

# Le cercle bipolaire

## Intentionnalité et contenu perceptif

Jérôme Dokic

(Université de Rouen; CREA, Paris)

Il est évident qu'en réalité nos sens sont muets. Quoique Descartes et d'autres parlent du « témoignage de nos sens », nos sens ne nous *disent* rien du tout ni en vrai ni en faux (J. L. Austin).

### §0 Introduction

La perception nous met directement en présence du monde extérieur, et elle est source de connaissance objective. Voilà ce qui, pour beaucoup de philosophes de la perception, constitue des *truismes*. Mais la question de savoir quelle est au juste la nature de la relation perceptive, et comment la perception peut, dans un contexte favorable, transformer un simple jugement en connaissance, est loin d'être réglée. Dans cet essai, je m'intéresse à un débat récent autour de cette question, qui concerne la définition adéquate du *contenu* de la perception. Pour certains auteurs, dont Gareth Evans et Christopher Peacocke sont les représentants majeurs, la nature de l'intentionnalité perceptive ne se comprend qu'en attribuant à l'expérience un contenu de représentation *non conceptuel*. Pour John McDowell, au contraire, les truismes formulés au commencement peuvent être acceptés comme tels seulement si l'expérience perceptive possède un contenu *conceptuel*, du même type que celui du jugement et de la pensée en général<sup>1</sup>. Je tenterai de proposer quelques éléments de réflexion susceptibles de contribuer à arbitrer ce débat. En particulier, j'essaierai de mettre en évidence l'intérêt d'une voie intermédiaire entre ces deux positions. Contre la deuxième position, l'expérience perceptive a un noyau non conceptuel. On ne rend pas compte de la spécificité de la perception par rapport à la pensée simplement en citant une différence dans le mode d'opération de capacités conceptuelles. Mais, contre la première position, la notion même de « contenu perceptif » est problématique. La faculté de percevoir n'est pas conceptuelle, bien que l'exercice de cette faculté ne mette pas en jeu un contenu de représentation non conceptuel.

## §1 La notion de contenu perceptif

Dans la première moitié de ce siècle, aux origines de la philosophie analytique, un débat opposait les philosophes de l'esprit sur la question de savoir si la perception est une relation dyadique ou triadique. Faut-il considérer qu'elle relie directement le sujet percevant à un objet perçu (l'objet intentionnel de l'expérience perceptive), ou doit-on introduire un *contenu perceptif*, qui contribue à la nature de l'expérience perceptive sans être lui-même un objet de perception ? Dans le premier cas, le modèle approprié de la perception est binaire (acte/objet), et dans le second cas, il est ternaire (acte/contenu/objet). C'est ainsi que Russell a défendu un modèle binaire contre Meinong, alors que Moore a critiqué une version du modèle ternaire inspirée directement de Husserl<sup>2</sup>.

A l'évidence, il y a autant de modèles ternaires que de notions différentes de contenu perceptif. Mais trois notions au moins ont été jugées pertinentes pour l'analyse de la relation perceptive. La troisième notion est sans doute la plus importante, et peut-être la plus fondamentale. C'est en tout cas celle que les philosophes actuels ont à l'esprit lorsqu'ils utilisent le terme « contenu perceptif ».

1. Russell attribue à Meinong un argument en faveur de la première notion de contenu, qu'il résume ainsi :

Toutes les présentations, quelles que soient les différences entre leur objet, ont justement en commun, selon [Meinong], ce qui fait d'elles des présentations, à savoir « das Vorstellen oder den Vorstellungsact » ; mais deux présentations d'objets différents ne peuvent pas être entièrement similaires l'une à l'autre, de sorte que la différence dans les objets doit correspondre à quelque différence dans les présentations. Or ce par quoi deux présentations diffèrent en dépit de l'identité de l'« acte » doit être appelé le « contenu » (1956 : 170).

Supposons que je voie une tasse de café bleue, puis une cuillère d'argent. Il est clair que mes expériences visuelles ont des objets différents. Selon l'argument de Meinong, elles doivent elles-même différer par quelque aspect<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. Evans (1982), Peacocke (1992) et McDowell (1994). Voir aussi Crane (1990) et Child (1994). Pour une discussion en français, cf. Bouveresse (1995).

<sup>2</sup> Cf. Russell (1956), Moore (1909/1910) et les autres références dans Künne (1991).

<sup>3</sup> Cf. Moore (1909/1910 : 48). Je crois qu'il faut interpréter l'argument rapporté par Russell comme voulant dire que toute différence *sensible* dans les objets intentionnels doit correspondre à quelque différence dans les présentations.

Contre cet argument, Russell et Moore ont tous deux fait valoir que les différences supposées entre les expériences, par opposition à celles qui concernent leur objet, sont la plupart du temps inaccessibles au sujet percevant. La perception est pour ainsi dire *diaphane* : bien que « cela fasse un certain effet » d'avoir une expérience perceptive (pour reprendre l'expression consacrée de Nagel), l'expérience elle-même ne semble pas avoir de propriétés phénoménales. Si les propriétés phénoménales existent, elles sont plutôt des propriétés *présentées dans l'expérience*. Par conséquent, les différences phénoménales entre ma vision d'une tasse de café bleue et celle d'une cuillère d'argent peuvent être entièrement ramenées au plan des objets intentionnels.

On pourrait rétorquer que les différences pertinentes ne sont pas forcément phénoménales : même si l'expérience est diaphane, une différence perçue dans les objets *implique* une différence dans la nature essentielle de la relation perceptive. Seulement, cette différence-ci n'est pas directement accessible au sujet percevant. Selon Russell, cette réponse s'exposerait à une nouvelle objection. Si la perception est une relation entre le sujet d'une expérience et un objet, une différence dans le deuxième terme de la relation n'entraîne pas nécessairement une différence dans le premier terme. Russell défend ce qu'il appelle « la théorie externe des relations », selon laquelle « une différence de relations n'est pas le signe évident d'une différence de prédicats intrinsèques » (1956 : 172).

Le tenant d'un modèle ternaire de la perception pourrait accepter ce principe de la théorie externe des relations, mais insister sur le fait que lorsque les objets des deux expériences sont différents, les relations elles-mêmes, considérées indépendamment de leurs termes, ne peuvent pas être les mêmes. Ma conscience visuelle de la tasse doit être différente de ma conscience visuelle de la cuillère, même si cette différence ne correspond pas forcément à une différence *non* relationnelle dans le sujet. La nature spécifique de la relation perceptive n'est pas la même dans les deux cas.

En résumé, la première notion de contenu perceptif est liée à la thèse selon laquelle une différence sur le plan de l'objet entraîne quelque différence sur le plan de la relation perceptive, où cette différence est définie comme une différence de « contenu ». Ici, l'introduction de la notion de contenu dans l'analyse de la relation perceptive est tributaire d'une défense substantielle de cette thèse.

2. Une autre notion de contenu perceptif est fondée sur l'idée selon laquelle le même objet peut être perçu de différentes manières. Une différence dans l'expérience perceptive n'entraîne pas nécessairement une différence dans l'objet perçu. A nouveau, il n'est pas évident qu'il doive s'agir d'une différence phénoménale, bien qu'il soit sans doute plus facile

d'illustrer cette notion de contenu au moyen d'exemples dans lesquels deux expériences diffèrent au point de vue phénoménal mais ont apparemment le même objet.

Voici un exemple possible : deux personnes perçoivent une table autour de laquelle elles sont assises. De par leur orientation propre dans l'espace, elles perçoivent la même chose sous des angles différents, et donc de deux manières différentes. Cet exemple n'est cependant pas très convaincant. Chaque personne perçoit la même table que l'autre, mais aussi des parties de sa surface que l'autre ne perçoit pas. Les différences phénoménales entre leur expérience peuvent être expliquées en termes de différences dans les objets perçus, où le terme « objet » désigne non seulement des substances ordinaires, mais aussi des parties de surfaces.

D'autres exemples sont plus complexes. Considérons la perception amodale. Certaines propriétés, comme la forme, sont accessibles au travers de plusieurs modalités sensorielles. Je peux percevoir la forme d'une tasse par la vue et par le toucher. Mais alors, il semble y avoir des différences phénoménales entre des expériences qui concernent le même objet. L'effet que cela fait de voir une tasse n'est pas le même que l'effet que cela fait de la toucher. La même tasse est présentée sous deux modes perceptifs différents, qui peuvent être appelés « contenus ».

Un autre exemple concerne l'orientation du champ visuel. Les régions du champ visuel nous sont présentées sous un mode égocentrique : les objets visibles sont, de notre point de vue, à gauche, à droite, devant, derrière, en haut, en bas. Ce qui est en jeu ici, n'est pas, dans les termes de Gareth Evans, « une information relative à un genre particulier d'espace », mais « un genre particulier d'information relative à l'espace – une information dont le contenu est spécifiable dans un vocabulaire spatial égocentrique » (1982 : 157). La localisation des objets nous est présentée sous un mode spécifique, qui contribue à déterminer le « contenu » de la perception<sup>4</sup>.

Indépendamment des autres notions de contenu perceptif, il ne semble pas y avoir d'argument général en faveur de cette deuxième notion de contenu. Son introduction dans l'analyse de la relation perceptive dépend donc d'un examen attentif d'exemples particuliers. Rien ne garantit qu'une notion univoque de contenu soit en jeu dans chaque cas pertinent.

3. La troisième notion de contenu perceptif est sans doute la plus importante. Elle est issue d'une analogie entre la perception et les attitudes propositionnelles, comme la croyance ou le désir. Les deux types d'états mentaux, semble-t-il, représentent le monde comme étant dans une certaine configuration. Ils ont des *conditions de satisfaction* (ou *conditions de*

*correction*) qui leur sont propres : ils sont intrinsèquement vrais ou faux (dans le cas de la croyance), réalisés ou non (dans le cas du désir et de l'intention), véridiques ou illusoires (dans le cas de l'expérience perceptive). Spécifier le contenu de ces états revient à déterminer leurs conditions de satisfaction. De même que le contenu d'une croyance détermine les conditions dans lesquelles elle est *vraie*, le contenu d'une expérience perceptive détermine les conditions dans lesquelles elle est *véridique*.

Dans la plupart des théories contemporaines, le contenu perceptif ne détermine pas *entièrement* les conditions dans lesquelles l'expérience est véridique. Le problème concerne la possibilité d'« hallucinations quasi véridiques » : dans certains cas au moins possibles, mon expérience me présente le monde comme étant dans une certaine configuration, le monde est bien dans ladite configuration, mais je ne suis pas pleinement en relation perceptive avec lui. Autrement dit, l'expérience est illusoire alors que son contenu est correct. L'expérience est illusoire chaque fois que son contenu est incorrect, mais à cause de la possibilité d'hallucinations quasi véridiques, l'expérience peut ne pas être véridique même si son contenu est correct<sup>5</sup>.

Une théorie substantielle du contenu doit expliquer ce qui comble le fossé entre la correction du contenu et la véridicité de l'expérience – par exemple, la scène perçue est une cause appropriée de l'expérience. Une autre possibilité consiste à enrichir le contenu de l'expérience de façon à exclure logiquement les hallucinations quasi véridiques. Dans la théorie de Searle (1985), par exemple, la correction du contenu implique la véridicité de l'expérience. Le contenu exige non seulement la présence de la scène perçue, mais également que cette scène soit la cause appropriée de l'expérience – lorsque les exigences posées par le contenu sont satisfaites, l'expérience ne peut être que véridique. Puisque selon Searle le contenu de l'expérience doit être spécifié au moyen d'une proposition, nous pouvons dire que dans sa théorie, la vérité du contenu perceptif implique la véridicité de l'expérience : être véridique, pour une expérience, c'est avoir un contenu vrai<sup>6</sup>.

C'est ici que se place le débat mentionné dans l'introduction. En effet, la thèse selon laquelle le contenu de l'expérience détermine ses conditions de satisfaction comporte deux variantes, selon que le contenu de l'expérience est conceptuel ou non conceptuel. Dans le premier cas, le contenu de l'expérience est le même que le contenu d'une croyance (possible

---

<sup>4</sup> On trouvera une discussion détaillée des deux derniers exemples dans Proust (1997).

