propositions avec lesquelles " $F_a$ " peut entrer en relation inférentielle. Etant donné que l'expérience n'entre pas en relation inférentielle avec d'autres expériences, elle ne peut pas avoir de contenu d'ordre propositionnel. La notion d'une proposition non conceptuelle est incohérente, ou en tout cas insuffisamment définie.<sup>13</sup>

En résumé, il n'est pas évident de passer de la constatation selon laquelle une expérience particulière est "insularisée" par rapport aux autres expériences à la thèse selon laquelle elle possède un contenu préconceptuel, qui la rendrait capable d'entrer en relation inférentielle avec le jugement. Le paradigme du contenu est le contenu propositionnel. Il est très probable qu'en voulant introduire la notion de contenu non conceptuel, on se réfère, implicitement ou explicitement, à un tel paradigme. Mais la stratégie est mal conçue: nous perdons notre emprise intuitive sur la notion de contenu si nous l'interprétons en termes non conceptuels. Il est beaucoup plus satisfaisant de reconnaître que le domaine du conceptuel coïncide avec celui du propositionnel. Je précise que mes remarques sceptiques ne portent pas contre les notions techniques d'information ou de contenu préconceptuels utilisées par exemple dans les sciences cognitives. Elles portent plutôt contre une théorie dans laquelle l'expérience est capable d'entrer en relation inférentielle avec des attitudes propositionnelles sans avoir de contenu conceptuel.<sup>14</sup>

3. Si la notion de contenu épistémique non conceptuel est mal définie, et si l'on veut maintenir que l'expérience peut entrer en relation inférentielle avec le jugement, il semble que la seule

<sup>12</sup> Cette thèse a été défendue par Peacocke dans Thoughts, Oxford: Blackwell, 1986, p. 110. A la différence de Crane, Peacocke affirme en effet que l'expérience possède une structure propositionnelle non conceptuelle.

<sup>13</sup> Il reste possible que l'expérience ait une structure propositionnelle en un sens purement syntaxique du terme "structure propositionnelle". Ainsi, comme la phrase "La caravane passe", la perception que la caravane passe aurait une structure propositionnelle syntactique. Indépendamment de la question de savoir ce qui joue le rôle d'un signe (marque ou son) dans l'expérience perceptive, cette possibilité ne nous permet pas encore d'affirmer que l'expérience peut entrer en relation inférentielle avec le jugement. En effet, une relation inférentielle ne peut s'établir qu'entre des entités intentionnelles, et donc non purement syntaxiques.

<sup>14</sup> Pour d'autres arguments contre la notion de contenu non conceptuel appliquée à l'expérience, cf. John McDowell, Mind and World, Cambridge (Mass.): Harvard UP, 1994, ch. 3.

issue réside dans la thèse selon laquelle l'expérience a un contenu conceptuel. Ce contenu peut alors être rapporté en faisant un compte rendu de la forme "Pierre perçoit que p" ou "Pierre perçoit quelque chose comme un F". Dans cette perspective, un jugement peut avoir le même contenu qu'une expérience. Il pourra alors être spécifié dans une attribution de la forme "Pierre juge que p" ou "Pierre juge d'un certain objet qu'il est F". Comme l'expérience a déjà un contenu conceptuel, il n'est pas nécessaire de postuler l'existence d'un processus de "conceptualisation" pour rendre compte du passage de l'expérience au jugement.

On peut interpréter McDowell, dans ses John Locke Lectures de 1994, comme défendant une thèse de ce genre. Celui-ci écrit en effet que "le fait que les choses nous apparaissent d'une certaine façon est déjà lui-même un mode d'opération effective de capacités conceptuelles".<sup>15</sup> Pour expliquer la différence modale entre l'expérience et le jugement, McDowell reprend la distinction kantienne entre spontanéité et réceptivité. Chez Kant, la spontanéité se rapporte à l'entendement, alors que la réceptivité est une dimension de la sensibilité. La connaissance empirique est conçue comme une coopération entre la spontanéité du jugement et la réceptivité de l'expérience. Or selon McDowell, cette coopération est tellement étroite qu'il n'est pas possible, même notionnellement, d'y séparer la contribution de la spontanéité de celle de la réceptivité. Certes, c'est parce que l'expérience est en un certain sens passive, ou réceptive, que nos jugements de perception obéissent normalement à l'expérience. Mais les mêmes capacités conceptuelles qui entrent passivement en jeu dans l'expérience doivent aussi pouvoir se manifester dans le raisonnement spontané. Enfin, comme les capacités conceptuelles impliquées dans l'expérience figurent hors du domaine de la spontanéité, les liens normatifs qui les définissent au niveau du jugement ne sont pas forcément réalisés de la même façon, ce qui devrait sans doute expliquer le phénomène d'"insularisation" caractéristique de l'expérience.

Indépendamment de la question de savoir si l'on peut définir de manière satisfaisante la distinction entre spontanéité et réceptivité, j'aimerais soulever une difficulté potentielle à propos de la position attribuée à McDowell. Cette difficulté concerne le rapport entre l'intentionnalité de l'expérience - c'est-à-dire ce qui fait qu'elle renvoie à autre chose qu'elle-même - et les propriétés sémantiques du contenu conceptuel qu'on lui attribue. Il y a de bonnes raisons de penser que l'intentionnalité d'une expérience perceptive est essentiellement différente de celle d'une expérience illusoire.<sup>16</sup> Les deux types d'états mentaux, bien que potentiellement indiscernables sur le plan réflexif, n'ont pas les mêmes propriétés intentionnelles. Le premier, contrairement au second, renvoie immédiatement le sujet à une scène sensible qui existe véritablement. En termes phénoménologiques, on peut dire que la perception véridique constitue une "ouverture" du sujet sur la réalité objective. Mais de quelle façon faut-il concilier la thèse selon laquelle l'expérience possède un contenu conceptuel avec le fait qu'il existe une différence remarquable entre perception et illusion?

