

Les rôles épistémiques de la perception

Coralie Dorsaz

Thèse de Doctorat présentée devant la Faculté des Lettres de l'Université de Fribourg, en Suisse.

Approuvé par la Faculté des Lettres sur proposition des professeurs Gianfranco Soldati (premier rapporteur) et Jérôme Dokic (second rapporteur).

Fribourg, le 1^{er} mai 2015. Le Doyen Prof. Marc-Henry Soulet.

Remerciements

Pour sa confiance, ses commentaires avisés et ses encouragements continus, je tiens tout d'abord à remercier chaleureusement mon superviseur, Gianfranco Soldati.

Merci également, pour leurs conseils philosophiques, à Martine Nida-Rümelin, Jérôme Dokic et Uriah Kriegel. A mes collègues chercheurs qui ont, par leurs questions, remarques et attentions, participé à l'élaboration de ma thèse, j'adresse aussi un grand merci : Emmanuel Baierlé, Miloud Belkoniene, Jiri Benovsky, Davor Bodrozic, Jean Bohnert, Julien Bugnon, Fabian Dorsch, Patrik Engisch, Magnus Frei, Andrea Giananti, Flavio Marelli, Hannes Ole Matthiesen, Anne Meylan, Jacob Naïto, Graham Peebles, Michael Sollberger, Florian Wüstholtz.

Enfin, pour leur soutien inébranlable tout au long de la rédaction de ce travail, je remercie affectueusement ma famille et mes amis.

Cette thèse a été soutenue par le Fonds National Suisse de la Recherche Scientifique (FNS).

Les rôles épistémiques de la perception

1. Introduction.....	1
2. L'expérience perceptuelle justifie-t-elle des croyances ?	6
2.1. L'expérience perceptuelle ne justifie pas immédiatement les croyances.....	10
2.1.1. Le raisonnement de Sellars.....	11
2.1.1.1. Le problème chez Sellars.....	11
2.1.1.2. Sellars et l'argument de l'hallucination.....	13
2.1.1.3. Sellars et le disjonctivisme.....	18
2.1.1.4. L'objection de Sellars contre la justification perceptuelle immédiate.....	20
2.1.1.5. La motivation de Sellars.....	23
2.1.2. Le raisonnement de BonJour.....	27
2.1.2.1. Le problème chez BonJour.....	27
2.1.2.2. L'objection de BonJour contre la justification perceptuelle immédiate.....	28
2.1.2.2.1. Les appréhensions directes comme états cognitifs.....	29
2.1.2.2.2. Les appréhensions directes comme états non-cognitifs.....	40
3. En faveur d'une justification perceptuelle immédiate.....	45
3.1. Une solution disjonctive.....	45
3.1.1. Un nouveau trilemme	53
3.2. Une solution restrictive.....	58
3.3. Une solution alternative.....	64
3.3.1. La phénoménologie des expériences perceptuelles.....	65
3.3.2. La fiabilité des expériences perceptuelles.....	79
4. L'expérience perceptuelle est-elle une source de connaissance ?	87
4.1. L'argumentation de McDowell en faveur du disjonctivisme épistémologique.....	88
4.1.1. Quelques clarifications.....	89
4.1.2. Conjonctivisme, disjonctivisme et justification perceptuelle.....	95
4.1.3. Justification perceptuelle défaisable et connaissance.....	98
4.1.4. Justification perceptuelle indéfaisable et connaissance.....	104
4.1.5. Le disjonctivisme épistémologique.....	107
4.2. Doutes à propos de l'argumentation de McDowell.....	108
4.2.1. La chance comme un hasard.....	110
4.2.2. La chance comme des facteurs que la raison ne peut maîtriser.....	120
4.3. D'autres arguments contre le faillibilisme ?	128
5. Conclusion.....	137
6. Bibliographie	143