<sup>5</sup> La notion d'hallucination quasi véridique (mais pas le terme) vient de Lewis (1983).

<sup>6</sup> La théorie de Searle et le problème des hallucinations quasi véridiques sont présentés un peu plus longuement dans Dokic (1998). Cette théorie est en réalité plus complexe, puisque le contenu perceptif ne détermine les conditions de satisfaction de l'expérience que relativement à ce qu'il appelle le « Réseau » et l'« Arrière-plan ».

ou réelle), ou du moins inclut celui-ci. Ainsi, McDowell écrit : « Le fait que les choses nous apparaissent d'une certaine manière est déjà lui-même un mode d'opération effective de capacités conceptuelles » (1994 : 62). Même si l'expérience peut avoir le même contenu qu'un jugement perceptif fondé sur elle, elle n'est pas elle-même d'ordre judiciaire. L'analogie qui m'intéresse ici, entre la perception et les attitudes propositionnelles, survit au rejet des conceptions intellectualistes de la perception, qui la définissent comme une tendance (éventuellement inhibée par d'autres considérations rationnelles) à porter un jugement sur l'environnement du sujet. Cette analogie concerne le contenu de l'expérience perceptive, et non pas son *mode* (l'équivalent psychologique de la force linguistique), qui peut être tout à fait différent de celui du jugement.

Selon l'autre variante, le contenu de l'expérience est non conceptuel. L'expérience est toujours considérée comme ayant des conditions de satisfaction, mais celles-ci n'ont pas à être *connues*, ni même peut-être *connaissables* par le sujet. Les concepts que nous utilisons pour spécifier le contenu de l'expérience ne doivent pas se retrouver pour autant dans le répertoire conceptuel du sujet percevant.

La troisième notion de contenu perceptif paraît être plus fondamentale que les deux premières, au sens où celles-ci peuvent être *dérivées* de celle-là. C'est en vertu de son contenu que l'expérience perceptive présente ou représente le monde « d'une certaine manière ». Ainsi, le contenu joue un *rôle phénoménologique* : il rend compte de tous les détails et les aspects sensibles de la scène perçue. Par exemple, on ne spécifie pas complètement le contenu de l'expérience concrète d'un ballon rouge au moyen des seuls termes « ballon rouge », puisque ceux-ci sont incapables de rendre la nuance spécifique de rouge dont il est question, ou le fait que ce qui est perçu est un ballon particulier (cf. §3).

Supposons que le contenu perceptif soit conceptuel. On peut le considérer comme étant composé de sens frégéens. Selon Frege, le sens détermine la référence, de sorte qu'une différence de référence entraîne une différence de sens. On rend ainsi compte de la première notion de contenu. Si deux expériences particulières ont des objets intentionnels différents, ils ne peuvent pas avoir le même contenu conceptuel. En outre, il n'y a pas de chemin qui nous ramène de la référence au sens : une différence de sens (non descriptif) n'entraîne pas une différence de référence. La deuxième notion de contenu est incluse dans la troisième. Deux expériences particulières qui ont le même objet intentionnel n'ont pas automatiquement le même contenu conceptuel.

En revanche, si le contenu de l'expérience est non conceptuel, il est beaucoup moins clair que les deux premières notions de contenu puissent être dérivées de la troisième : le

modèle frégéen nous fait ici défaut. Il appartient donc à une théorie substantielle du contenu non conceptuel de montrer qu'une différence d'objet intentionnel entraîne une différence de contenu, mais qu'inversement le même objet intentionnel correspond à différents contenus possibles.

Le contenu perceptif joue également un *rôle épistémique*. C'est en vertu de son contenu que l'expérience entre en relation rationnelle avec le jugement. L'expérience peut justifier le contenu, voire lui conférer le statut d'une connaissance (dans un contexte favorable). Ces relations sont fondées sur des relations logiques ou probabilistes entre les *contenus* de ces états mentaux<sup>7</sup>.

Il est probable que le contenu ne puisse jouer un rôle épistémique que s'il est *articulé*. Ce que nous percevons est presque toujours complexe. Notre expérience perceptive a rarement un seul « objet ». Nous ne percevons pas seulement une chose, mais nous la percevons comme ayant une forme et une couleur plus ou moins définies, comme étant dans certains états et participant à certains événements, comme ayant des relations spatiales et causales avec d'autres choses, et ainsi de suite. En disant que nous faisons l'expérience d'un ballon, ainsi que l'expérience d'une chose rouge, nous négligeons le fait que nous percevons une seule et même chose comme étant un ballon *et* comme étant rouge. Le contenu de l'expérience est articulé, et doit correspondre d'une certaine manière à l'articulation des constituants de la scène perçue.

Si le contenu perceptif est conceptuel, son articulation peut toujours se ramener à celle d'une *proposition*. Pour que l'expérience puisse justifier un jugement de perception, voire lui octroyer le statut d'une connaissance, il faut qu'elle ait des conditions de satisfaction qui « conviennent » à celles du jugement. Mais une exigence analogue s'applique également au contenu non conceptuel. Sur ce point, Peacocke est très clair :

De telles expériences [c'est-à-dire celles qui sont mentionnées dans la condition de possession pour le concept *carré*] offrent au sujet pensant qui possède le concept relativement observationnel *carré* non seulement des raisons, mais de bonnes raisons de former la croyance que l'objet présenté de façon déictique est carré. Le fait que ce sont de bonnes raisons est étroitement lié à la condition qui doit être remplie pour que la croyance « C'est carré » soit vraie. Si les systèmes perceptifs du sujet fonctionnent bien, de sorte que le contenu représentationnel non conceptuel est correct, alors, lorsque de telles expériences ont lieu, l'objet pensé sera réellement carré. Dans cette description de la raison pour laquelle les liens [entre l'expérience et la croyance] sont des liens rationnels, j'ai fait essentiellement usage du fait que le contenu non conceptuel employé dans la condition de possession a une condition de

---

<sup>7</sup> Par exemple, la vérité d'une croyance augmente la probabilité qu'une autre croyance soit vraie.

correction qui concerne le monde. L'explication de la rationalité de ce lien particulier repose sur le fait que lorsque la condition de correction des contenus non conceptuels en question est remplie, l'objet sera réellement carré (1992 : 80).

Contrairement aux partisans d'un contenu perceptif conceptuel, Peacocke postule qu'une expérience ayant un contenu non conceptuel peut entrer en relation rationnelle avec une croyance ayant un contenu conceptuel. Mais cette relation repose sur le fait que le contenu non conceptuel de l'expérience possède une articulation quasi propositionnelle, qui ressemble suffisamment à l'articulation du contenu de la croyance perceptive (« C'est carré »). L'utilisation d'une proposition reste la meilleure façon de *spécifier* le contenu non conceptuel de l'expérience.

Dans la suite de cet essai, j'aimerais montrer que l'analogie entre la perception et les attitudes propositionnelles, qui est à l'origine de la notion de contenu perceptif, n'est pas aussi évidente qu'elle paraît. Cette analogie est particulièrement claire chez Husserl, qui généralise la notion frégréenne de sens, initialement réservée aux actes linguistiques, à tous les actes mentaux. Dummett fait observer que Husserl ne peut pas se prévaloir de la notion de sens expliquée par Frege, « car l'explication de Frege n'admet aucune généralisation du concept de sens » (1991 : 107). Dummett doute que Husserl ait introduit une notion claire pour remplacer celle de Frege. Je partage le doute de Dummett sur ce point, puisque je vais tenter de montrer qu'aucune notion intéressante et cohérente de contenu (qui détermine des conditions de satisfaction) ne recouvre à la fois la perception et les attitudes propositionnelles comme le jugement. Ma démonstration est censée être générale, au sens où elle ne dépend pas de la question de savoir si le contenu perceptif est conceptuel ou non. J'illustrerai mon propos surtout par référence à la doctrine du contenu conceptuel, mais il me semble que mes remarques concernent également les théories contemporaines du contenu non conceptuel.

## §2 *Le dilemme de Davidson*

Donald Davidson a formulé une objection célèbre contre la thèse selon laquelle la perception joue un rôle épistémique, éventuellement en fondant une connaissance propositionnelle de la réalité. Il écrit :

L'introduction d'étapes ou d'entités intermédiaires dans la chaîne causale [qui relie nos croyances au monde], comme des sensations ou des observations, ne fait que rendre le problème épistémologique plus évident. Car si les intermédiaires sont de simples causes, ils ne justifient pas les croyances qu'ils



causent, alors que s'ils livrent une information, ils peuvent mentir. La morale est claire. Comme nous ne pouvons pas faire prêter serment de fidélité aux intermédiaires, nous ne devons autoriser aucun intermédiaire entre les croyances et leurs objets dans le monde. A l'évidence, il y a des intermédiaires causaux. C'est contre les intermédiaires épistémiques que nous devons nous prémunir (1986 : 312).

Davidson soulève ici le dilemme suivant. Ou bien l'expérience perceptive a un contenu, et par conséquent livre une information sur le monde sensible, ou bien elle en est dépourvue. Dans le deuxième cas, elle ne peut pas justifier le jugement, ni *a fortiori* lui conférer une valeur de connaissance. Une expérience dénuée de contenu est *ipso facto* chassée de « l'espace des raisons ». Elle peut avoir une influence causale sur le jugement, mais en aucun cas une influence rationnelle. Si elle intervient dans le processus de justification, ce n'est pas en tant qu'*élément* de la justification, mais au mieux au travers de croyances réflexives indépendantes, *au sujet de* l'expérience.

Dans le premier cas, l'expérience a un contenu. Elle est plus qu'une simple cause : elle livre une information sur le monde. Mais du coup, selon Davidson, il faut tenir compte de la possibilité qu'elle « mente ». On peut considérer que l'expérience ment lorsqu'elle ne représente pas les choses comme elles sont en fait<sup>8</sup>. L'information véhiculée par une expérience peut être vraie, mais elle peut tout aussi bien être fausse.

A ce stade, il faut lever un possible malentendu. Ce que Davidson a en vue n'est pas le problème sceptique *de deuxième ordre* qui consiste à se demander comment le sujet peut savoir si son expérience est véridique ou illusoire. On peut admettre que selon une certaine notion (philosophique) d'illusion, toute expérience véridique est indiscernable de quelque illusion possible – indiscernable, c'est-à-dire, du point de vue de la *réflexion*. Ce problème sceptique est peut-être important, mais il ne menace pas *ipso facto* la connaissance perceptive. Une telle connaissance reste possible, du moins tant que nous ne souscrivons pas au principe cartésien de « clôture épistémique ». Selon ce principe, je ne peux rien connaître sur la base de mon expérience si je ne sais pas d'abord qu'elle est véridique. Beaucoup d'épistémologues considèrent, à juste titre d'après moi, que le principe de clôture épistémique, du moins dans sa version temporelle, représente une exigence beaucoup trop forte pour la connaissance<sup>9</sup>. Je peux sans doute apprendre par la perception qu'il y a une tasse de café devant moi sans m'assurer *au préalable* et *indépendamment* de la véridicité de mon expérience.

---

<sup>8</sup> Le cas d'une hallucination quasi véridique est plus complexe : l'expérience « ment » (elle n'est pas véridique), mais elle « dit vrai » (son contenu correspond aux faits).

<sup>9</sup> Cf. Dretske (1970) et Nozick (1981).

L'objection de Davidson ne dépend pas de l'acceptation de ce principe épistémique. Il ne s'agit pas directement des critères qui nous autorisent à affirmer que notre expérience perceptive est véridique ou illusoire ; le problème concerne plutôt la thèse selon laquelle une expérience particulière est, dans son essence, *indifféremment* véridique ou illusoire. C'est ce que j'appellerai la thèse de la *bipolarité* de l'expérience perceptive.

La notion de bipolarité a été initialement introduite par le jeune Wittgenstein en rapport avec les propositions :

Toute proposition est essentiellement vraie-fausse. Une proposition a donc deux pôles (correspondant au cas de sa vérité et au cas de sa fausseté). C'est ce que nous appelons le *sens* d'une proposition (1971 : 171).