Le problème est le suivant. Le contenu conceptuel complet d'une expérience doit manifestement être articulé: on ne perçoit pas un objet tout court, mais un objet doué d'une certaine forme et d'une certaine couleur, qui se détache d'un arrière-plan certes indéterminé quant à la forme, mais différemment coloré. En dehors de la couleur et de la forme, l'objet est perçu comme appartenant à un certain type, comme participant à certains événements, etc. La meilleure façon de spécifier l'articulation du contenu consiste à utiliser une proposition, telle que "Cette table est de telle couleur", où l'usage des termes indexicaux "cette table" et "telle couleur" est étroitement lié à l'expérience courante du sujet. Les propriétés sémantiques du

<sup>15</sup> J. McDowell, Mind and World, p. 62.

<sup>16</sup> J'utilise le terme d'"expérience illusoire" pour désigner une expérience qui ne renvoie pas à un élément de la réalité objective - quel que soit le statut ontologique de ce à quoi elle renvoie. Par ailleurs, je ne fais pas de distinction pertinente, ici, entre une illusion et une hallucination.

contenu de l'expérience sont alors simplement la vérité ou la fausseté, selon l'état du monde réel, de la proposition correspondante.<sup>17</sup>

Toutefois, les propriétés sémantiques du contenu de l'expérience ne déterminent pas de manière univoque les propriétés intentionnelles de celle-ci. Considérons en effet ce que David Lewis appelle des "hallucinations véridiques".<sup>18</sup> Le terme est quelque peu impropre, dans la mesure où une hallucination est par définition non véridique, de sorte qu'il est préférable de parler "d'hallucination (ou d'illusion) quasi véridique". Par exemple, le sujet peut avoir l'illusion de voir une chaise d'un type déterminé juste devant lui, et son expérience est quasi véridique parce qu'une chaise de ce type se trouve précisément à cet endroit. L'expérience est malgré tout illusoire: elle est due à une coïncidence causale incompatible avec l'hypothèse selon laquelle le sujet voit la chaise en question (mettons qu'elle résulte d'une réaction chimique anormale dans son cerveau.) Or l'existence d'hallucinations quasi véridiques indique qu'il est toujours possible que le contenu conceptuel de l'expérience s'applique correctement à la réalité, mais que l'expérience soit illusoire. La vérité du contenu de l'expérience ne paraît pas garantir que l'expérience soit véridique.<sup>19</sup>

Cette conclusion, selon laquelle les propriétés intentionnelles de l'expérience ne coïncident pas avec les propriétés sémantiques de son contenu, s'impose même dans le cas où la proposition qui spécifie le contenu de l'expérience est composée exclusivement de concepts indexicaux. Si un tel contenu est articulé, alors il faut admettre que lorsque le sujet perçoit que tel objet a telle forme (ou est de telle couleur), le contenu de son expérience pourrait être celui d'une illusion. Il suffit que l'objet soit véritablement perçu, mais que les conditions de l'expérience soient telles que le sujet n'est pas en relation perceptive ou véridique avec sa couleur ou sa forme réelles. S'il est plausible d'affirmer qu'un concept indexical singulier de la forme "ce F" dépend de la "présence perceptive"<sup>20</sup> d'un objet, il est beaucoup moins évident de supposer qu'un concept indexical de la forme "telle nuance" dépend du fait que l'objet est véritablement perçu comme ayant la nuance en question. Le concept exprimé par "tel rouge", contrairement à celui exprimé par "cette tomate", est général ou universel, bien qu'indexical. Plus d'un objet peut avoir telle nuance de rouge en même temps. Dans une perspective externaliste, un concept général peut aussi être dépendant de la réalité, mais pas forcément de la réalité hic et nunc. Par exemple, le concept "tel rouge" peut intervenir dans le contenu de l'expérience seulement s'il existe, ou s'il a existé, des entités sensibles qui ont une certaine nuance de rouge - même si aucun objet dans le champ perceptif du sujet ne possède actuellement cette nuance. Autrement dit, le fait qu'une expérience particulière a un contenu indexical de la forme "Ce F a tel F", ou simplement "Ceci est ainsi", est compatible avec le fait qu'il s'agit d'une illusion.<sup>21</sup>

<sup>17</sup> La conclusion de ce § vaut également si l'on considère le contenu conceptuel de l'expérience comme étant exprimé par une phrase ouverte plutôt que par une proposition. Si c'est le cas, les propriétés sémantiques du contenu ne sont pas la vérité ou la fausseté, mais la satisfaction ou non par une séquence d'objets appropriés. Il reste que les propriétés sémantiques de l'expérience ne déterminent pas ses propriétés intentionnelles.

<sup>18</sup> Cf. "Veridical Hallucination and Prosthetic Vision", in *Philosophical Papers*, vol. II, Oxford: OUP, 1983.

<sup>19</sup> Il est possible qu'une hallucination quasi véridique n'existe que relativement à un arrière-plan de perceptions véridiques (antérieures ou postérieures à l'hallucination). De ce point, un parcours d'expérience global (par exemple, le parcours d'une vie) ne pourrait pas être constitué entièrement d'hallucinations quasi véridiques. Cela ne remet pas en question la thèse défendue ici, selon laquelle la vérité du contenu d'une expérience particulière ne garantit pas à elle seule la véridicité de celle-ci.

<sup>20</sup> Cf. McDowell, "De Re Senses", in *Frege: Tradition and Influence*, éd. par C. Wright, Oxford: Blackwell, 1984, p. 102.

<sup>21</sup> Une stratégie possible pour combler le fossé entre l'intentionnalité de l'expérience et les propriétés sémantiques de son contenu consiste à affirmer que celui-ci est composé entièrement de concepts indexicaux singuliers, qui dépendent tous de la présence perceptive d'un élément de la réalité. Une expérience pourrait quand

Une stratégie possible pour contrer cet argument consiste à enrichir le contenu de l'expérience dans le but d'exclure à l'avance toute possibilité d'hallucination quasi véridique. Par exemple, il faudrait inclure dans le contenu, comme John Searle propose de le faire, une condition sui-référentielle qui garantit que l'objet intentionnel cause l'expérience de manière appropriée.<sup>22</sup> Cette condition est sui-référentielle parce qu'elle inclut une référence à l'expérience même. La vérité du contenu de l'expérience impliquerait la véridicité de celle-ci, et serait ainsi incompatible avec l'hypothèse selon laquelle le sujet est sous l'emprise d'une illusion.