1.Introduction

La réflexion sur la perception a imprégné la philosophie dès ses débuts. En effet, d'Aristote à Kant, en passant par Locke, la tradition philosophique occidentale n'a eu de cesse de s'interroger sur la nature et le pouvoir de nos cinq sens – la manière même de recenser ces cinq sens constituant un lieu de dispute. Du débat philosophique à propos de la perception émerge, entre autres, une question épistémologique. A première vue, nos sens paraissent nous offrir, enfants, nos premières connaissances sur le monde extérieur ; au quotidien, ils semblent également nous pourvoir d'innombrables savoirs, du temps qu'il fait dehors à la couleur de nos chaussures. Mais ces intuitions sont-elles exactes ? Le fait, par exemple, que nos sens peuvent parfois nous tromper ne représente-t-il pas une menace pour la possibilité d'une connaissance perceptuelle du monde ? Ou, comme le prétend Descartes, le fait que l'on peut confondre le sommeil avec la veille ne nous invite-t-il pas à suspendre toutes nos croyances perceptuelles et finalement à ne rien croire de ce que nous suggère la perception ? L'épistémologie de la perception cherche précisément à répondre à ce genre d'interrogations ; elle cherche à déterminer *si* et *comment* les expériences perceptuelles justifient certaines croyances portant sur notre environnement, ou encore *si* et *comment* ces mêmes expériences s'avèrent une source de connaissance. Si les sceptiques, insistant sur la faillibilité de nos sens, répondent à ces questions par la négative, y répondre par l'affirmative requiert en outre d'expliquer en vertu de quoi une expérience perceptuelle est apte à justifier et à procurer une connaissance. Pour certains philosophes, la façon dont les choses apparaissent dans l'expérience perceptuelle, autrement dit la phénoménologie de l'expérience perceptuelle, rend compte de sa capacité à être une raison en faveur des croyances ; pour d'autres, il s'agit du contenu que possède la perception. Pour d'autres encore, du fait que la perception consiste en un état mental fiable, un état mental qui, la plupart du temps, décrit le monde tel qu'il est réellement.

Au cœur des discussions philosophiques portant sur la perception se trouve également une question métaphysique, une question investiguant la nature même de l'expérience perceptuelle. Suscitée en partie par l'argument dit « de l'illusion » ou « de l'hallucination » que nous exposerons en détails dans la suite, la réflexion métaphysique sur la perception s'intéresse en particulier au genre d'objets que nous percevons et à la nature de notre relation perceptuelle à ces objets, quels qu'ils soient, que nous percevons. Sont-ce vraiment des objets physiques indépendants de l'esprit que nous voyons ou touchons ? Mais qu'est-ce donc alors que nous percevons lorsque nous hallucinons ? A ce type d'interrogations, il existe bien sûr

différentes réponses, qui correspondent à autant de manières de concevoir la nature de la perception. Comme nous aurons l'occasion de le développer, l'expérience perceptuelle se voit parfois décrite, à l'instar de la croyance, comme une représentation du monde. Parfois, on la conçoit non comme une représentation mais plutôt comme une relation ; comme une relation à des entités dépendantes de l'esprit ou sense-data pour certains, pour d'autres comme une relation aux objets physiques indépendants de l'esprit qui nous entourent.

Si nous avons ci-dessus présenté l'épistémologie et la métaphysique de la perception comme deux pans distincts de la philosophie de la perception, il est néanmoins faux de penser que ces différentes questions doivent rester étanches ou isolées l'une de l'autre. En effet, la capacité des expériences perceptuelles à procurer un savoir ou une justification pour nos croyances a souvent été dépeinte par les philosophes comme dépendante de la nature même des expériences, de la manière dont ces expériences nous mettent en contact avec l'environnement extérieur. Hume, ou plus près de nous McDowell dont nous allons scrupuleusement étudier la position, insistent par exemple sur les relations existant entre la nature de la perception et le pouvoir épistémique de celle-ci. Car, comme le suggère Hume, comment nos sens pourraient-ils servir d'évidences pour des croyances à propos du monde extérieur si ce que nous percevons par le biais des cinq sens ne sont que des images du monde mais jamais le monde directement ?