En termes formels, une proposition bipolaire est capable d'être vraie *et* capable d'être fausse :

$$(B) \quad \Diamond(\text{Il est vrai que } p) \wedge \Diamond(\text{Il est faux que } p)$$

Pour Wittgenstein, *toutes* les propositions authentiques sont bipolaires, mais la notion de bipolarité peut être utilisée indépendamment de cette thèse spécifique. Au moins, les propositions contingentes qui décrivent les faits accessibles à la perception sont bipolaires. Wittgenstein note qu'une proposition est bipolaire parce que nous pouvons saisir entièrement son contenu (ou son sens), c'est-à-dire la pensée qu'elle exprime, sans savoir si elle est vraie ou fausse (cf. §5). Ce qui vaut pour la proposition vaut pour la pensée exprimée : la pensée que nous saisissons lorsque nous comprenons une proposition est indépendante de sa valeur de vérité spécifique. La vérité et la fausseté sont des propriétés accidentelles des propositions et des contenus propositionnels. En particulier, les propositions et leur contenu n'ont pas de préférence absolue pour leur propre vérité<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Burge écrit que « ce n'est pas seulement la rationalité d'une source qui témoigne d'un lien *prima facie* avec la vérité. Le contenu même d'un message intelligible présenté comme vrai le fait également. Car le contenu a une dépendance constitutive, en première instance, à l'égard de liens structurés [*patterned*] avec un sujet [*subject matter*]. Dans des circonstances normales, ces liens garantissent une base de présentations de pensées vraies. Ainsi, le fait que les présentations ont un contenu doit avoir une origine dans le fait de présenter les choses correctement. La rationalité *prima facie* de la source renforce un lien *prima facie* avec la vérité déjà présent dans l'existence *prima facie* du contenu présenté » (1993 : 471). Si Burge a raison, les contenus (et les propositions qui expriment ces contenus) ont une préférence relative à l'égard de leur propre vérité. Mais cette préférence relative ne les rend pas apolaires, et c'est l'apolarité qui est requise pour la connaissance.

Il en va de même pour la remarque de Davidson selon laquelle « il y a une présomption en faveur de la vérité d'une croyance qui est en cohérence avec une masse significative de croyances » (1986 : 308). Une simple présomption ne rend pas la croyance apolaire, et ne peut pas garantir la connaissance. De manière générale, je

On peut envisager une première extension de la notion de bipolarité à certains états mentaux, et pas seulement à leur contenu propositionnel. Certaines opinions au moins semblent être bipolaires, au sens où la même opinion vraie ou correcte dans une circonstance possible peut être fausse ou incorrecte dans une autre. Lorsque je forme une opinion contingente, sur un fait quelconque, cette opinion est en elle-même indépendante de la vérité et de la fausseté, bien qu'elle soit, comme le dirait Wittgenstein, essentiellement vraie-fausse. C'est parce que mon opinion est bipolaire qu'elle peut être contestée par autrui, ou par moi-même après une enquête plus poussée.

De même, je dirai qu'une expérience est bipolaire lorsqu'elle est capable d'être véridique *et* capable d'être illusoire (où «  $V(e)$  » et «  $I(e)$  » signifient respectivement «  $e$  est véridique » et «  $e$  est illusoire ») :

$$(B') \quad \Diamond V(e) \wedge \Diamond I(e)$$

La même expérience véridique dans une circonstance possible est illusoire dans une autre, et vice versa. Une expérience bipolaire n'a pas de préférence absolue pour sa propre véridicité. De même que la propriété d'être vraie n'est pas essentielle à une proposition bipolaire vraie (puisque'elle aurait pu être fausse), la propriété d'être satisfait n'est pas essentielle à un état mental bipolaire satisfait (puisque'il aurait pu ne pas l'être). En particulier, la propriété d'être véridique n'est pas essentielle à une expérience véridique (qui aurait tout aussi bien pu être illusoire).

L'intuition cruciale qui anime l'objection davidsonienne est qu'une expérience bipolaire ne peut pas être source de connaissance. Si l'expérience est bipolaire, elle ne peut pas garantir la véracité éventuelle de l'information véhiculée. Même si le message qu'elle porte est en partie réflexif, c'est-à-dire même si elle nous « assure » de sa propre véridicité, rien ne nous garantit que le messager est digne de foi. Si l'expérience est créditée d'un contenu, elle s'apparente à une simple croyance, et ce n'est pas par hasard que Davidson assimile fréquemment les expériences perceptives (considérées comme livrant une information) à des croyances<sup>11</sup>. Il est clair qu'aucune croyance bipolaire ne peut garantir sa propre vérité, et constituer à elle seule une source de connaissance. L'expérience douée de

---

m'accorde avec Williamson (1997) sur l'importance philosophique de la notion de connaissance, par opposition à celle de simple justification, aussi forte soit-elle. (Je ne peux pas accepter, par contre, sa définition de l'« évidence ».)

<sup>11</sup> C'est ainsi qu'il affirme que « la notion d'information, [...], s'applique de façon non métaphorique seulement aux croyances engendrées [causalement par le monde et par nos organes sensoriels] » (1986 : 311).

contenu peut entrer en relation rationnelle avec un jugement de perception, mais elle ne peut justifier celui-ci que de manière *conditionnelle* : au mieux, si l'expérience est véridique, le jugement est correct. Ce type de justification ne peut pas transformer le jugement en connaissance.

Résumons l'objection de Davidson. Elle comporte les prémisses suivantes :

- (1) Pour que l'expérience puisse jouer un rôle épistémique, il faut qu'elle ait un contenu.
- (2) Avoir un contenu, c'est recueillir ou livrer une information sur le monde extérieur.
- (3) Tout état mental qui recueille ou livre une information est bipolaire.
- (4) De même qu'aucune croyance bipolaire ne peut constituer à elle seule une connaissance, aucune expérience bipolaire ne peut transformer à elle seule un jugement en connaissance.

J'accepterai ici la prémisse (4). La thèse selon laquelle un état mental bipolaire ne peut pas fonder la connaissance à lui seul me paraît suffisamment convaincante même indépendamment d'un modèle épistémologique substantiel. J'aimerais plutôt examiner d'autres aspects plus controversés de l'objection de Davidson. Comme on le verra, une certaine forme de fondationnalisme a implicitement cherché à rejeter (3), alors que McDowell a récemment critiqué la prémisse (2). Pour ma part, je vais suggérer de renoncer à la première prémisse, c'est-à-dire d'embrasser la première branche du dilemme davidsonien: l'expérience véridique joue un rôle épistémique substantiel, mais au sens strict, elle n'a pas de contenu.

### §3 *Le fondationnalisme doxastique*

Dans la terminologie de Pollock (1986), le fondationnalisme « doxastique » revendique l'existence de croyances de base qui constituent le fondement de la connaissance. Or selon cette forme de fondationnalisme, les croyances de base, du moins celles qui concernent directement le monde sensible, sont *non* bipolaires. Mais que signifie pour un état mental de ne pas être bipolaire ou, comme je le dirai, d'être *apolaire* ?

L'apolarité n'est autre que la négation de la bipolarité. Un état mental  $e$  est bipolaire si et seulement s'il est capable d'être satisfait («  $S(e)$  ») et capable d'être non satisfait («  $NS(e)$  ») :  $\Diamond S(e) \wedge \Diamond NS(e)$ . Voyons ce qui se produit quand on nie la bipolarité de  $e$  :

- (1)  $\neg[\diamond S(e) \wedge \diamond NS(e)]$   
 (2)  $\neg\diamond S(e) \vee \neg\diamond NS(e)$  Définition de  $\wedge$  et élimination de  $\neg$   
 (3)  $\neg S(e) \vee \neg NS(e)$  Définition de  $\diamond$  et élimination de  $\neg$   
 (A)  $S(e) \vee NS(e)$  Définition de S et de NS

(A) est l'affirmation de l'apolarité de l'état mental concerné. Les principes utilisés dans cette dérivation sont relativement évidents, sauf peut-être celui qui concerne la transition de (3) à (A). Il s'agit du principe selon lequel un état mental qui n'est pas satisfait est non satisfait. Par exemple, une expérience qui n'est pas véridique est illusoire, et vice versa. Ce principe exclut les expériences de type perceptif qui ne seraient ni véridiques ni illusoires. Si l'on pense que de telles expériences existent, on peut définir une notion plus large d'illusion, qui recouvre ces expériences aussi bien que celles qui sont illusoires au sens strict. Le point important, en ce qui nous concerne, est que seul un état mental « satisfait » est un candidat approprié pour fonder la connaissance.

Un état mental apolaire, donc, est nécessairement satisfait s'il est satisfait, et nécessairement non satisfait s'il n'est pas satisfait. On peut continuer à lui attribuer des conditions de satisfaction, tout en gardant à l'esprit qu'en l'occurrence, ces « conditions » sont toujours remplies ; plus précisément, elles ne pourraient pas ne pas être remplies.

Il existe sans doute des états mentaux apolaires, mais dont le *contenu* est bipolaire<sup>12</sup>. C'est le cas de la croyance exprimée par les mots « Je suis actuellement en train de penser ». Le contenu de cette croyance est bipolaire : il est vrai, mais il pourrait être faux. C'est ce contenu qui détermine les conditions de satisfaction de la croyance. Mais ces conditions, elles, sont toujours remplies : la croyance ne pourrait pas être incorrecte ; *en tant que croyance*, elle est nécessairement correcte. Elle est donc apolaire.

Selon le fondationnalisme classique, du moins dans sa version empiriste, certaines croyances *perceptives* sont apolaires<sup>13</sup>. Considérons par exemple la croyance selon laquelle il me semble voir actuellement une tache rouge. Cette croyance est supposée décrire une apparence perceptive indépendante de la présence réelle d'une tache rouge devant mes yeux. Le fondationnaliste classique considère que cette croyance ne peut pas être « corrigée », au sens où si le sujet croit qu'il lui semble voir une tache rouge, alors sa croyance doit être

---

<sup>12</sup> Par contre, selon la notion de bipolarité définie ici, il n'y a pas d'états mentaux bipolaires dont le contenu est apolaire. En effet, comment un tel contenu pourrait-il déterminer des conditions de satisfaction bipolaires ?

correcte. Le contenu de la croyance est bipolaire, puisqu'il pourrait être faux (si par exemple le sujet fermait les yeux, ou était inconscient), mais il détermine des conditions de satisfaction de la croyance qui sont toujours remplies. Il y a donc un sens dans lequel la croyance est nécessairement correcte (en tant que croyance) ; elle est apolaire.

Les objections principales contre le fondationnalisme classique sont bien connues. Premièrement, l'introduction de croyances apolaires de ce genre ne règle pas *eo ipso* le problème de la connaissance perceptive. Il n'est pas évident qu'elles aient une valeur épistémique absolue (non conditionnelle) *simplement* parce qu'elles sont apolaires. Les croyances mathématiques vraies sont apolaires, puisqu'elles sont nécessairement correctes, mais elles ne sont pas forcément justifiées pour autant. En s'inspirant d'une définition de Pollock, on pourrait toutefois préciser que la croyance que  $p$  (où « $p$ » est une proposition) ne peut pas être corrigée à condition qu'elle soit vraie et apolaire, mais aussi que la croyance que non- $p$  soit (dans une autre situation) également vraie et apolaire. Par exemple, si j'avais la croyance qu'aucune tache rouge n'apparaît actuellement dans mon champ visuel, elle serait nécessairement correcte. Les croyances mathématiques, par contre, ne peuvent pas remplir les deux conditions. Pollock admet que les croyances qui ne peuvent pas être corrigées au sens précisé ont une valeur épistémique absolue (1986: 31-32).

Une autre objection, plus fondamentale, est que les croyances perceptives désignées par les fondationnalistes sont en réalité bipolaires. Il est difficile mais pas logiquement contradictoire de concevoir un sujet qui se trompe en croyant avoir une expérience perceptive déterminée. Par exemple, les patients aveugles touchés par le syndrome d'Anton refusent de reconnaître leur déficit: ils continuent à croire qu'ils ont des expériences visuelles bien définies. Cela semble indiquer que les croyances qui décrivent une apparence perceptive peuvent être incorrectes.