Sans entrer dans les détails, on peut mentionner deux difficultés subsidiaires liées à cette stratégie.<sup>23</sup> Premièrement, il n'est pas certain que l'on puisse prévoir à l'avance et en une formule unique tous les exemples possibles d'hallucinations quasi véridiques, étant donné que l'on peut envisager de nombreux types de chaînes causales déviantes entre l'expérience et la réalité.<sup>24</sup> En second lieu, même si l'on réussit à définir une notion de contenu dont la vérité implique la véridicité de l'expérience, cette notion sera fort complexe. Or en quoi le contenu ainsi défini est-il intrinsèque à l'expérience en tant qu'état mental conscient? L'affirmation de Searle selon laquelle le contenu n'a pas à correspondre à une articulation consciente de la part du sujet, et n'est donc pas lié à la dimension phénoménologique de l'expérience ("l'effet que cela fait" d'avoir cette expérience),<sup>25</sup> ne fait que rendre la question plus urgente. En quoi la spécification du contenu diffère-t-elle d'une description théorique détachée de l'expérience et de ses relations à son objet intentionnel, faite du point de vue d'un philosophe de la perception? Il faut montrer comment l'attribution d'un contenu sui-référentiel et donc forcément sophistiqué est conciliable avec le caractère irréflecti de l'expérience, avec l'immédiateté de la conscience perceptive.

Il semble donc que la façon dont la perception vise son objet intentionnel ne puisse pas être entièrement expliquée par la manière dont un ensemble articulé de concepts s'applique à la réalité. Il s'ensuit que l'expérience et le jugement constituent deux formes d'intentionnalité qui, même si elles sont interdépendantes, restent irréductibles l'une à l'autre. On peut certes maintenir la thèse selon laquelle l'expérience a un contenu épistémique conceptuel, décrit au moyen d'un compte rendu de la forme "Pierre perçoit (ou semble percevoir) que p" ou "Pierre

---

même avoir un contenu propositionnel, par exemple "Cette tomate présente telle nuance de rouge", mais le concept exprimé par "telle nuance de rouge" serait singulier et non pas général: il désignerait une propriété individuelle, un rouge particulier non partageable avec d'autres objets colorés. La vérité d'un contenu de ce genre serait incompatible avec le caractère illusoire de l'expérience. ("Telle nuance de rouge", entendu comme un concept singulier, dépend de la "présence perceptive" d'une couleur particulière.) Je n'ai pas la place ici de discuter convenablement des présupposés de cette stratégie; aussi me limite-je à une seule remarque. Si le concept exprimé par "tel rouge" est censé être singulier, il doit être associé à un principe d'individuation qui donne un sens, dans le cas des couleurs, à la distinction entre identité numérique et identité qualitative. Mais quel pourrait être ce principe? Supposons qu'il repose sur les limites spatiales de l'objet coloré: deux tomates de même couleur présenteraient des rouges numériquement distincts. Mais alors, qu'en est-il d'une scène où se trouve un groupe de tomates spatialement disjointes? Pourquoi le sujet ne pourrait-il pas exprimer littéralement ce qu'il voit en disant "Ces tomates présentent telle nuance de rouge"? Il paraît plausible d'affirmer que dans cette phrase, le concept "telle nuance de rouge" est général (il s'applique en même temps à différents objets colorés). Un concept de ce genre est associé à une capacité de reconnaissance qualitative, et non pas à un principe d'individuation au sens strict.

<sup>22</sup> Cf. J. Searle, L'intentionnalité, trad. franç. C. Pichevin, Paris: Minuit, 1987.

<sup>23</sup> Je renvoie le lecteur aux objections de McDowell lui-même contre la théorie searlienne de la perception, dans son article "Intentionality De Re", in E. Lepore et R. Van Gulick (éds), John Searle and His Critics, Oxford: Blackwell, 1990.

<sup>24</sup> On trouve plusieurs exemples de chaînes causales déviantes dans le livre de Peacocke, Holistic Explanation, Oxford: Clarendon Press, 1979.

<sup>25</sup> Cf. la réponse de Searle à McDowell, dans John Searle and His Critics.



perçoit (semble percevoir) quelque chose comme un F".<sup>26</sup> Mais si les propriétés intentionnelles de l'expérience, responsables du fait qu'elle est perceptive ou qu'elle est illusoire, ne sont pas déterminées par le contenu, la notion d'ouverture, qui caractérise un acte de perception véridique, ne peut pas recevoir d'interprétation épistémique dans le cadre d'un modèle purement inférentiel de la justification. Le rôle épistémique, quel qu'il soit, que l'expérience a en vertu de son contenu, est le même que l'expérience soit illusoire ou véridique.

Il est important de ne pas confondre l'argument qui nous intéresse ici avec un autre argument avancé par Davidson contre la thèse selon laquelle l'expérience peut être source de connaissance. Davidson affirme que si nous considérons l'expérience comme un émissaire, c'est-à-dire, en termes à peine métaphoriques, comme "disant" quelque chose (précisément en vertu du fait qu'elle possède un contenu conceptuel) qui peut être évalué comme correct ou incorrect, il faut considérer la possibilité qu'elle "mente". Par suite, l'expérience ne peut pas jouer à elle seule le rôle d'une source de connaissance, puisque le sujet doit indépendamment avoir des raisons de croire que l'expérience ne "ment" pas, c'est-à-dire que son contenu est vrai.<sup>27</sup> Cet argument met en évidence le fait que le contenu conceptuel de l'expérience ne se présente pas per se comme étant vrai. Selon notre argument, en revanche, même si l'hypothèse de la vérité du contenu peut être justifiée, elle n'implique pas que le sujet soit ouvert sur la réalité objective de la manière perceptive appropriée.