Dans notre travail, nous souhaitons pareillement mettre en évidence des rapports possibles entre la nature de l'expérience perceptuelle et son rôle épistémique, ou plus précisément ses rôles épistémiques. Ces rôles de la perception que nous allons discuter et dont nous interrogerons les conditions de possibilité sont donc au nombre de deux ; le rôle de fournir une justification et le rôle de constituer une source de connaissance. Le deuxième et le troisième chapitre traiteront du problème de la justification perceptuelle, tandis que le quatrième chapitre investiguera, lui, le problème de la connaissance perceptuelle. Une telle séparation thématique s'avère évidemment elle aussi trop stricte dans la mesure où, en abordant la question de la justification perceptuelle, nous toucherons en présentant la théorie de Sellars des considérations liées à la connaissance que nous offrent supposément nos sens. De même, si, comme nous l'assumerons au long de notre exposé, la connaissance requiert une croyance *justifiée*, il devient impossible de traiter de la connaissance perceptuelle sans tenir compte du rôle justificateur de la perception. Examinons toutefois plus avant le contenu de chaque chapitre afin de saisir la structure générale ainsi que la portée argumentative de la thèse.

Dans le second chapitre, consacré ainsi principalement à la justification perceptuelle, nous nous demanderons si l'expérience perceptuelle peut justifier *de manière immédiate* une croyance portant sur le monde extérieur. Une justification immédiate pour croire que p, par opposition à une justification seulement médiate, consiste en une justification qui ne provient pas de la justification pour croire d'autres propositions que p. Bien que la possibilité d'une justification perceptuelle immédiate se révèle intuitivement plausible et motivée par l'argument du régressus à l'infini de la justification, plusieurs philosophes ont soutenu que cette possibilité est en réalité un leurre. Dans ce deuxième chapitre, nous présenterons donc les objections respectives de Sellars et de Bonjour *contre* la possibilité d'une justification perceptuelle immédiate. Sellars défend la thèse qu'un sujet percevant que p, afin d'être justifié à croire que p, doit en outre être justifié à croire qu'il perçoit véridiquement que p. Cette thèse de Sellars paraît indépendante de la façon dont la nature même de la perception est conçue – soit comme une représentation, soit comme une relation. Sellars assoit sa position, semble-t-il, en arguant qu'admettre une justification perceptuelle immédiate revient à négliger une contrainte constitutive de la connaissance, à savoir la nécessité pour le sujet de discerner les situations favorables à la connaissance des situations défavorables. Quant à Bonjour, il argumente contre la possibilité d'une justification perceptuelle immédiate à l'aide d'un dilemme fatal à cette dernière. Ce dilemme établit que : « une expérience perceptuelle est *soit* un état cognitif, *soit* un état non-cognitif. Si elle est un état cognitif, une expérience perceptuelle peut justifier une croyance mais a aussi besoin d'être elle-même justifiée. Si elle est un état non-cognitif, une expérience perceptuelle ne requiert pas elle-même de justification mais est également incapable de procurer une justification pour une croyance. Par conséquent, dans aucun cas une expérience perceptuelle ne peut justifier une croyance de manière immédiate ». Chaque option du dilemme sera décortiquée, en particulier la prémisse capitale pour la conclusion de Bonjour d'après laquelle une expérience perceptuelle cognitive a elle-même besoin de justification. Nous verrons alors que, bien que différemment motivé, le raisonnement de Bonjour rejoint celui de Sellars en ce que Bonjour maintient lui aussi qu'une justification perceptuelle pour croire que p dépend toujours de la justification supplémentaire pour croire que l'expérience de p en jeu s'avère correcte.

Dans le troisième chapitre, chapitre aussi centré sur la justification perceptuelle, nous tenterons de bloquer la conclusion du dilemme de Bonjour en essayant de répondre à la question suivante ; existe-t-il une manière de concevoir l'expérience perceptuelle qui permette de préserver la possibilité d'une justification perceptuelle immédiate de l'objection de Bonjour ? Autrement dit, sous quelles conditions la perception peut-elle procurer une