Un fondationnaliste sophistiqué pourrait contester cette objection. Les propositions qui décrivent avec précision des apparences déterminées comportent des termes indexicaux, comme « ceci » et « cette nuance de rouge », car c'est la seule façon de rendre compte par le langage de la spécificité de la scène perçue. La proposition « Il y a une tache rouge », par exemple, ne précise ni la nuance de rouge perçue, ni la tache particulière dont il s'agit ; elle décrit un grand nombre d'expériences possibles portant sur des scènes sensiblement différentes. En fait, ces propositions doivent être *entièrement* indexicalisées; en définitive, elles seront de la forme « Cette tache a cette nuance de rouge », ou simplement « Ceci est

---

<sup>13</sup> Par commodité, j'utiliserai désormais le terme « fondationnalisme » pour désigner le fondationnalisme doxastique.

ainsi ». Or on peut affirmer que les termes indexicaux du type « ceci » et « ainsi » expriment des sens *de re*; plus précisément, leur utilisation repose sur la *perception* de la chose et de la propriété respectivement désignées. Il semble donc que si la proposition « Ceci est ainsi » est bipolaire (la chose désignée par « ceci » pourrait ne pas avoir la propriété désignée par « ainsi »), la croyance correspondante ne l'est pas, puisqu'elle est incapable d'être incorrecte. Si l'expérience de la chose et de la propriété n'implique pas logiquement la croyance, la réciproque n'est pas vraie. Je ne peux même pas *saisir* les concepts indexicaux en jeu si leur référent ne m'est pas effectivement présenté dans l'expérience.

Dans le cadre d'un fondationnalisme sophistiqué, les croyances de base sont de la forme « Ceci est ainsi », et sont apolaires<sup>14</sup>. Elles remplissent donc l'une des conditions nécessaires pour constituer une connaissance perceptive. Un tel fondationnaliste est dit « sophistiqué » car les apparences décrites par les croyances de base ne sont pas indépendantes de la présence d'entités objectives, comme dans le fondationnalisme classique. Autrement dit, les croyances de base sont *de re*, où les « res » en question sont des objets et des propriétés dont la présence dans le monde est typiquement indépendante du sujet.

Toutefois, ce fondationnalisme nouveau ne va pas de soi. Une première difficulté concerne la question de savoir si l'utilisation des termes indexicaux repose sur la perception présente de leur référent, ou seulement sur une perception passée. Ainsi, McDowell affirme que si un terme indexical du type « cette nuance de rouge » exprime véritablement un concept, celui-ci doit pouvoir *survivre* à l'expérience (en s'associant peut-être à l'image visuelle d'un échantillon), de manière à pouvoir être indépendamment exploité par le raisonnement. Comme le dit McDowell, « nous pouvons garantir que ce que nous considérons s'apparente bel et bien à une capacité conceptuelle si nous insistons que la même capacité à garder une couleur à l'esprit peut persister en principe au-delà de l'expérience elle-même » (1994: 57). Si, au contraire, la capacité en question s'évanouit au moment même où l'on ferme les yeux, nous serions dans une situation analogue à celle, décrite par Wittgenstein, de la personne qui prétend connaître sa taille et qui veut le prouver en plaçant simplement sa main sur la tête<sup>15</sup>.

Lorsque je déclare « Voici ma taille » en plaçant ma main sur la tête, le terme « voici » n'est pas associé à un critère de reconnaissance de la même taille à travers le temps. La

---

<sup>14</sup> Le terme « ceci » peut désigner une chose, mais aussi un événement. Dans ce dernier cas, le terme « ainsi » désigne une forme temporelle spécifique.

<sup>15</sup> Dans un essai qui précède le livre de 1994, McDowell semble exprimer un avis différent sur les termes indexicaux singuliers, comme « ceci ». Selon lui, ces termes expriment typiquement des concepts qui ne peuvent être saisis qu'en « présence perçue » de leur référent (1984 : 102). C'est aussi l'avis d'Evans (1982).

méthode que j'utilise n'est pas sensible à des variations dans ma taille, par exemple. Pour cette raison au moins, le terme indexical n'exprime pas vraiment un concept de taille déterminée. De même, les concepts exprimés par « cette nuance de rouge » doivent être associés à un critère de reconnaissance de la *même* nuance chromatique à travers différents tableaux perceptifs.

Toutefois, la thèse de McDowell selon laquelle les concepts indexicaux du type « cette nuance de rouge » sont intrinsèquement liés à des capacités de reconnaissance soulève une objection. Il est plausible de supposer qu'on ne peut reconnaître que ce dont on peut se souvenir<sup>16</sup>. Il s'ensuit que la même capacité conceptuelle qui sous-tend l'utilisation de « cette nuance de rouge » peut se manifester dans le souvenir, ne serait-ce que pour une brève période. Or il se trouve qu'à cause de limitations constitutives de notre mémoire perceptive, nous pouvons identifier et donc reconnaître beaucoup moins de nuances de couleur que nous ne sommes capables d'en différencier dans le champ visuel. Par exemple, nous pouvons réidentifier isolément moins d'un dixième du nombre des nuances chromatiques que nous pouvons distinguer lorsqu'elles se présentent par paires<sup>17</sup>. Si la perception véhicule une information sur le monde, celle-ci n'est pas de nature à pouvoir être maintenue telle quelle en mémoire. Les schémas mnésiques qui correspondent aux propriétés chromatiques, au nombre de quelques centaines, sont extrêmement grossiers en regard de la finesse de grain de la perception visuelle.

Si la thèse de McDowell est retenue, on doit conclure, semble-t-il, à une limitation fondamentale de la connaissance perceptive par rapport à notre expérience du monde sensible: la connaissance perceptive ne peut pas porter sur l'ensemble des éléments qui peuvent être effectivement différenciés dans l'expérience. Si, par contre, cette thèse est rejetée, on doit admettre que la saisie des concepts indexicaux (récognitionnels ou non) repose sur la perception *présente* de leur référent, seule capable, apparemment, de différencier celui-ci dans toute sa finesse sensible. Comme les concepts sont essentiellement des contributions à des raisonnements, il faut montrer par exemple que les raisonnements qui se réfèrent directement à des nuances chromatiques accessibles à la perception ne sont possibles que tant que ces nuances sont effectivement présentées dans l'expérience. L'idée d'un raisonnement que l'on ne peut conduire que dans un contexte perceptif ne me paraît pas foncièrement incohérente, mais je ne vais pas tenter de la défendre ici.

---

<sup>16</sup> Cf. Raffman (1995: 295), et Tye (1995).

<sup>17</sup> Cf. Halsey et Chapanis (1951), cités par Raffman (1995).



Le fondationnalisme sophistiqué rencontre une deuxième difficulté, plus sérieuse que la première. Elle sera développée plus avant au §5 (elle concerne un élément de ce que j'appelle « l'argument fondamental »), mais elle peut être présentée succinctement comme suit. Même une croyance entièrement indexicalisée du type « Ceci est ainsi » ne dépend pas du fait ou de l'état de choses perçu. Il est logiquement possible de former une telle croyance alors que la chose désignée par « ceci » n'a pas la propriété désignée par « ainsi ». Si chaque élément indexical qui compose le contenu de cette croyance dépend de l'existence de son référent, le contenu lui-même ne dépend pas du fait que la chose désignée a *effectivement* la propriété en question. Un contenu entièrement indexicalisé n'est pas *de re* si la *res* est le fait correspondant dans la scène perçue<sup>18</sup>. Autrement dit, le contenu exprimé par « Ceci possède cette nuance de rouge » est bipolaire et détermine pour la croyance des conditions de satisfaction bipolaires. Cette croyance ne peut donc pas être considérée comme une croyance de base au sens du fondationnalisme<sup>19</sup>.

#### §4 L'identité du contenu perceptif et du fait perçu

Dans *Mind and World* (1994), McDowell veut rendre justice, en dépit de Davidson, à l'intuition selon laquelle la perception est une source de connaissance, capable (dans un contexte favorable) de placer le sujet en position de connaître le monde extérieur. Ce que McDowell conteste dans la conception davidsonnienne, c'est l'image cohérentiste d'une pensée qui tourne à vide, sans contrainte rationnelle venant de l'extérieur du cercle des croyances.

La réponse de McDowell au dilemme de Davidson (§2) consiste à rejeter l'image selon laquelle l'expérience perceptive est un *émissaire*, qui véhicule et transmet au jugement un message vrai ou faux, correct ou incorrect. Lorsque l'expérience est véridique, il n'y a en fait aucun intermédiaire épistémique entre le sujet et la réalité. La perception véridique doit être conçue comme *transparente*, comme constituant une ouverture du sujet sur le monde sensible. Certes, quand l'expérience nous trompe, c'est-à-dire lorsqu'elle est illusoire sous l'un ou l'autre de ses aspects, il y a un sens dans lequel elle s'interpose entre nous et le

---

<sup>18</sup> Par « scène perçue », j'entends la somme méréologique des faits perçus à un moment donné, ou plutôt le fait complexe perçu que cette somme constitue.

<sup>19</sup> On objectera que ma conception du fondationnalisme est trop exigeante : les croyances de base n'ont pas besoin d'être apolaires, et donc immunisées contre la possibilité d'être incorrectes ; il suffit qu'elles soient auto-justifiées en un sens plus faible (cf. Pollock, 1986 : 35). A nouveau, ce qui m'intéresse ici est la thèse plus exigeante selon laquelle la perception est source de *connaissance*, et pas seulement source de justification. C'est en rapport avec cette thèse que la notion d'apolarité devient pertinente.

monde. Toutefois, « lorsque nous ne sommes pas trompés par l'expérience, nous sommes directement confrontés à un état de choses mondain; nous ne sommes pas servis par un intermédiaire qui se trouve dire la vérité » (1994: 143).

L'image de l'expérience perceptive comme un émissaire est le pendant métaphorique de la thèse selon laquelle elle est bipolaire. McDowell rejette cette thèse, ce qui devrait le conduire à affirmer l'apolarité de l'expérience perceptive, à savoir (où «  $V(e)$  » et «  $I(e)$  » signifient respectivement «  $e$  est véridique » et «  $e$  est illusoire ») :

$$(AE) \quad V(e) \vee I(e)$$

Selon la thèse (AE), ni la propriété d'être véridique, ni celle d'être illusoire ne peuvent être considérées comme des propriétés accidentelles de l'expérience perceptive<sup>20</sup>. L'expérience véridique est donc essentiellement véridique. Il ne s'agit pas seulement d'affirmer que toutes les expériences véridiques ont en commun la propriété essentielle de véridicité. Le point est plutôt que chacune de ces expériences est véridique en vertu du fait qu'elle dépend ontologiquement de l'existence réelle de la scène qu'elle rend accessible au sujet<sup>21</sup>.

La position de McDowell diffère-t-elle substantiellement du fondationnalisme présenté au §3 ? Il semble que les deux positions cherchent à identifier un état mental apolaire en dehors du cercle des croyances bipolaires, incapable à lui seul de fonder la connaissance. Certes, le fondationnalisme doxastique prétend que certaines croyances perceptives sont apolaires, alors que McDowell affirme l'apolarité directement au niveau de l'expérience. Mais cette différence est-elle vraiment cruciale ? McDowell ne défend-il pas au fond une version sophistiquée du fondationnalisme ?

En fait, la position de McDowell est beaucoup plus radicale que le fondationnalisme doxastique. Pour ce dernier, les croyances de base sont bien apolaires, mais continuent à véhiculer une information bipolaire en vertu de leur contenu. Cette forme de fondationnalisme retient la prémisse (2) de l'objection de Davidson, selon laquelle avoir un contenu, c'est recueillir ou livrer une information sur le monde extérieur (§2). McDowell, en revanche,

---

<sup>20</sup> La thèse (AE) est la version explicitement modalisée de la théorie disjonctive de la perception, introduite sur la scène philosophique actuelle par Hinton (1975).