McDowell a une réponse à cette objection de Davidson. Elle consiste à rejeter l'image de l'expérience comme un émissaire capable de dire la vérité ou de mentir, tout en maintenant la thèse selon laquelle elle possède un contenu conceptuel. Pour McDowell, l'expérience est une ouverture (faillible) sur le monde, de sorte que si tout va bien, le sujet percevant reçoit directement le fait perçu sous forme conceptuelle. Par suite, et en l'absence d'évidence contraire, le sujet est en droit rationnel de former un jugement qui reprend le contenu conceptuel de l'expérience. Si l'on veut, on peut dire que le contenu d'une expérience se présente normalement comme étant vrai, non pas au sens où il se justifie lui-même, mais au sens où le fait perçu se présente sans intermédiaire au sujet. Comme l'expérience est transparente, c'est envers le monde lui-même que l'exercice spontané de nos concepts est rationnellement responsable.<sup>28</sup>

Même si l'on admet que la réponse de McDowell permet de lever l'objection de Davidson, il n'est pas du tout certain qu'elle porte contre notre argument initial. Du point de vue de cet argument, il y a une tension évidente entre, d'une part, l'image de l'expérience comme une ouverture sur le monde et, d'autre part, la décision de placer l'expérience dans l'espace des concepts, pour qu'elle puisse jouer le rôle d'une source de connaissance dans le cadre d'un modèle inférentiel de la justification. La notion d'ouverture a été définie simplement par référence à la thèse selon laquelle l'intentionnalité d'une expérience véridique est essentiellement différente de celle d'une illusion. Or comme on vient de le voir, cette différence ne peut pas être expliquée par le biais des propriétés sémantiques d'un contenu conceptuel. Il semble bien, par conséquent, qu'elle ne puisse pas recevoir d'interprétation épistémologique tant que l'on reste dans un modèle inférentiel de la justification. Certes, une expérience peut justifier un jugement de perception en rendant sa vérité plus probable, dans le

---

<sup>26</sup> Il est clair, cependant, que l'argument envisagé dans ce § affaiblit la thèse selon laquelle l'expérience a un contenu conceptuel, et encourage une autre conception, selon laquelle le contenu conceptuel de l'expérience est en réalité celui d'un jugement possible fondé sur l'expérience. L'expérience elle-même serait alors un état mental préconceptuel, bien que dépendant de la présence de capacités conceptuelles (cf. dernier §). Cette conception suppose bien entendu une définition substantielle de la notion utilisée de fondation.

<sup>27</sup> Cf. "A Coherence Theory of Truth and Knowledge", p. 312.

<sup>28</sup> Cf. Mind and World, pp. 142-6.

contexte d'autres hypothèses selon lesquelles, par exemple, l'illusion est statistiquement moins fréquente que la perception. Mais comme l'expérience peut avoir un contenu vrai sans que le sujet soit en contact perceptif avec l'état de choses en question, elle ne saurait à elle seule offrir de justification substantielle au sujet, à savoir transformer son jugement en un véritable acte de connaissance.

4. Cette conclusion, selon laquelle l'expérience ne peut pas être une source (épistémique) de connaissance, est commune aux deux branches de l'alternative présentée au commencement (§1). Elle est immédiate si nous refusons avec Davidson d'attribuer littéralement à l'expérience un contenu épistémique. Mais elle s'impose également si nous admettons que l'expérience possède un contenu épistémique d'ordre conceptuel. Une telle conséquence est toutefois tributaire, dans les deux cas, de la thèse selon laquelle le modèle inférentiel est prioritaire pour rendre compte de la justification: toute propriété épistémique, y compris celle qui est liée à la connaissance, dépend de relations inférentielles entre des contenus propositionnels. Il est temps d'examiner cette thèse d'un peu plus près.

Davidson n'affirme nulle part, à ma connaissance, que d'autres modèles de justification - non inférentiels - sont impossibles à envisager au moins en principe. En particulier, on peut introduire une deuxième notion de justification, qui désignerait, non pas une relation inférentielle que les attitudes propositionnelles auraient en vertu de leur contenu, mais une propriété de transitions (causales) d'un état mental particulier à un autre. Il n'est pas nécessaire de requérir d'une telle définition de la justification que les termes des transitions pertinentes aient un contenu épistémique. On peut imaginer une transition justifiée, en ce sens, entre une expérience et un jugement particuliers. Par exemple, le sujet fait l'expérience de gouttes d'eau qui tombent sur le pavé, et forme le jugement qu'il est en train de pleuvoir. On peut admettre qu'il existe des transitions de ce genre même si l'on pense que l'expérience n'a pas de contenu épistémique à proprement parler.

L'une des raisons qui motivent l'introduction de cette deuxième notion de justification concerne les conditions dans lesquelles un jugement peut acquérir un certain statut épistémique. En d'autres termes, cette notion peut être invoquée dans le cadre d'une explication de ce qui confère un certain statut épistémique à un jugement de perception. Lorsque le statut épistémique est celui de la connaissance, l'explication porte sur les conditions qui doivent être remplies pour que le sujet soit en position de connaître un élément de la réalité objective. Même si l'on refuse de reconnaître à l'expérience un contenu épistémique, on peut vouloir admettre qu'elle est une condition causale nécessaire pour octroyer à un jugement, dans un cas particulier, le statut de connaissance.

Le partisan du modèle inférentiel de la justification peut accepter l'idée d'une propriété épistémique de transitions d'un état mental à un autre. Il maintiendra toutefois la thèse selon laquelle une transition particulière n'est justifiée que dans le cadre d'une argumentation ou d'un raisonnement.<sup>29</sup> Selon lui, la question de savoir ce que c'est pour une croyance d'être justifiée et celle de savoir ce que c'est pour le sujet de la justifier (même s'il ne le fait pas explicitement) coïncident nécessairement. Par exemple, la transition d'une expérience de gouttes d'eau qui tombent sur le pavé au jugement qu'il pleut n'est justifiée que dans le cadre d'un ensemble de croyances réflexives sur la corrélation fiable qui existe entre une expérience de ce type et la pluie. A nouveau, ce n'est pas la présence brute de l'expérience qui rend la

---

<sup>29</sup> Dans les termes de Sosa, une thèse de ce genre est liée à un modèle "intellectualiste" de la justification: cf. "Circular" Coherence and "Absurd" Foundations", in Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson. Sosa fait également observer dans cet article que Davidson commet une pétition de principe contre la possibilité de modèles de la justification qui ne soient pas simplement dérivés du modèle inférentiel.

vérité du jugement plus probable. Au contraire, ce sont les croyances réflexives qui confèrent au jugement son statut épistémique particulier.