justification immédiate ? Quatre réponses seront proposées et évaluées à l'aune de l'argument de BonJour. Selon la première tentative de réponse, endosser une théorie disjonctive de la perception à la McDowell serait à même de sauver la possibilité d'une justification perceptuelle immédiate. Selon la seconde tentative envisagée, restreindre la justification perceptuelle immédiate aux seules expériences véridiques constituerait un moyen de sauvegarder la possibilité même de cette justification. La troisième stratégie développée en réaction à BonJour est la théorie de la justification perceptuelle de Pryor ; d'après l'approche de Pryor, une expérience perceptuelle particulière peut justifier immédiatement la croyance correspondante parce qu'une telle expérience possède une phénoménologie distinctive grâce à laquelle, en percevant que p, nous avons l'impression que nous pouvons savoir que p. Pour des raisons diverses concernant la nature de la justification épistémique, ces trois premières tentatives pour ménager la possibilité d'une justification perceptuelle immédiate paraissent ne pas résister à l'objection de BonJour. Selon une quatrième tentative de réponse que nous contrasterons avec la théorie de Pryor, une expérience perceptuelle particulière, soit cognitive soit conçue d'après McDowell, peut justifier immédiatement la croyance correspondante parce qu'une telle expérience représente l'occurrence d'un type d'état mental fiable. Nous essayerons de démontrer que cette quatrième voie devrait dans une certaine mesure également contenter BonJour et s'avérer ainsi une alternative cohérente à la conclusion de son dilemme.

Enfin, dans le quatrième et dernier chapitre, nous nous pencherons non pas sur la possibilité d'une justification perceptuelle immédiate, mais, admettant celle-ci, sur la possibilité d'une *connaissance* perceptuelle immédiate. Plus exactement, nous chercherons à déterminer si, comme le prétend McDowell, la possibilité même d'une connaissance perceptuelle dépend de l'adoption d'une conception disjonctive de la perception, ou si les théories conjonctives peuvent au contraire aussi rendre compte de cette possibilité. Le disjonctivisme épistémologique qualifiant la position de McDowell d'après laquelle sans une théorie disjonctive de l'expérience nous sommes condamnés au scepticisme, nous reconstruirons dans un premier temps l'argumentation de McDowell en faveur de cette position. Dans un second temps, nous exprimerons des doutes sur la manière dont McDowell motive la prémisse cruciale de son argument, la prémisse selon laquelle une justification perceptuelle défaisable, *i.e.* compatible avec la fausseté de la croyance qu'elle supporte, ne peut fournir de connaissance – sa motivation semble reposer sur la notion équivoque de chance. Nous discuterons cette notion pour conclure que McDowell a confondu deux sortes de chance et qu'il n'a par conséquent pas réussi à établir que les théories conjonctives de la perception, théories qui n'offrent que des justifications défaisables, ne peuvent rendre compte

d'une connaissance perceptuelle. Dans un troisième temps, nous considérerons trois autres arguments en faveur de la prémisse mcdowellienne d'après laquelle une justification perceptuelle défaisable ne peut fournir de connaissance ; les arguments de Tienson, Bonjour et Dokic. Mais aucun d'entre eux, voulons-nous soutenir, ne démontre de manière satisfaisante que le faillibilisme, c'est-à-dire la position selon laquelle nous pouvons acquérir une connaissance sur la base de justifications défaisables, doit être abandonné ; ni McDowell, ni Tienson, ni Bonjour ni Dokic ne nous poussent ainsi à accepter le disjonctivisme épistémologique.

Pour résumer, la ligne que nous désirons défendre dans la thèse s'avère, premièrement, qu'une justification perceptuelle immédiate est possible si l'expérience perceptuelle se révèle cognitive ou alors conçue à la façon de McDowell *et* si l'expérience perceptuelle est un type d'état mental fiable. Deuxièmement, pour autant que l'argumentation de McDowell est concernée, la possibilité d'une connaissance perceptuelle ne dépend pas de l'adoption d'une théorie disjonctive de la perception mais se trouve au contraire disponible au sein même des théories conjonctives.