<sup>21</sup> Notons que la thèse de l'apolarité de l'expérience perceptive est compatible avec l'idée selon laquelle toute expérience véridique est indiscernable, du point de vue réflexif, de quelque illusion possible. L'indiscernabilité sur le plan réflexif n'implique pas l'identité d'essence psychologique, à moins de souscrire au principe suspect selon lequel l'esprit est capable de repérer toutes les différences psychologiques entre ses états mentaux à un moment donné.

rejette cette prémisse. Selon lui, la métaphore selon laquelle l'expérience véridique est une ouverture sur le monde sensible est *incompatible* avec l'idée que le contenu véhicule une information bipolaire.

Faut-il en conclure que l'expérience n'a pas de contenu qui puisse convenir, voire être identique à celui d'un jugement ? La réponse de McDowell est négative. Lorsque l'expérience ne nous trompe pas, c'est-à-dire lorsqu'elle est véridique, nous sommes ouverts à un fait sensible. Or selon l'interprétation proposée de la notion d'ouverture, le contenu de l'expérience est à la fois celui d'un jugement possible (cf. 1994: 26 ; il est donc conceptuel) et « la même chose » que le fait perçu<sup>22</sup>:

*Que les choses sont telles et telles* est le contenu conceptuel d'une expérience, mais si le sujet n'est pas trompé, exactement la même chose, *que les choses sont telles et telles*, est aussi un fait sensible, un aspect du monde sensible (1994: 26).

Ainsi, quand l'expérience est transparente, nos jugements sont rationnellement responsables envers le monde lui-même. Un jugement de perception est fondé sur une expérience, mais si l'expérience est véridique, le fait perçu lui-même justifie le jugement:

Les contenus pensables ultimes dans l'ordre de la justification sont des contenus d'expérience, et en ayant une expérience, nous sommes ouverts à des faits manifestes, des faits qui existent de toute façon et qui s'impriment eux-mêmes sur notre sensibilité (1994 : 29).

Pour mieux comprendre la position de McDowell, et son originalité par rapport au fondationnalisme doxastique, il vaut la peine d'explicitier le modèle de la justification qui sous-tend l'objection de Davidson. Il s'agit d'un *modèle propositionnel de la justification*, qui se caractérise par les deux principes suivants :

#### MODELE PROPOSITIONNEL DE LA JUSTIFICATION:

- (1) Seuls des états ou épisodes mentaux « positifs » (dont les paradigmes sont la croyance et le jugement, qui présentent quelque chose comme « étant le cas ») peuvent être les termes de relations rationnelles (relations de probabilité,

---

<sup>22</sup> Plus précisément, chez McDowell, l'image de l'ouverture est seulement « rendue possible » par l'identité entre le contenu de la perception et le fait perçu. C'est la passivité caractéristique de l'expérience qui explique l'ouverture sur le monde sensible.

d'implication, voire d'identité lorsque le contenu de l'expérience est le même que celui du jugement).

- (2) Ces relations rationnelles ne sont sensibles qu'au contenu propositionnel des états mentaux.

Suivant ce modèle, l'espace des raisons ne contient que des états mentaux doués de contenu propositionnel, et toutes les relations rationnelles entre ces états correspondent à des relations logiques ou sémantiques entre leur contenu.

Le fondationnalisme doxastique est incompatible avec le deuxième principe du modèle propositionnel de la justification. Les relations rationnelles entre les états mentaux ne sont pas exclusivement sensibles au contenu. Si c'était le cas, les croyances de base ne pourraient pas être considérées comme des « points d'arrêt » dans le processus de justification, c'est-à-dire comme ayant une valeur épistémique absolue. Les relations rationnelles doivent également tenir compte du fait que le contenu se présente sous le *mode* de la croyance. Elles doivent être sensibles à l'éventuelle apolarité de la croyance (qui s'oppose à la bipolarité de son contenu)<sup>23</sup>.

La position de McDowell est différente. Celui-ci place la perception toute entière dans l'espace des concepts, ce qui veut dire, sans doute, que c'est *seulement* en vertu de son contenu qu'elle joue un rôle épistémique. McDowell semble donc souscrire, comme Davidson, au modèle propositionnel de la justification, ou du moins à sa deuxième moitié. Mais alors, comment l'expérience peut-elle être source de connaissance ?

Voici une réponse qui semble s'accorder avec le texte de McDowell. Il y a bien une différence radicale entre le mode de la perception et celui du jugement : la perception est (normalement) une ouverture sur le monde sensible, alors que le jugement ne l'est pas, ou du moins pas de la même façon. Mais cette différence ne nous oblige pas pour autant à renoncer au modèle propositionnel de la justification. Les relations rationnelles entre la perception et le jugement restent *exclusivement* sensibles au contenu de ces états mentaux. Seulement, dans le cas de l'expérience véridique, qui est transparente, ce contenu n'est autre que le fait perçu lui-même. Les relations rationnelles ne sont donc pas directement sensibles au mode de la perception, qui joue pour ainsi dire un rôle « pré-épistémique ». Une fois que la perception a joué son rôle, elle s'efface pour laisser le sujet en présence directe de la réalité sensible. Si le

---

<sup>23</sup> Cette description ne convient pas tout à fait à la version sophistiquée du fondationnalisme doxastique. Selon cette version, le contenu des croyances de base est bipolaire, mais la *saisie* du contenu dans un contexte particulier ne l'est pas. Il reste que les relations rationnelles entre les croyances de base et les autres (par exemple celles que les croyances de base impliquent) ne sont pas sensibles exclusivement à leur contenu.

modèle propositionnel doit être corrigé, c'est éventuellement en ce qui concerne sa première moitié (c'est le fait perçu lui-même, comme aspect du monde sensible, qui est en relation rationnelle avec le contenu du jugement de perception); l'autre moitié est impeccable<sup>24</sup>.

### §5 *L'argument fondamental*

La principale source de difficulté concernant la position de McDowell concerne l'ambiguïté du contenu perceptif. Ce contenu est supposé être d'ordre propositionnel, puisqu'il peut être le même que celui d'un jugement, mais aussi faire partie de la réalité [*part of the layout of reality*]. Il faut pourtant tenir compte d'un argument relativement simple selon lequel aucun contenu ne saurait tenir simultanément les deux rôles. Cet « argument fondamental » a la forme suivante :

- (1) Si la perception a un contenu, celui-ci est bipolaire.
- (2) Le fait perçu est apolaire, c'est-à-dire *non* bipolaire.
- (3) Donc, le contenu de la perception ne peut pas être « la même chose » que le fait perçu.

Considérons la première prémisse : si la perception a un contenu propositionnel, celui-ci doit être bipolaire<sup>25</sup>. Le même contenu est saisi quelle que soit sa valeur de vérité spécifique – il suffit qu'il soit saisi comme étant capable d'être vrai, mais aussi comme étant capable d'être faux. La thèse de la bipolarité du contenu était une intuition fondamentale du jeune Wittgenstein, et une arme redoutable contre les théories du jugement défendues à l'époque par Moore et par Russell.

L'intuition de Wittgenstein n'était apparemment pas partagée par Frege, qui considérait les propositions comme des noms propres complexes dont la référence est une valeur de vérité spécifique (le Vrai ou le Faux, considérés comme des objets). Frege a également défendu le principe selon lequel le sens détermine la référence : si deux

---

<sup>24</sup> La notion de rôle pré-épistémique est analogue à celle de recours présémantique au contexte dans la philosophie du langage (cf. Perry, 1997). Par exemple, un nom propre n'a de référence qu'en vertu d'une convention qui le rattache à son porteur. Il ne s'ensuit pas que cette convention, ou les mécanismes qui la soutiennent, fassent partie du contenu sémantique d'une phrase qui contient le nom propre. L'identification de la convention (« S'agit-il d'Aristote le philosophe ou d'Aristote l'armateur ? ») intervient au niveau présémantique de l'interprétation. Au niveau sémantique, le nom propre renvoie directement à son porteur.

<sup>25</sup> Je néglige ici la question de savoir si l'on peut percevoir des faits nécessaires, qui concernent par exemple des relations internes. On peut admettre en tout cas que la plupart des faits accessibles à la perception sont contingents.

expressions n'ont pas la même référence, ils ne peuvent pas avoir le même sens. Le sens d'une proposition est une pensée. Il s'ensuit apparemment que la même pensée ne peut pas déterminer le Vrai dans une circonstance possible et le Faux dans une autre<sup>26</sup>. Cela va à l'encontre de la thèse de la bipolarité du contenu : on ne peut pas dire qu'une même pensée est capable d'être vraie et capable d'être fausse. L'un des arguments de Wittgenstein en faveur de cette thèse est que l'on peut comprendre une phrase sans savoir si elle est vraie ou fausse (cf. 1971 : 170-2). Le philosophe néo-frégeen Evans, qui défend l'idée selon laquelle le sens d'une expression est saisi seulement si sa référence est pensée d'une façon particulière, répond implicitement à cet argument de Wittgenstein :

Avant que vous ne me répliquiez que l'on peut comprendre une phrase sans connaître sa valeur de vérité, je m'empresse de vous rappeler que la référence des expressions peut être pensée, ou identifiée, de plusieurs façons différentes. On pense à la valeur Vrai lorsqu'on la pense comme la valeur Vrai, mais aussi lorsqu'on la pense comme la valeur de la pensée que la neige est blanche, bien que l'on puisse ne pas savoir que l'on pense deux fois à la même chose (1993 : 104-5).

Ce passage ne contredit la thèse de la bipolarité du contenu que si la pensée d'une valeur de vérité est conçue sur le même modèle que la pensée d'une chose ordinaire, par exemple une table. Si je pense à une table particulière, c'est que je suis en rapport intentionnel avec elle, soit par le souvenir, soit par d'autres moyens épistémiques : la perception, ou le témoignage (si une personne digne de foi m'en a parlé). Mais le simple fait de penser que *p* me met-il en rapport intentionnel avec un objet déterminé, le Vrai ou le Faux ? Faisons la supposition non frégeenne selon laquelle un *fait*, et non pas une valeur de vérité, est le référent d'une proposition. Je fais une spéculation gratuite : « Les extra-terrestres existent ». Supposons qu'elle se trouve être vraie, même si je n'en ai aucune confirmation. Je serais alors presque magiquement en relation intentionnelle avec un fait déterminé : l'existence d'extra-terrestres. Mais cela rend-il vraiment compte de ce que veut dire « comprendre une proposition » ? Nous comprenons une proposition lorsque nous comprenons, comme le dit Wittgenstein, « ses constituants et ses formes ». Wittgenstein formule l'ancêtre de la célèbre Contrainte de Généralité défendue par Evans (1982 : 104) :

---

<sup>26</sup> Bien sûr, on ne peut pas attribuer littéralement cette thèse à Frege, qui ne place pas son principe dans un contexte *modal*. Une lecture *de dicto* du principe (« Pour un sens donné, nécessairement, ce sens détermine une seule référence »), appliqué à la pensée, est compatible avec la thèse de la bipolarité. Par contre, une lecture *de re* (« Pour un sens donné, il y a une seule référence telle que nécessairement, ce sens détermine cette référence ») convient mieux aux noms propres ordinaires, car elle permet de rendre compte des intuitions de Kripke.

Si nous connaissons la signification de  $a$  et de  $b$ , et si nous savons ce que  $xRy$  signifie pour tout  $x$  et pour tout  $y$ , alors nous comprenons également  $aRb$  (1971 : 171-2)

Or il me semble qu'Evans sous-estime les liens étroits qui unissent la thèse de la bipolarité du contenu à la Contrainte de Généralité (ou du moins à quelque version de celle-ci). Tout contenu propositionnel est pris dans une toile inférentielle dans laquelle d'autres contenus propositionnels font intervenir les mêmes constituants séparément. C'est précisément la raison pour laquelle nous pouvons saisir le *sens* d'une proposition vraie sans avoir jamais été en rapport intentionnel avec le fait qui la rend vraie. Ce que nous comprenons ne dépend ni de la vérité ni de la fausseté de la proposition ; tout ce que nous saisissons, ce sont les *conditions* dans lesquelles la proposition serait vraie, mais nous ne savons pas forcément si ces conditions sont réalisées. La vérité et la fausseté sont des propriétés accidentelles de la proposition (contingente). En particulier, une proposition fautive n'est pas une fautive proposition. Si c'était le cas, une proposition fautive ne serait pas une proposition (de même qu'un faux Mondrian n'est pas un Mondrian).