Il est cependant raisonnable de supposer que l'expérience contribue normalement à placer le sujet en position de connaître quelque chose de la réalité objective, et pas seulement de rendre la vérité d'un jugement plus probable. La question pertinente est alors de savoir ce qui confère à un jugement de perception le statut de connaissance, ce qui lui donne ce type d'autorité épistémique.

Toute réponse significative à cette question doit obéir à une exigence "internaliste" qui me paraît intuitive mais à laquelle je ne saurais apporter ici de défense complète.<sup>30</sup> Il s'agit de l'exigence suivante:

Exigence internaliste: la différence entre une situation où le sujet sait que *p*, et une situation dans laquelle il forme le jugement que *p* sans que celui-ci constitue un acte de connaissance doit pouvoir se ramener à la nature et aux propriétés intrinsèques de quelque état mental (ou de quelque ensemble d'états mentaux) attribués au sujet.

Selon cette exigence, le sujet qui est en rapport de connaissance avec quelque chose l'est non pas seulement en vertu de faits extra-cognitifs, mais également et surtout en vertu de la configuration spécifique de l'ensemble de ses états mentaux. Par exemple, on ne peut pas se contenter d'affirmer que la présence effective de ce sur quoi porte le jugement, ou l'existence d'une simple relation causale, confère à celui-ci le statut de connaissance. Il faut citer au moins un état mental avec lequel le jugement a un rapport approprié. Il s'ensuit que lorsque le sujet est dans une situation de connaissance, une description précise et adéquate de l'ensemble de ses états mentaux est incompatible avec l'hypothèse (contraire aux faits) selon laquelle il n'est pas dans une telle situation.

Introduisons à présent la notion de bipolarité. Telle que je la définis ici, la propriété de bipolarité s'applique seulement aux états mentaux doués d'un contenu propositionnel. Un état mental bipolaire se caractérise par le fait que sa nature intrinsèque n'est pas affectée par la valeur de vérité de son contenu: il reste essentiellement le même état mental que son contenu soit vrai ou qu'il soit faux. Autrement dit, un état mental bipolaire est neutre quant à la valeur de vérité spécifique de son contenu.

Intuitivement, on peut affirmer qu'il y a des croyances et des jugements bipolaires. Si je crois qu'il va pleuvoir demain, ma croyance d'aujourd'hui n'est pas affectée par le temps qu'il fera demain: seule sa valeur de vérité en est (ou en sera) affectée. Pour prendre un autre exemple, qui n'implique pas le futur, mon opinion selon laquelle j'ai attrapé une grippe reste essentiellement la même quelle que soit sa valeur de vérité, c'est-à-dire que j'aie effectivement une grippe ou que je souffre d'un simple refroidissement.

Une question intéressante est de savoir si un jugement qui constitue, dans un cas particulier, un acte de connaissance est bipolaire ou non. Supposons que nous répondions par l'affirmative. Il s'ensuit que le même jugement aurait pu ne pas constituer un acte de connaissance: le fait qu'il constitue un tel acte est déterminé par certaines de ses propriétés

---

<sup>30</sup> L'exigence vient de McDowell ("Criteria, Defeasibility, and Knowledge", in Perceptual Knowledge, éd. par J. Dancy, Oxford: OUP, 1988). Je suis l'usage courant qui consiste à la qualifier d'"internaliste", bien qu'en un sens elle soit aussi bien "externaliste", puisqu'elle encourage une conception relationnelle des états mentaux intentionnels (comme des relations sui generis entre le sujet et l'objet de sa pensée). Suivant cette conception, la nature d'un état mental peut dépendre de conditions qui concernent l'environnement extérieur du sujet. Par ailleurs, on trouve dans l'article de McDowell une formulation plus générale de l'exigence en question, qui ne concerne pas seulement la connaissance: "Notre position épistémique sur une certaine question ne peut pas être constituée de manière intelligible, même en partie, de choses qui sont carrément externes à la façon dont il en va pour nous d'un point de vue subjectif [how it is with one subjectively]" (art.cit., p. 215).

extrinsèques. Plus précisément, il devient un acte de connaissance en se mettant en relation appropriée avec d'autres entités. (A ce stade, on peut laisser ouverte la question de savoir quel genre de relation est ici approprié.) Le même jugement qu'il pleut peut être formé à la suite d'une conviction soudaine, ou être causé de manière appropriée par l'expérience de gouttes d'eau qui tombent sur le pavé. Pourtant, sa valeur épistémique sera différente: dans le dernier cas, contrairement au second, on peut dire que le sujet sait qu'il pleut.

Considérons à présent une conséquence remarquable de l'exigence internaliste, dans l'hypothèse qu'un acte de connaissance c soit bipolaire. Pour rendre compte du fait que c est un acte de connaissance, par opposition à un simple jugement, il ne suffit pas de citer d'autres jugements (ou croyances) qui sont inférentiellement liés à c et qui sont eux-mêmes bipolaires. En effet, lorsqu'il est question des états mentaux qui contribuent inférentiellement à octroyer à c le statut de connaissance, le principe énoncé par Harman - "pas de faux lemmes" - s'applique: un acte de connaissance ne peut pas reposer, même en partie, sur une croyance fausse:

Les épistémologues admettent en général qu'afin qu'une personne puisse connaître quelque chose, sa croyance doit être à la fois vraie et justifiée [warranted]. Je vais supposer que nous parlons d'une croyance fondée sur une inférence (justifiée). Dans ce cas, la vérité de la croyance finale de la personne n'est pas suffisante pour la connaissance. Si ces propositions intermédiaires sont justifiées mais fausses, on ne peut pas adéquatement décrire la personne comme connaissant la conclusion.<sup>31</sup>

Mais du même coup, la connaissance ne peut pas reposer uniquement sur des états mentaux bipolaires, c'est-à-dire en l'occurrence sur des croyances qui, pour autant que le sujet le sache, auraient pu tout aussi bien être fausses. Si la connaissance reposait uniquement sur des états mentaux bipolaires, la différence entre une situation de connaissance et une situation dans laquelle le sujet forme un simple jugement pourrait se réduire à un facteur extrinsèque: la valeur de vérité des lemmes qui ont permis de conduire à la conclusion. Autrement dit, on ne peut pas prendre le modèle inférentiel au pied de la lettre sans contrevenir à l'exigence internaliste. Pour rendre compte du fait qu'un jugement particulier constitue un acte de connaissance, il ne suffit pas de citer des relations inférentielles avec d'autres croyances, mais il faut au moins mentionner un ou plusieurs états mentaux qui ne sont pas bipolaires.