2. *L'expérience perceptuelle justifie-t-elle des croyances ?*

Il est ordinairement admis qu'une simple croyance vraie ne devrait pas compter comme une instance de connaissance. En effet, l'on a argumenté que si une simple croyance vraie pouvait s'avérer une connaissance, rien n'empêcherait plus une croyance se révélant vraie par chance ou par accident de constituer un cas de connaissance, un résultat que la plupart des philosophes jugent en réalité inadmissible. En réaction à ce problème, l'on a donc proposé que pour qu'un sujet soit en mesure de connaître, il doive en outre posséder de bonnes raisons pour ce qu'il croit, ou, d'une certaine manière, avoir le droit de croire ce qu'il croit¹. Ces raisons ou ce droit, supposés garantir que la connexion entre une croyance particulière et sa vérité ne soit pas seulement due à un coup de chance, forment la justification épistémique de la croyance. Conçue de la sorte, la justification épistémique peut par conséquent être considérée de manière générale comme un chemin ou un guide menant à la vérité de nos croyances, comme quelque chose qui parle en faveur de leur vérité. Cette caractéristique de conduire à la vérité semble par ailleurs distinguer la justification proprement épistémique d'autres genres de justification soutenant nos croyances, telle que la justification pragmatique ou la justification morale².

Dans ce chapitre, nous allons nous demander si l'expérience perceptuelle, en tant qu'état mental intentionnel, peut procurer ce genre de bonne raison ou de droit dont a besoin un sujet afin que ses croyances puissent constituer des instances de connaissance. En d'autres termes, nous chercherons à savoir si l'expérience perceptuelle est apte à justifier épistémiquement certaines croyances. Si une réponse affirmative à cette question était donnée, il faudrait évidemment établir précisément sous quelles conditions et en vertu de quoi la perception peut délivrer une justification. Mais avant d'aborder le problème plus en profondeur, nous aimerions apporter trois clarifications préliminaires qui cadreront la portée de notre recherche.

Premièrement, lorsque nous nous interrogeons sur la capacité de l'expérience perceptuelle à conférer une justification à certaines de nos croyances, nous avons en tête un genre particulier de justification épistémique, à savoir une justification *immédiate*. Pryor, entre autres, offre une analyse de cette sorte de justification. Il avance que :

¹ Chisholm 1957, Ayer 1956.

² Cohen 1984, BonJour 1985.

« When your justification to believe P does not come from your justification to believe other propositions, I will call it *immediate*. » (Pryor 2005 : 183)

En revanche, nous dit Pryor, quand la justification d'un sujet pour croire que p provient en partie du fait qu'il possède une justification pour croire d'autres propositions soutenant p, ces dernières propositions *médiatisent* la justification qu'a le sujet pour croire que p. Des exemples nous aiderons à clarifier cette distinction qui concerne la *source* même de la justification. Si, souffrant d'un mal de tête, un sujet S forme la croyance qu'il a mal à la tête sur la base de son expérience de douleur, S est justifié de manière immédiate à croire qu'il a mal à la tête. En effet, dans un tel cas de figure, il semble n'exister aucune autre proposition soutenant la proposition « j'ai mal à la tête » que S devrait être justifié à croire afin d'être justifié à croire qu'il a mal à la tête ; la justification de S pour cette croyance provient simplement de son expérience de douleur. Par contre, si, souffrant d'un mal de tête, S forme la croyance qu'un phénomène de nociception a lieu dans son corps, S est justifié seulement de manière médiate à croire cette dernière proposition, dans la mesure où sa justification en faveur de celle-ci procède en partie du fait qu'il est également justifié à croire les deux propositions suivantes : « j'ai une douleur » et « au niveau physiologique, la nociception est ce qui cause la perception de la douleur ». A ce stade, une grande prudence est requise afin d'éviter de prendre la justification immédiate pour ce qu'elle n'est pas. Comme mentionné ci-dessus, la distinction entre justification médiate et immédiate se rapporte uniquement à la *source* de la justification, à ce sur quoi un droit épistémique repose, et en aucun cas à la force de ce droit. En particulier, rien dans la définition d'une justification immédiate n'implique que les croyances justifiées immédiatement devraient se révéler infaillibles, indubitables ou incorrigibles. Eu égard à ce genre de justification, ce qui nous intéresse par conséquent est de déterminer si la perception peut se comporter de la même manière que l'expérience de douleur décrite plus haut, c'est-à-dire si la perception peut fournir une justification immédiate pour certaines de nos croyances.