Si la proposition est bipolaire, il faut admettre que ce qui la rend vraie, lorsqu'elle est vraie, lui est extérieur. Ce qui rend vrai le contenu propositionnel de la perception véridique est le fait perçu. Il s'ensuit déjà que le fait perçu doit être extérieur et donc distinct du contenu ; il ne peut pas être « la même chose » que le contenu. L'argument fondamental ne fait que reprendre cette conclusion. Contrairement au contenu de la perception, le fait perçu peut être dit « apolaire », en s'autorisant une deuxième extension de la notion wittgensteinienne. Plus précisément, il n'est pas intrinsèquement défini par deux pôles correspondant au vrai et au faux. Si nous avons une conception logique relativement claire d'une proposition qui possède essentiellement deux pôles, notre conception ontologique d'un état de choses [*Sachverhalt*] dont l'existence est essentiellement indifférente à la question de savoir s'il est le cas – qui peut être le cas *et* peut ne pas être le cas – est beaucoup moins évidente. Alors qu'un contenu bipolaire vrai est toujours vrai *en vertu d'autre chose que lui-même*, on ne voit pas très bien en vertu de quoi quelque chose *est le cas*. La conclusion de l'argument fondamental est que pour cette raison, le contenu en tant qu'entité propositionnelle ne peut pas être identique au contenu en tant que partie du monde réel.

On pourrait tenter de renverser l'argument fondamental en arguant que puisque, premièrement, le contenu de la perception est du même ordre que celui du jugement, c'est-à-dire conceptuel et, deuxièmement, le contenu conceptuel est bipolaire, le fait perçu l'est aussi. Ce qui est perçu lorsque l'expérience est véridique est un état de choses qui se trouve être le

cas, mais qui pourrait tout aussi bien ne pas être le cas (si le jugement de perception était faux). C'est peut-être la seule issue pour McDowell, mais je doute qu'elle soit entièrement satisfaisante. Si ce qui est perçu est un état de choses bipolaire, la perception n'est pas une source de connaissance, car un état de choses bipolaire n'est pas intrinsèquement apte à rendre vrai ce qui est pensé (et la vérité est une condition nécessaire de la connaissance). Ce qui rend vraie la pensée, c'est plutôt le fait que cet état de choses est le cas, ce qui suggère en définitive l'existence de faits qui sont *essentiellement* des faits – c'est-à-dire des faits apolaires<sup>27</sup>.

Une autre objection possible à l'argument fondamental consiste à dire qu'après tout, le contenu de la perception n'est pas propositionnel. On peut identifier séparément chaque élément de la scène perçue au moyen d'un terme indexical, comme « ceci » ou « cette forme spécifique », mais seul le jugement de perception possède un contenu propositionnel. Cette objection me paraît manquer sa cible. Car, que perçoit-on en définitive ? Pas seulement cette tasse particulière, pas seulement cette forme spécifique, mais aussi le *fait* que cette tasse particulière a cette forme spécifique. Ni la tasse ni sa forme ne sont capables à eux seuls de rendre vraie la proposition « Ceci a cette forme spécifique » (où « ceci » et « cette forme spécifique » désignent respectivement la tasse et sa forme). Seul le *fait* que cette tasse particulière a cette forme spécifique rend vraie cette proposition. Si la perception est censée fonder une connaissance propositionnelle en vertu de son contenu, il est indispensable que celui-ci soit propositionnel<sup>28</sup>.

Parce que le contenu propositionnel est bipolaire, la simple appréhension d'un contenu ne met pas le sujet en rapport direct (en rapport d'« *acquaintance* », comme dirait Russell) avec un fait déterminé. Même si le contenu est entièrement indexicalisé, il est indépendant de l'existence d'un fait particulier qui le rend vrai. Je ne suis pas en relation intentionnelle avec le fait que *p* simplement en saisissant la pensée que *p*. Pourquoi en irait-il autrement du contenu de la perception ? La suggestion de McDowell selon laquelle le contenu de la

---

<sup>27</sup> Un fait qui est essentiellement un fait n'est pas forcément un fait nécessaire, c'est-à-dire un fait qui existe dans tous les mondes possibles. C'est un fait qui est le cas dans tous les mondes possibles dans lesquels il existe. Pour une défense ontologique de cette notion de fait appelé ici « apolaire » (ou « non bipolaire »), cf. Armstrong (1997).

<sup>28</sup> La situation serait plus favorable au défenseur de la version sophistiquée du fondationnalisme doxastique (et dans une moindre mesure à McDowell) s'il existait un concept indexical capable de désigner directement un fait sans faire intervenir aucune articulation propositionnelle (ou quasi propositionnelle). Ce concept pourrait être *de re*, où la *res* en question serait le fait perçu, et pas seulement l'un ou l'autre de ses constituants. Il dépendrait alors de l'existence du fait perçu. La thèse selon laquelle un concept de ce genre pourrait exister serait considérée comme une hérésie par Wittgenstein, qui affirme avec insistance que « les faits ne peuvent pas être nommés » (1971 : 170). Même les syntagmes nominaux qui désignent en apparence des faits (comme « le fait que *p* ») ne fonctionnent ni tout à fait comme des expressions référentielles, ni tout à fait comme des descriptions définies. Comme le fait observer Austin (1979 : ch. 7), cela n'implique nullement que les faits soient de « pseudo-



perception est « la même chose » que le fait perçu ne me paraît pas constituer une réponse claire à cette question. Une seule et même chose, à savoir le contenu, ne peut pas à la fois constituer la scène perçue et être (en partie) indépendante de celle-ci.

Il apparaît ainsi que la difficulté soulevée par la position de McDowell est du même ordre que celle que rencontrait le fondationnalisme classique. Un contenu propositionnel même entièrement indexicalisé est (en partie) indépendant de la scène perçue. Il ne peut donc pas rendre une croyance apolaire, pas plus qu'il ne peut constituer lui-même la scène perçue, ou l'un des faits qui la compose.

### §6 *L'apolarité sans le contenu*

L'objection de Davidson repose sur une constatation cruciale : si la perception a un contenu, ce que nous appréhendons en percevant, ce qui joue un rôle épistémique en justifiant le jugement, voire en lui conférant une valeur de connaissance, est indifférent à l'égard de l'existence du fait perçu. Le contenu de la perception est bipolaire. Pour qui souhaite rendre justice à l'intuition selon laquelle la perception est source de connaissance, la meilleure réponse à cette objection consiste à affirmer que la perception véridique n'est justement pas bipolaire, mais au contraire essentiellement dépendante de l'état de choses perçu. Le cercle des pensées bipolaires est brisé : la perception est capable, dans un contexte favorable, de placer le sujet en relation intentionnelle avec un *fait*, et pas seulement avec des individus, des propriétés et des événements pris séparément.

Seulement, et contre McDowell, la thèse de l'apolarité de l'expérience perceptive nous oblige à corriger le modèle propositionnel de la justification. Si la perception est source de connaissance, ses relations rationnelles avec le jugement ne peuvent pas être sensibles exclusivement au contenu, qui est bipolaire. Il faut admettre que ces relations sont sensibles au minimum à ce qui *rend vrai* le contenu – soit directement au fait perçu, soit indirectement au fait que constitue l'acte de perception, lui-même essentiellement dépendant du fait perçu. La deuxième option est préférable pour qui veut maintenir la première moitié du modèle propositionnel, à savoir le principe internaliste selon lequel les relations rationnelles ont toujours pour termes des états mentaux, et ne sont sensibles qu'à leurs propriétés essentielles.

En d'autres termes, si nous voulons que la perception joue un rôle épistémique substantiel, nous devons céder du terrain à l'externaliste, en reconnaissant que la valeur

---

entités », qu'ils ne fassent pas réellement partie du monde, ou qu'ils soient les « ombres » des jugements (Strawson).

épistémique du jugement de perception peut dépendre de propriétés *extrinsèques* au contenu de l'expérience – telles que sa vérité ou le fait objectif que la perception est essentiellement dépendante du fait perçu.

L'apolarité de la perception est en principe compatible avec la notion de contenu perceptif. Toutefois, la conception qui combine l'apolarité de la perception avec la thèse selon laquelle le contenu perceptif joue un rôle épistémique (même partiel) me paraît fragile. Après avoir concédé à l'externalisme le point crucial, c'est-à-dire une fois admis qu'« une certaine relation objective au monde extérieur, qui rend compte de la vérité de notre croyance, suffit à convertir cette croyance à la connaissance »<sup>29</sup>, le contenu perd de son importance, d'un point de vue épistémique, au profit du fait objectif que la perception dépend ontologiquement de la scène perçue.

Considérons à nouveau l'un des arguments en faveur de la notion de contenu perceptif : le contenu est censé déterminer les conditions de satisfaction de l'expérience perceptive. Cet argument répond à la partie de l'argument de l'illusion (cf. Austin, 1971) selon laquelle l'illusion me donne accès à des *sense-data* qui ne peuvent être identifiés à aucun élément du monde réel. L'illusion me donne l'*impression* de percevoir quelque chose de déterminé, mais comment pourrait-elle me donner cette impression sans me mettre effectivement en rapport avec des *sense-data* ? Une réponse courante consiste à dire que le modèle approprié de l'expérience n'est pas binaire, mais ternaire : outre l'expérience en tant qu'acte mental et l'objet intentionnel, il faut admettre que l'expérience a un contenu perceptif. Ce contenu n'est pas lui-même un objet de perception, mais il détermine ce qui compte comme une expérience véridique et (du même coup) ce qui compte comme une expérience illusoire. Lorsque j'ai une hallucination visuelle, je n'ai pas besoin de supposer que je suis réellement en rapport avec un objet d'un genre spécial. L'hallucination n'a pas d'objet intentionnel, mais c'est une expérience déterminée parce « je sais ce que doit être le cas pour que l'expérience ne soit pas une hallucination » (1985 : 59). On peut dire qu'une expérience illusoire « manque sa cible » parce que la cible était déterminée à l'avance par le contenu de l'expérience. Même quand la cible est manquée, l'expérience nous donne en quelque sorte des indications sur ce qui serait le cas si la cible était atteinte.

Cet argument en faveur du modèle ternaire de la perception est toutefois contestable. Supposons que j'aie une hallucination : je crois voir une tache rouge sur un mur devant moi. Mon expérience visuelle semble me présenter une tache *particulière*, et pas seulement une tache en général. Il est possible que je ne reconnaisse pas la tache comme étant

numériquement identique à une tache que j'aurais perçue auparavant. Dans ce cas, quelles sont les conditions de satisfaction de mon expérience ? Suis-je vraiment conscient de ce qui devrait être le cas dans le monde pour que mon expérience soit véridique ? Je sais ce qui devrait être le cas pour que j'aie une expérience véridique *indiscernable* de l'expérience illusoire que j'ai actuellement : il faudrait au moins qu'il y ait une tache rouge réelle, de telle forme et à tel endroit devant mes yeux. Mais j'ignore ce qui devrait être le cas pour que *cette* expérience, à savoir l'expérience que j'ai actuellement, soit véridique. Je l'ignore parce que je suis incapable de désigner une tache réelle dans le monde qui devrait au moins se trouver sous mes yeux pour que mon expérience soit véridique ; la question n'a tout simplement pas de sens. Rien ne *compte* comme étant numériquement identique à la tache que j'ai l'impression d'avoir sous les yeux. La notion de contenu perceptif n'explique pas pourquoi mon hallucination semble me présenter une entité particulière, un individu.

Le prix à payer pour défendre l'apolarité de l'expérience perceptive est qu'une théorie de l'illusion devient indispensable. Même si une perception « fausse », c'est-à-dire illusoire, est en fait une fausse perception, ou une perception tronquée, il faut expliquer comment elle peut donner au sujet l'impression d'être confronté à une scène déterminée. L'apolarité de l'expérience perceptive est en principe compatible avec la thèse meinongienne selon laquelle l'illusion nous met en rapport avec des objets qui n'existent pas, mais quiconque juge cette thèse peu plausible est appelé à présenter une meilleure théorie de l'illusion.