L'exigence internaliste implique donc que si un acte de connaissance est bipolaire, il doit être plus qu'une croyance vraie et justifiée au sens inférentiel - il ne peut pas avoir reçu sa valeur épistémique seulement par argumentation ou raisonnement. Plusieurs possibilités théoriques se présentent sur la nature des états mentaux non bipolaires susceptibles d'octroyer (ou de contribuer à octroyer) le statut de connaissance à un jugement.

Soit dit en passant, l'une de ces possibilités a été explorée par Wittgenstein dans De la certitude: certaines croyances jouent un rôle normatif, et non pas descriptif, dans les processus de justification.<sup>32</sup> Cela signifie entre autre qu'elles ne peuvent pas être mises en doute par le sujet (du moins dans le même jeu de langage). Par conséquent, ces croyances ne sont pas bipolaires, puisqu'elles ne peuvent pas être indifféremment vraies ou fausses. Mais si elles sont soustraites au doute, ce n'est pas parce qu'elles se justifient elles-mêmes; c'est plutôt parce qu'elles n'ont pas de contenu épistémique.<sup>33</sup> Toutefois, même si elles ne constituent pas

<sup>31</sup> G. Harman, "Inference to the Best Explanation", in Philosophical Review, LXXIV, 1965, p. 92.

<sup>32</sup> Dans ce qui suit, je m'appuie sur l'interprétation de Crispin Wright du texte de Wittgenstein (De la certitude, Paris: Gallimard, 1976); cf. "Facts and Certainty", in Proceedings of the British Academy, 1985.

<sup>33</sup> Cf. §200: "'Cette proposition est vraie ou fausse': à proprement parler, cela veut seulement dire qu'il faut qu'il y ait possibilité de décider en sa faveur ou contre elles." Comme cette possibilité ne s'applique pas aux

elles-mêmes des actes de connaissance au sens strict (c'est pourquoi Wittgenstein relève la bizarrerie de comptes rendus du type "Je sais que le monde existait avant ma naissance, et qu'il existera après ma mort" dans un contexte normal), elles peuvent contribuer à placer le sujet en position de connaître des faits du monde extérieur, en tant que conditions de possibilité de la connaissance:

C'est-à-dire: les questions que nous posons et nos doutes reposent sur ceci: que certaines propositions sont soustraites au doute, comme des gonds sur lesquels tournent ces questions et doutes (§341).

C'est-à-dire: il est inhérent à la logique de nos investigations scientifiques qu'effectivement certaines choses ne soient pas mises en doute (§342).

Laissons de côté les propositions-charnières de Wittgenstein pour nous concentrer sur une autre option théorique, qui n'est pas à vrai dire en concurrence avec la première, mais qui peut la compléter. Il s'agit de l'option selon laquelle l'expérience perceptive n'a pas la propriété de bipolarité. Si l'expérience contribue de manière significative à placer le sujet dans une situation de connaissance, elle ne peut pas être indifférente au fait qu'elle présente une scène qui existe véritablement ou qui est une simple illusion. Comme le contenu est par définition bipolaire (pour autant qu'il soit articulé), la différence entre une expérience perceptive et une expérience illusoire doit être d'ordre modal: même si, comme le soutient McDowell, le fait que les choses nous apparaissent d'une certaine façon est un mode d'opération de capacités conceptuelles, ce mode est essentiellement différent de celui qui caractérise l'illusion. Ainsi, la logique des prédicats évaluatifs "véridique" et "illusoire", appliqués aux états mentaux décrits par des locutions telles que "Il me semble voir que p", est tout à fait différente de celle du couple de prédicats évaluatifs "vrai" et "faux", appliqué au jugement. La même expérience ne peut pas être perceptive dans une situation et illusoire dans une autre. A supposer que l'expérience joue un rôle épistémique substantiel, l'exigence internaliste implique une conception de l'expérience perceptive comme un état mental intrinsèquement relationnel dont l'existence dépend de ses objets intentionnels.<sup>34</sup>

Nous avons supposé jusqu'à présent qu'un acte de connaissance est bipolaire, mais il est en principe possible de nier cette supposition. La thèse selon laquelle la connaissance est un état d'esprit non bipolaire a été récemment défendue par Williamson.<sup>35</sup> Selon lui, la connaissance est un état mental sui generis, de telle sorte que le même jugement ne peut pas être un acte de connaissance dans un contexte, et une simple croyance dans un autre. La propriété d'être un acte de connaissance est essentielle au jugement. On peut certes continuer à parler d'un jugement qui "acquiert" le statut de connaissance, mais en gardant à l'esprit que cette acquisition modifie la nature intrinsèque du jugement. L'exigence internaliste est alors

---

"propositions-charnières", elles ne peuvent pas être dites vraies ou fausses. Pour le dire autrement, les propositions-charnières ne sont pas des croyances auto-justifiées à partir desquelles le sujet peut justifier inférentiellement d'autres croyances - leur existence doit plutôt être conçue comme une condition de possibilité de la justification même.

<sup>34</sup> Cette conception de l'expérience peut être liée à une théorie disjonctive des comptes rendus d'expérience tels que "Il me semble voir que p". Selon la théorie disjonctive, ces comptes rendus sont mieux compris comme une disjonction de comptes rendus plus précis: "Ou bien je perçois véritablement que p, ou bien j'ai seulement l'illusion de percevoir que p". Sur la théorie disjonctive, cf. Hinton, *Experiences*, Oxford: Clarendon Press; McDowell, "Criteria, Defeasibility and Knowledge", Snowdon, "Perception, Vision, and Causation", in *Perceptual Knowledge*; Child, 1992, "Vision and Experience: The Causal Theory and the Disjunctive Conception", in *Philosophical Quarterly*, 42, 1992.