Deuxièmement, le genre de croyances – et en conséquence de connaissances – par rapport auxquelles nous souhaitons précisément étudier le potentiel justificateur de la perception se limite aux croyances portant sur notre environnement extérieur, telles par exemple la croyance qu'il est en train de pleuvoir actuellement. Nous n'allons pas nous étendre sur la question de savoir si l'expérience perceptuelle en tant que telle peut également (immédiatement) justifier des croyances portant sur nos propres états mentaux, comme la croyance *que je vois* qu'il pleut maintenant. Si cela était réellement le cas, la perception

partagerait cette caractéristique avec l'expérience de douleur, étant donné la manière dont nous avons dépeint ci-dessus un mal de tête comme pouvant justifier de manière immédiate son auto-attribution. McDowell semble défendre une telle conception de la force épistémique de l'expérience perceptuelle. Il prétend en effet que ce qui autorise quelqu'un à croire qu'il perçoit qu'il pleut est le fait même qu'il perçoive qu'il pleut ; selon lui, nos capacités perceptuelles justifient des auto-attributions d'expériences aussi bien que des croyances portant sur des faits du monde extérieur³. Cependant, cette dernière théorie ne fait de loin pas l'unanimité parmi les philosophes ; alors que les cohérentistes nient que la simple occurrence d'une expérience perceptuelle puisse immédiatement justifier son auto-attribution, les fondationnalistes classiques ou cartésiens restreignent au contraire la portée des croyances justifiées de manière immédiate aux croyances portant sur nos propres états psychologiques.

Troisièmement, l'on pourrait conclure de ce que nous avons avancé jusqu'à présent que nous souscrivons à la conception traditionnelle de la connaissance comme croyance vraie et justifiée. Ce n'est pourtant pas le cas. Comme l'a démontré de façon convaincante Gettier, ces trois conditions – justification, vérité et croyance – supposées être individuellement nécessaires et conjointement suffisantes à la connaissance ne sont en réalité pas suffisantes. Néanmoins, dans la mesure où les contre-exemples de Gettier ne suggèrent en rien que ces trois conditions sont également inutiles à la connaissance, et puisqu'à l'inverse ces conditions semblent intuitivement très plausibles, nous allons désormais considérer la connaissance comme requérant *au moins* une croyance vraie et justifiée. Cette entreprise nous paraît légitime, l'épistémologie de la perception n'ayant pas pour objectif de résoudre le problème de Gettier et adoptant en outre très souvent la conception traditionnelle de la connaissance. Sellars, par exemple, déclare que même si le compte rendu de la connaissance comme croyance vraie et justifiée rencontre des difficultés, il demeure toutefois le compte rendu orthodoxe ou classique, le compte rendu au sein duquel il désire lui-même interroger la possibilité d'une connaissance évidente⁴. Dans la lignée de Sellars et autre Bonjour, nous n'allons donc pas non plus tenir compte des théories à la Williamson qui essaient d'assouplir le lien entre connaissance et croyance en considérant par exemple que voir ou se souvenir que quelque chose est le cas représentent autant de manières de le savoir⁵. Ces trois observations

³ McDowell 2008 : 387. Pryor semble également endosser une telle position (Pryor 2000 : 546, Pryor 2004 : 372, 374).

⁴ Sellars 1975 : 332. Par « connaissance évidente », nous traduisons « self-evident knowledge » ; nous verrons plus tard ce que Sellars désigne par là.

⁵ Williamson 2000 : 38.

préliminaires, bien que sommaires, serviront de point de départ à notre questionnement sur la possibilité d'une justification perceptuelle immédiate.