Malgré cet agenda philosophique chargé, il me semble préférable de choisir la première branche du dilemme davidsonien (§2), et d'affirmer qu'une expérience perceptive joue un rôle épistémique même si elle n'a pas de contenu au sens strict du terme. Cette option suppose que l'on rejette les termes habituels de l'analogie entre la perception et les attitudes propositionnelles. C'est à mon avis la seule manière de rendre compte de l'intuition selon laquelle la perception est une source de connaissance. Elle suppose aussi la définition d'un modèle approprié de la justification. Je ne chercherai pas ici à définir un tel modèle ; je me contenterai de la conclusion négative selon laquelle le modèle propositionnel défendu par Davidson doit être modifié. Les arguments que j'ai invoqués me paraissent suffisamment importants pour disqualifier le modèle propositionnel indépendamment d'une conception substantielle de la manière dont l'expérience peut conférer au jugement le statut d'une connaissance.

---

<sup>29</sup> C'est la caractérisation de Lehrer (1990 : 162) de l'externalisme épistémologique.

## §7 La dépendance de la perception par rapport aux concepts

Selon la conception défendue ici, la perception est dans l'espace des raisons mais pas dans celui des concepts. Contrairement à ce que prétendent Davidson et McDowell, l'espace des raisons englobe et dépasse celui des concepts. On pourrait rétorquer que cette conception accrédite l'idée désuète selon laquelle nos jugements de perception se rapportent à un « donné » préconceptuel. Selon McDowell, l'idée du donné est précisément « l'idée selon laquelle l'extension de l'espace des raisons, l'espace des justifications et des garanties [rationnelles], est plus large que la sphère conceptuelle » (1994 : 7). Mais Sellars n'a-t-il pas depuis longtemps discrédité cette idée ?

Il y a toutefois une voie intermédiaire entre les versions classiques du mythe du donné dénoncées par Sellars et les conceptions de Davidson et de McDowell, qui font coïncider l'espace des raisons et celui des concepts. Les versions classiques du mythe véhiculent l'idée selon laquelle il y a un donné préconceptuel *indépendant* des ressources conceptuelles du sujet. Le donné est le même quelles que soient les théories et les capacités conceptuelles d'arrière-plan dont dispose le sujet percevant. Or il est possible de rejeter cette idée, tout en faisant valoir qu'en un sens important, la perception reste en dehors de l'espace des concepts.

Considérons le débat crucial de la philosophie de la perception sur la question de savoir si la perception des choses requiert ou non la possession, voire l'utilisation de concepts de ces choses. La notion pertinente de chose est celle de Dretske (1993). Dretske établit une distinction générale (que l'on trouve en fait déjà chez Husserl) entre la *conscience d'une chose* et la *conscience d'un fait*. Par « chose », il faut entendre ici non seulement une entité matérielle ou une substance qui comporte des parties spatiales, mais également toute entité particulière qui comporte des parties temporelles: un événement, un processus, une condition. Alors qu'une chose est désignée par un *terme singulier*, un fait est décrit par une *proposition*.

Dretske développe cette distinction surtout dans le domaine de la perception. Il défend la thèse selon laquelle la conscience perceptive des choses est *simple*, ou purement sensorielle : elle est indépendante de tout déploiement conceptuel de la part du sujet. Par opposition, la conscience perceptive des faits est *épistémique*, ou cognitive ; elle engage essentiellement des concepts. La perception simple se décrit typiquement à l'aide d'un compte rendu nominal, du type « S voit *x* », où S est un sujet percevant et *x* une chose, alors que la perception épistémique se décrit typiquement à l'aide d'un compte rendu propositionnel, du type « S voit que *p* », où « *p* » est une proposition.

L'un des arguments avancés par Dretske en faveur de cette distinction concerne les aspects négligés du champ perceptif. Je jette un coup d'oeil distrait au contenu d'un tiroir. Plus tard, en cherchant mes clefs, je me remémore le contenu du tiroir, et me rends compte brusquement que mes clefs y étaient. Je ne les avais pas remarquées en ouvrant tout à l'heure le tiroir. J'étais conscient d'une *chose*, à savoir les clefs, mais je n'étais pas conscient du *fait* que mes clefs étaient dans le tiroir. J'ai vu mes clefs au sens simple, parce qu'elles étaient dans mon champ visuel, mais pas au sens épistémique: je n'ai pas vu *que* mes clefs étaient dans le tiroir. La perception épistémique va de pair avec la reconnaissance, la catégorisation, l'identification de ce qui est perçu. La perception simple, en revanche, correspond à des processus modulaires plus élémentaires.

Dans la perspective qui est la nôtre, la notion de perception épistémique est problématique. En tant qu'elle repose sur un contenu propositionnel bipolaire, elle est incapable de mettre le sujet en relation intentionnelle avec un fait. Il est donc déplacé de parler d'une *conscience perceptive de faits*. En effet, il semble que Dretske refuse de considérer que ce que nous appelons « fait », à savoir ce qui rend vrai un contenu propositionnel, puisse être l'objet d'une perception simple. Il inclut les états de choses parmi les choses, mais précise qu'un état de chose fait partie des entités « qui occupent une position (ou une durée) temporelle » (1993 : 264). Or une entité qui occupe une position temporelle ne peut pas à elle seule rendre vraie la proposition empirique correspondante ; c'est plutôt le *fait* que cette entité occupe telle position temporelle qui la rend vraie. La conception développée ici est donc incompatible avec celle de Dretske : il y a une perception simple de faits, c'est-à-dire une perception préjudicative ou antéprédicative de ce qui rend vrais nos jugements de perception.

Pour Dretske, la conscience des choses est logiquement indépendante de la conscience des faits. Par exemple, il est toujours possible de percevoir une chose au sens simple sans percevoir au sens épistémique aucun fait concernant cette chose. Mais la conscience des choses est également indépendante des ressources conceptuelles du sujet : il est toujours possible de percevoir une chose au sens simple sans posséder aucun concept qui désigne cette chose. Supposons à présent que nous rejetions cette dernière thèse de Dretske. Nous dirons que nous ne pouvons pas percevoir une chose sans mobiliser un concept, typiquement indexical, de cette chose. Il s'ensuit qu'un sujet pourra percevoir un fait seulement s'il a à sa disposition un concept pour chaque constituant de la scène perçue. En ce sens, la perception d'un fait dépend essentiellement des ressources conceptuelles du sujet, et aussi des théories d'arrière-plan qu'il accepte. A la rigueur, on peut dire que la perception a un contenu

conceptuel. Mais le point crucial est que ce n'est pas en vertu de ce contenu que la perception (véridique) constitue une ouverture sur le monde sensible. Le contenu est bipolaire, mais la perception elle-même ne l'est pas : c'est elle qui met le sujet en relation intentionnelle avec un fait déterminé. C'est en ce sens que la perception est un état mental préconceptuel, même si elle n'est pas indépendante des concepts que le sujet est en mesure de déployer<sup>30</sup>.

### *§8 Un argument kantien*

Il vaut la peine de considérer brièvement une autre tentative récente de rendre justice à l'intuition selon laquelle la perception est une source de connaissance. Cette tentative est intéressante dans la mesure où, contrairement à la perspective défendue ici, elle ne fait pas valoir l'idée d'une présentation non conceptuelle de faits.

Dans le cadre d'une défense d'une théorie réaliste de la vérité, Alston est amené à examiner une objection classique contre cette théorie. L'objection, qui est d'origine kantienne, est que si nous admettons l'existence de faits qui rendent vrais nos jugements, il devient impossible de « comparer » les premiers avec les seconds, et donc de déterminer leur valeur de vérité. Alston (1996 : ch. 3) reconstruit l'argument kantien (en fait, à partir d'une discussion de Brand Blanshard) de la manière suivante :

- (1) La perception d'un fait implique essentiellement le jugement. La perception sensorielle n'est pas la conscience préjudicative ou antéprédicative de faits.
- (2) Par conséquent, nous ne sommes jamais en présence directe de faits extérieurs (à notre pensée) dans la perception sensorielle.
- (3) Par conséquent, lorsque nous cherchons à amener un fait, un morceau de réalité non judicative, devant l'esprit, pour déterminer s'il « correspond » ou non à un jugement, nous ne réussissons qu'à isoler un autre jugement.

On peut envisager deux façons de critiquer cet argument. Une option consiste à rejeter d'emblée la première prémisse, en montrant que la perception (véridique) est la conscience antéprédicative de faits. En rejetant (1), on rejette également (2), qui semble être une reformulation de (1), du moins si « présence directe » veut dire « présence pré-judicative ».

---

<sup>30</sup> Il n'est évidemment pas question de confondre, comme le fait typiquement le fondationnalisme classique, la thèse plausible selon laquelle le jugement de perception est adossé à un arrière-plan conceptuel avec l'idée peu vraisemblable selon laquelle le jugement ordinaire de perception est la conclusion d'un raisonnement dont les

C'est l'option que nous devons préconiser si nous acceptons la conception esquissée dans cet essai. Alston, sans examiner davantage cette option, en préfère une autre, qui consiste à rejeter le pas qui mène des deux premières propositions à la conclusion (3). Il cherche à montrer, contrairement à l'opinion traditionnelle, qu'une théorie réaliste de la vérité ne dépend pas de l'idée d'une présentation pure et immédiate des faits devant notre conscience.

Son raisonnement est le suivant. Il y a une différence remarquable entre percevoir que *p* et simplement juger que *p*. On peut s'en convaincre en ouvrant puis en fermant les yeux, tout en formant le même jugement sur le monde visible. Selon Alston, « il est possible que vous ayez utilisé *exactement les mêmes concepts* et formé *exactement les mêmes jugements* que vous étiez ou non en train de voir quelque chose » (1996 : 93). La différence consiste précisément en la présence ou en l'absence d'une « présentation sensorielle ».

La thèse de Alston selon laquelle les mêmes jugements qui peuvent être formés dans un contexte visuel peuvent être repris hors de ce contexte est controversée (cf. §3), mais je n'insisterai pas sur ce point. Ce qui m'intéresse est la tentative de Alston de légitimer la notion d'une conscience perceptive de faits. Un *simple* jugement n'est pas la conscience d'un fait. Il y a conscience d'un fait lorsque la présentation sensorielle est « informée » et « structurée » par l'activité conceptuelle et judicative :

C'est parce que le jugement informe et structure une *présentation visuelle* que l'on peut m'attribuer, dans cette perception, la conscience du fait extra-judicatif *qu'un rouge-gorge est sur la branche*, de même que le jugement que cela est le cas (1996 : 94).

On ne saisit pas très bien par quel miracle la perception transforme un jugement en la conscience d'un fait. Comparons la théorie d'Alston avec celle de Frege, dans « La pensée », selon laquelle la perception n'est autre que la saisie d'une pensée accompagnée de sensations (1970 : 192-3). Ce genre de théorie fait face à un dilemme. Ou bien les présentations sensorielles (les sensations) sont dépourvues de valeur intentionnelle, ou bien elles ne le sont pas. Si, suivant Frege, la première option est retenue, seule la pensée saisie dans l'expérience perceptive a une valeur intentionnelle. Mais puisque cette pensée est bipolaire, la perception ne constitue pas à elle seule la conscience d'un fait. Suivant la deuxième option, les présentations sensorielles nous mettent déjà en relation intentionnelle avec le monde sensible. Il faut alors distinguer deux cas. Dans le premier cas, les entités présentées sont des choses au

---

prémises décrivent l'apparence des choses en termes neutres, c'est-à-dire sans préjuger de la question de savoir si cette apparence correspond ou non à la réalité.

sens de Dretske. Le sujet peut alors conceptualiser dans un jugement plusieurs éléments présentés au niveau sensoriel, mais comme le jugement lui-même reste bipolaire, cette activité conceptuelle et judicative ne le met pas en relation avec un fait. Dans le second cas, les entités présentées au niveau sensoriel sont déjà des faits. Contrairement à ce qu'Alston prétend, force est alors de renoncer aux deux premières prémisses de l'argument kantien, et d'admettre l'idée d'une conscience simple de faits.