<sup>35</sup> Cf. "Is Knowing a State of Mind?", in *Mind*, Vol. 104, 1995.

directement satisfaite: le fait qu'un jugement particulier est un acte de connaissance dépend de la nature et des propriétés intrinsèques de ce même jugement. Cette thèse ne change pas grand chose au statut de l'expérience, qui peut véritablement placer le sujet en position de connaître le monde extérieur: ou bien l'expérience est une condition causale, un constituant d'un jugement de perception donné, ou bien il est lui-même un exemple spécifique d'acte de connaissance (la connaissance serait un genre, et la perception, la mémoire, etc., des espèces - c'est la position de Williamson). Dans les deux cas, la thèse selon laquelle la perception véridique n'est pas bipolaire, et constitue une véritable relation entre le sujet et le monde, peut avoir une pertinence épistémologique directe pour expliquer ce qui confère au jugement de perception le statut de connaissance.<sup>36</sup>

5. On peut se poser la question de savoir si l'argument esquissé dans la section précédente contre le modèle inférentiel de la justification s'applique véritablement à la position de Davidson. Selon lui, le principe de charité joue un rôle constitutif dans l'interprétation des états mentaux du sujet, et ainsi dans la détermination de leur contenu.<sup>37</sup> Or le principe implique qu'il est impossible que toutes les croyances du sujet soient fausses. Si le sujet possède un système de croyances cohérent, la majorité de ces croyances est vraie: une croyance fautive ne peut être attribuée au sujet que sur un fond d'autres croyances vraies. Mais si c'est le cas, la propriété de bipolarité ne s'applique pas au système de croyances d'un sujet, pris collectivement. Si le principe de charité est correct, ce système n'est pas à proprement parler indifférent à la valeur de vérité de ses éléments. L'idée serait alors que la non-bipolarité constitutive de notre système de croyances pris collectivement contribue d'une façon ou d'une autre à fonder nos actes de connaissance.

Mais de quelle façon? Notons que pour Davidson, quiconque possède des croyances maîtrise également le concept de croyance,<sup>38</sup> et sait que ses croyances sont majoritairement vraies:

L'agent n'a qu'à réfléchir à ce qu'est une croyance pour estimer que la plupart de ses croyances fondamentales sont vraies et que, parmi ses croyances, celles qu'il a de la manière la plus solide, et qui sont en cohérence avec le corps principal de ses croyances, sont les plus aptes à être vraies.<sup>39</sup>

Certes, cette assurance est susceptible au mieux d'apaiser le sujet qui envisage la perspective peu réjouissante du scepticisme radical, mais le fait est qu'elle ne peut pas répondre de

---

<sup>36</sup> Je n'ai pas la place ici d'évaluer les mérites respectifs des deux options mentionnées, qui concernent le caractère bipolaire ou non d'un acte de connaissance. Disons simplement que la plupart des arguments de Williamson (à part sa conviction que "savoir" est un verbe sémantiquement inanalysable) portent contre une conception de la connaissance comme une composition d'éléments mentaux et de conditions non mentales indépendantes. Cela revient à invoquer une version de l'exigence internaliste, mais celle-ci ne permet pas de régler la question de savoir si un acte de connaissance est bipolaire: elle est compatible avec le point de vue selon lequel cet acte est une composition d'éléments strictement mentaux, dont un jugement et une expérience, par exemple. Il me semble que l'option préconisée par Williamson cadre mal avec nos intuitions sur la recherche de la vérité: je peux former un jugement à la suite d'une conviction, et conduire par la suite une enquête qui résulte dans le fait que mon jugement devient un acte de connaissance fondé - nos intuitions semblent prédire que le même jugement est impliqué du début à la fin de l'enquête.

<sup>37</sup> Le principe de charité est omniprésent dans les articles de Davidson sur l'interprétation; cf. ses Enquêtes sur la vérité et l'interprétation, trad. franç. P. Engel, Nîmes: Chambon, 1993. Pour une discussion du principe et de ses implications philosophiques, cf. P. Engel, Davidson et la philosophie du langage, Paris: PUF, 1994.

<sup>38</sup> Sur ce point, cf. l'article de Davidson, "Animaux rationnels", in Paradoxes de l'irrationalité, trad. franç. P. Engel, Combas: Editions de l'Eclat, 1991.

<sup>39</sup> "A Coherence Theory of Truth and Knowledge", p. 319.

manière satisfaisante à notre question de départ, qui concerne ce qui confère à un jugement donné le statut de connaissance. Le problème est que le principe selon lequel le système de croyances d'un sujet est majoritairement vrai a une portée essentiellement générale, et ne saurait donner au sujet les moyens de justifier un acte particulier de connaissance. Considérons un jugement de perception particulier, par exemple "Il pleut", fondé sur une expérience actuelle de pluie. On peut donner une justification inférentielle de ce jugement, en mentionnant par exemple l'hypothèse que l'expérience est probablement véridique. Mais comme on l'a vu, une telle justification ne donne au jugement de perception qu'une valeur épistémique modeste, beaucoup moins substantielle que celle qui constitue la connaissance. Or le principe de Charité ne nous permet pas d'aller plus loin. C'est que le reste des croyances du sujet, avant la formation du jugement de perception, peut très bien être indifférent quant au fait jugé, c'est-à-dire compatible aussi bien avec ce jugement qu'avec un jugement contraire. Bien entendu, le fait que le sujet sait qu'un sous-ensemble appréciable de ses croyances est vrai ne lui permet en aucune façon de justifier l'hypothèse que tel sous-ensemble, ou que tel élément de ce sous-ensemble, est vrai.

La morale de cet argument est que la distinction entre ce que c'est pour un jugement d'être justifié (et en particulier de constituer un acte de connaissance) et ce que c'est pour le sujet de le justifier correspond à une différence bien réelle. Il ne s'ensuit pas que les termes de la distinction soient indépendants entre eux. Si l'expérience perceptive est capable d'octroyer à un jugement le statut d'une connaissance, elle ne le fait pas dans tous les cas de figure où les deux états mentaux sont impliqués. La transition d'une expérience particulière au jugement correspondant est justifiée seulement dans un contexte approprié, qui inclut nécessairement d'autres attitudes propositionnelles du sujet. Une condition minimale de cet octroi est sans doute que le sujet ne croie pas que ses sens le trompent.<sup>40</sup> De manière générale, il faut supposer une autre exigence épistémologique, qui était sous-entendue dans la citation de Davidson un peu plus haut:

Exigence de compréhension: le sujet doit avoir une certaine compréhension réflexive de la façon dont ses jugements sont justifiés, et en particulier de la façon dont ils constituent le cas échéant des actes de connaissance.

L'exigence de la compréhension est en principe distincte de l'exigence internaliste formulée dans la section précédente: alors que la première concerne la notion de ce que c'est pour le sujet de justifier un jugement, nous avons fait dépendre la seconde de la notion de ce que c'est pour le jugement d'être justifié. Toutefois, bien que complémentaires, les deux exigences sont sans doute interdépendantes. Supposons par exemple que l'on demande à un sujet la raison pour laquelle il juge qu'il est en train de pleuvoir. Il est naturel pour le sujet de répondre: "Je juge qu'il pleut parce qu'il a l'air de pleuvoir". En donnant cette réponse, le sujet ne cite pas une raison sur laquelle il s'est appuyé ou fondé pour former son jugement, mais il fait deux choses: premièrement, il donne, en citant son expérience, une explication causale de la formation de son jugement, et deuxièmement, il justifie cette formation en indiquant qu'elle est rationnelle étant donné que l'expérience en question porte sur de la pluie. (Si l'on veut, le sujet justifie son jugement en attribuant ex post facto un contenu conceptuel à son expérience.) L'exigence de la compréhension implique que la capacité de donner une explication réflexive de ce genre est nécessaire pour la formation d'un jugement justifié; elle n'implique pas, en revanche, un modèle inférentiel de la justification.

---

<sup>40</sup> Cf. McDowell, "Criteria, Defeasibility, and Knowledge", p. 215.

6. Mon point de départ, dans cet exposé, était le dualisme schème/expérience, c'est-à-dire l'idée que la pensée conceptuelle organise le donné préconceptuel de l'expérience, ou au contraire y convient ou y est approprié. J'ai rejeté un élément central du dualisme tel qu'il est défini par Davidson, à savoir la thèse selon laquelle l'expérience peut à la fois avoir un contenu préconceptuel et entrer en relation inférentielle avec le jugement. En revanche, il est possible de reconnaître à l'expérience un contenu conceptuel, bien qu'il faille noter le rôle épistémique limité de ce type de contenu (§3).

Par ailleurs, j'ai essayé de nuancer certaines remarques dépréciatives de Davidson concernant la place qui revient à l'expérience dans la théorie épistémologique. Selon Davidson, du moment que l'on ne peut pas attribuer de contenu épistémique à l'expérience, la théorie de la perception n'a pas de pertinence épistémologique directe:

[O]n voit à présent que l'étude de la perception [...] n'est liée que de façon distante à l'épistémologie.

La question de savoir ce dont on fait l'expérience directe dans la sensation, et la manière dont cela est lié aux jugements de perception, bien qu'il soit toujours aussi difficile d'y répondre, ne peut plus être considérée comme une question cruciale pour la théorie de la connaissance.<sup>41</sup>

Il m'a semblé, au contraire, que si l'on peut démontrer que l'expérience perceptive n'est pas bipolaire, c'est-à-dire qu'elle est intrinsèquement et essentiellement perceptive, on apporte une véritable contribution à l'épistémologie dans le cadre d'une explication de la façon dont un jugement de perception peut acquérir le statut d'une connaissance.

Toutefois, cette démonstration suppose quelque chose que Davidson n'est sans doute pas prêt d'accepter, à savoir la possibilité d'une ontologie des états mentaux, avec la distinction attenante entre propriétés essentielles (intrinsèques) et accidentelles (extrinsèques) de ces états.<sup>42</sup> Dans la perspective que j'ai esquissée, le danger relativiste selon lequel le même parcours d'expérience peut être conceptualisé de différentes manières incommensurables peut être écarté au moins partiellement sur un plan ontologique: l'expérience perceptive manifeste une double dépendance, à l'égard de la réalité objective sur laquelle elle porte, et à l'égard des connaissances conceptuelles, éventuellement réflexives, qui peuvent être fondées sur elle. Cette dépendance doit être telle qu'un parcours d'expérience ne peut être adéquatement décrit qu'en mentionnant l'histoire objective qui lui correspond d'un côté, et les concepts que le sujet de l'expérience applique à son environnement de l'autre.<sup>43</sup> C'est également sur le plan de l'ontologie que l'on pourrait vouloir se placer pour expliquer les conditions dans lesquelles une transition causale de l'expérience au jugement est "appropriée", c'est-à-dire susceptible de transformer celui-ci en un acte de connaissance.

Enfin, on peut se demander dans quelle mesure on revient au fondationnalisme si l'on attribue à l'expérience un rôle épistémique qui n'est pas déterminé seulement par des propriétés conceptuelles. Mais selon le fondationnalisme classique, le rôle épistémique de l'expérience est entièrement attribué à son contenu, typiquement considéré comme préconceptuel. En termes imagés, on peut dire que l'expérience est censée délivrer un message

<sup>41</sup> "The Myth of the Subjective", p. 165 et p. 166.

<sup>42</sup> La théorie que Davidson appelle le "monisme anomal" (cf. les articles réunis dans ses Actions et événements), paraît en effet supposer une conception des états mentaux comme des points sans aucune épaisseur ontologique.

<sup>43</sup> Notons que la dépendance en question est d'ordre générique (elle vaut entre des types d'états mentaux). Si elle était trop spécifique, on ne pourrait pas parler de transitions causales, et donc contingentes, entre une expérience et un jugement particuliers.



non seulement auto-référentiel, au sens où il annonce que son propre contenu est justifié, mais surtout, d'une certaine manière, auto-justifié.<sup>44</sup> Davidson et d'autres ont relevé de manière convaincante les difficultés sérieuses liées à ce point de vue. Par contre, aucun message, et a fortiori aucun message auto-référentiel et auto-justifié, n'est délivré par l'expérience lorsqu'on considère son rôle épistémique en dehors d'un modèle inférentiel de la justification.

---

<sup>44</sup> Sur cette façon de formuler le fondationnalisme, je suis redevable à Bill Child.