Cette idée nous permet de répondre directement à l'objection kantienne. Si la perception nous ouvre l'accès (conceptuel) à des faits, il est en principe possible de comparer nos jugements de perception avec les faits qui les rendent vrais. Comme le fait observer Schlick (cité par Alston), c'est exactement ce que nous faisons lorsque nous comparons les jugements exprimés dans un guide, le Baedeker en l'occurrence, et la réalité qui leur correspond. Lorsque le guide dit « Cette cathédrale a deux flèches », nous pouvons vérifier la pensée ainsi exprimée en la comparant avec la cathédrale que nous voyons. De toute évidence, si la perception n'était qu'un simple jugement, la comparaison entre « ce qui est jugé » dans la perception et « ce qui est jugé » dans le guide pourrait ne donner aucun résultat intéressant – nous pourrions en arriver à comparer deux jugements identiques. Si par contre l'analogie entre la perception et le jugement est rejetée selon les suggestions émises précédemment, il y a un sens dans lequel « ce qui est jugé » dans la perception est un fait, et nous pourrions établir que ce fait rend vrai le jugement exprimé dans le guide<sup>31</sup>.

### *§9 La dynamique cognitive de la perception et du souvenir*

Pour terminer, considérons une objection assez différente contre la thèse selon laquelle la perception est un accès préconceptuel et antéprédicatif à des faits. Cette objection concerne les différences qui opposent la dynamique cognitive de la perception à celle du souvenir.

Dretske envisage sans s'y attarder la possibilité d'appliquer la distinction générale entre deux formes de conscience au cas spécifique du souvenir. Il existe en effet une distinction familière entre deux formes de souvenir : le souvenir épisodique, qui remonte directement à l'expérience passée du sujet, et le souvenir factuel, qui ne concerne pas toujours

---

<sup>31</sup> De même, nous n'avons pas nécessairement à partager le scepticisme de Frege à l'égard d'une notion de fait qui ne dérive pas entièrement d'une conception préalable de ce qui rend un jugement vrai. Nous avons une telle notion de fait, précisément comme ce à quoi la perception véridique nous donne accès. Il n'est pas impossible que cette conception, certes minimale à certains égards, permet de dépasser le « minimalisme » en théorie de la vérité admirablement défendu par Engel (1998), mais le développement de ce point dépasse largement le cadre de cet essai.



des événements passés<sup>32</sup>. Or pour Dretske, le souvenir épisodique aurait ceci de particulier qu'il serait (comme la perception simple) une conscience de choses, alors que le souvenir factuel serait (comme la perception épistémique) une conscience de faits.

Cette conception du souvenir épisodique me paraît toutefois fourvoyante. Il n'est pas vrai que l'objet du souvenir épisodique soit une simple chose particulière, même si cette « chose » est une expérience vécue. Par définition, le souvenir épisodique porte sur un événement qui nous *apparaît* normalement comme étant *daté*, de manière plus ou moins précise et relativement à d'autres événements connus. Le contenu du souvenir épisodique est qu'un certain événement a eu lieu à un moment déterminé du passé, ou que j'ai observé cet événement à ce moment. Même si le langage commun marque la formule « se souvenir de » comme l'expression standard d'un souvenir épisodique, l'analyse philosophique montre que l'attribution d'un tel souvenir a la même forme canonique que celle du souvenir factuel, décrit par la formule « se souvenir/savoir [de mémoire] que *p* », où la proposition « *p* » exprime une pensée au sens de Frege, vraie ou fausse absolument et non pas relativement au temps.

Si ce dont je me souviens lorsque je déclare me souvenir de Pierre est une chose au sens de Dretske, c'est-à-dire Pierre lui-même, le souvenir épisodique se confondrait avec la simple *reconnaissance*. « Je me souviens de Pierre » aurait toujours le sens de « Je reconnais Pierre ». Or si la reconnaissance dépend d'une certaine manière de l'expérience passée (puisque l'on *re*-connaît), elle n'implique pas comme le souvenir épisodique le rappel d'une scène *particulière* du passé.

Considérons à présent la dynamique cognitive du souvenir, c'est-à-dire la manière dont l'information véhiculée par le souvenir évolue avec le temps. Dans la perception, je garde la trace d'une chose à travers les différents états dans lesquels elle se présente à moi. Par exemple, si la chose est sur le point de quitter mon champ visuel, je peux compenser son déplacement relatif en ramenant son image au centre de ma rétine. J'observe ses changements de couleur, mais c'est sur elle que je garde les yeux fixés. Dans le souvenir, en revanche, je garde la trace d'un *fait* relatif à une chose, et non pas celle d'une chose dans tous ses états. Aujourd'hui, j'ai un souvenir que j'exprime en disant « Ce matin, il pleuvait ». Demain, j'exprimerai le *même* souvenir par les termes « Hier, il pleuvait ». Je compense le passage du temps en ajustant l'expression de mon souvenir. La dynamique cognitive du souvenir est ainsi très différente de celle de la perception : si la perception est une sensibilité consciente à une

---

<sup>32</sup> La distinction entre souvenir épisodique et souvenir factuel correspond approximativement à la célèbre distinction de Bergson (1939) entre deux formes de mémoire, ainsi qu'à la distinction psychologique entre souvenir autobiographique et souvenir sémantique : pour une analyse de la distinction, cf. Dokic (1997).

chose à travers un ensemble de transformations réelles et possibles, seul le souvenir (épisodique ou factuel) est, stricto sensu, une conscience de faits.

Cette objection peut être renforcée par l'observation selon laquelle un fait est une entité abstraite, puisqu'il ne se trouve ni dans l'espace ni dans le temps. La perception porte toujours sur des entités concrètes. Par conséquent, on ne peut percevoir que des choses, pas des faits.

Pour répondre à cette objection, il faut établir une distinction entre les choses dont la perception nous permet de garder la trace, et les faits qu'elle nous rend accessibles. On peut admettre que la perception implique surtout une capacité de garder la trace d'une chose, et pas celle d'un fait. Seul le souvenir permet de garder la trace d'un fait à travers le temps. Mais il ne s'ensuit pas qu'en gardant la trace perceptive des choses, le sujet doué de faculté mnésique n'a pas directement accès, à chaque instant, à un nombre indéfini de faits. Je garde la trace d'un oiseau qui vient de s'envoler d'une branche, mais ma perception me donne à chaque instant accès à un fait nouveau, exprimé par « Cet oiseau est maintenant en train de voler ». Nous avons là un exemple d'interdépendance entre la perception et le souvenir : ma *perception* ne me permet pas de garder la trace d'un fait sensible à travers le temps, mais c'est tout de même elle qui le rend accessible au sujet capable de s'en souvenir.

## REFERENCES

- Alston, W. P., 1996, *A Realist Conception of Truth*, Ithaca and London, Cornell University Press.
- Armstrong, D. M., 1997, *A World of States of Affairs*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Austin, J. L., 1971, *Le langage de la perception*, trad. franç. P. Gochet, Paris, Colin.
- Austin, J. L., 1979, *Philosophical Papers*, third edition, Oxford, Clarendon Press. [Traduction française L. Aubert et A.-L. Hacker, *Ecrits philosophiques*, Paris, Seuil, 1994.]
- Bergson, H., 1939, *Matière et mémoire*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Bouveresse, J., 1995, *Langage, perception et réalité. Tome 1: La perception et le jugement*, Nîmes: Editions Chambon.
- Burge, T., 1993, « Content Preservation », *Philosophical Review* 102, No4, pp. 457-88.
- Child, W., 1994, *Causality, Interpretation, and the Mind*, Clarendon Press, Oxford.
- Crane, T., 1990, « The Non-conceptual Content of Experience », in T. Crane (ed.), *The Contents of Experience*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 136-157.
- 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, Blackwell, pp. 307-319.
- Dokic, J., 1996, « Le dualisme forme/contenu et la théorie de la perception », *Cahiers de philosophie de l'Université de Caen* 29, pp. 83-112.
- Dokic, J., 1997, « Une théorie réflexive du souvenir épisodique », *Dialogue* 34, No 3, pp. 527-54.
- Dokic, J., 1998, « The Ontology of Perception : Bipolarity and Content », à paraître dans *Erkenntnis*.
- Dretske, F., 1970, « Epistemic Operators », *Journal of Philosophy* 67, pp. 1007-23.
- Dretske, F., 1993 « Conscious Experience », *Mind* 102, no 406, pp. 263-83.
- Dummett, M., 1991, *Les origines de la philosophie analytique*, Paris, Gallimard, 1991.
- Engel, P., 1998, *La vérité. Réflexions sur quelques truismes*, Paris, Hatier, collection Optiques.
- Evans, G., 1982, *The Varieties of Reference*, Oxford, Blackwell.
- Evans, G., 1993, « Comprendre les démonstratifs », in E. Corazza et J. Dokic (dir.), *Penser en contexte*, Combas, L'Eclat.
- Frege, G., 1971, *Ecrits logiques et philosophiques*, trad. franç. C. Imbert, Paris, Seuil.
- Halsey, R. M. et Chapanis, A., 1951, « Number of absolutely identifiable hues », *Journal of the Optical Society of America* 41, pp. 1057-8.
- Hinton, J., 1973, *Experiences*, Oxford, Clarendon Press.
- Künne, W., 1991, « The Nature of Acts: Moore on Husserl », in D. Bell and N. Cooper (eds), *The Analytic Tradition. Meaning, Thought and Knowledge*, Oxford, Blackwell, pp. 104-116.
- Lehrer, K., 1990, *Theory of Knowledge*, London, Routledge.
- Lewis, D., 1983, « Veridical Hallucination and Prosthetic Vision », in *Philosophical Papers*, vol. II, Oxford, Oxford University Press, pp. 273-290.
- McDowell, J., 1982, « Criteria, Defeasibility, and Knowledge », *Proceedings of the British Academy*, vol. LXVIII, pp. 455-479.
- McDowell, J., 1984, « De Re Senses », in C. Wright (ed), *Frege: Tradition and Influence*, Oxford, Blackwell, pp. 98-109.
- McDowell, J., 1994, *Mind and World*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Moore, G. E. M., 1909/1910, « The Subject Matter of Psychology », *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 10, pp. 36-62.
- Nozick, R., 1981, *Philosophical Explanations*, Oxford, Clarendon Press.
- Peacocke, C., 1992, *A Study of Concepts*, Cambridge (Mass.), MIT Press.
- Perry, J., 1997, « Individuals and Demonstratives », in B. Hale et C. Wright (eds), *A Companion to the Philosophy of Language*, Oxford, Blackwell.
- Pollock, J. L., 1986, *Contemporary Theories of Knowledge*, Savage (Maryland), Rowman & Littlefield.

- Proust, J. (dir.), 1997, *Perception et intermodalité. Approches actuelles de la question de Molyneux*, Paris, PUF.
- Raffman, D., 1995, «On the Persistence of Phenomenology», in T. Metzinger (ed.), *Conscious Experience*, Paderborn, Schöningh.
- Russell, B., 1956, *Logic and Knowledge*, edited by R. C. Marsh, London, Allen and Unwin. [Traduction française J.-M. Roy, *Ecrits de logique philosophique*, Paris, Presses Universitaires de France, Epiméthée, 1989.]
- Searle, J., 1985, *L'intentionnalité*, trad. franç. C. Pichevin, Paris, Minuit.
- Sellars, W., 1963, «Empiricism and the Philosophy of Mind », in *Science, Perception, and Reality*, New York, Humanities Press ; London, Routledge & Kegan Paul.
- Tye, M., 1994, *Ten Problems of Consciousness. A Representational Theory of the Phenomenal Mind*, Cambridge (Mass.), MIT Press, Bradford Book.
- Williamson, T., 1997, « Knowledge as Evidence », *Mind* 106, No 424, pp. 717-741.
- Wittgenstein, L., 1971, *Carnets 1914-1916*, Paris, Gallimard.