Même si, comme nous en serons témoins par la suite, la thèse d'après laquelle l'expérience perceptuelle peut justifier de manière immédiate des croyances portant sur le monde se voit vivement critiquée, il existe toutefois des motivations à première vue assez fortes en sa faveur. Une raison largement avancée pour croire en la possibilité d'une justification perceptuelle immédiate fait appel au caractère intuitivement plausible de cette possibilité. Pryor, par exemple, défend l'existence d'une justification perceptuelle immédiate au motif qu'une telle justification s'avère quelque chose en quoi il est intuitivement naturel de croire. Il soutient que :

« For a large class of propositions, like the proposition that there are hands, it's intuitively very natural to think that having an experience as of that proposition justifies one in believing that proposition to be true. What's more, one's justification here doesn't seem to depend on any complicated justifying argument. An experience as of there being hands seems to justify one in believing there are hands in a perfectly straightforward and immediate way. When asked, 'What justifies you in believing there are hands?' one is likely to respond, 'I can *simply see* that there are hands.' » (Pryor 2000 : 536)⁶

Point intéressant, qui devrait déjà atténuer le pouvoir théorique des intuitions eu égard à cette question ; même des philosophes qui en réalité rejettent la possibilité d'une justification perceptuelle immédiate concèdent son caractère intuitif. Ainsi BonJour, dont nous allons étudier en détails l'argumentaire *contre* la justification immédiate, reconnaît la plausibilité intuitive de celle-ci :

« [...] the most standard version of foundationalism is extremely plausible from an intuitive or commonsense standpoint : it certainly seems as though we have many justified contingent or empirical beliefs that are not justified by appeal to other beliefs, but rather by appeal to sensory and introspective *experience*. » (BonJour 1999 : 120)

On a également plaidé en faveur de la possibilité d'une justification perceptuelle immédiate en argumentant qu'une justification immédiate constitue le seul moyen d'échapper à la menace d'un régressus à l'infini de la justification. En effet, l'argument du régressus épistémique, dont la paternité est attribuée à Aristote, maintient que s'il existe des croyances

⁶ Voir aussi Chudnoff 2011.

justifiées, alors il doit y avoir des croyances justifiées immédiatement. Plus précisément, l'argument procède comme suit : « Considérons une croyance quelconque justifiée médiatement – une croyance dont la justification repose sur la justification pour croire une autre proposition. A propos de cette dernière croyance, la question se pose de l'origine de sa justification ; d'où cette croyance tire-t-elle sa justification ? Si sa justification dépend aussi de la justification pour croire une autre proposition, alors à ce stade se pose la question de l'origine de cette dernière justification, et ainsi de suite jusqu'à l'infini. Par conséquent, à moins que la chaîne des justifications ne se termine avec des croyances dont la justification est immédiate, aucune croyance n'est jamais justifiée puisque la justification ne peut jamais démarrer »⁷. En réaction à cet argument, la perception a donc ainsi été décrite, au côté de l'introspection, comme une source potentielle de justification immédiate requise pour bloquer le régressus épistémique.

2.1. L'expérience perceptuelle ne justifie pas immédiatement les croyances

Malgré les motivations mentionnées ci-dessus, la thèse selon laquelle l'expérience perceptuelle justifie de manière immédiate des croyances à propos du monde extérieur divise les philosophes. En effet, différents arguments ont récemment été avancés contre cette idée. Davidson, par exemple, prétend que, la perception n'étant pas une attitude propositionnelle, elle ne possède pas un contenu capable d'entretenir des relations logiques avec le contenu des croyances et s'avère par conséquent inapte à justifier celles-ci⁸. D'autres philosophes attaquent l'idée d'une justification perceptuelle immédiate en arguant que défendre que l'expérience perceptuelle délivre une justification immédiate, c'est attribuer bien trop de force justificatrice à l'expérience. Cette objection présente en fait deux facettes. La première – le problème du « easy warrant »⁹ – dit ceci : si un sujet S était immédiatement justifié par son expérience perceptuelle à croire que le mur en face de lui est rouge, alors par le principe de la clôture épistémique de la justification – si S est justifié à croire que p et sait que p implique q, alors S est justifié à croire que q – S serait également justifié à croire que le mur en face de lui n'est pas un mur blanc baigné d'une lumière rouge. Or, objecte-t-on, ce résultat est absurde puisque si S se trouvait en réalité face à un mur blanc baigné d'une lumière rouge, il jouirait exactement de la même expérience perceptuelle, les choses lui apparaîtraient de la même

⁷ Voir par exemple Quinton 1973, Bonjour 1978, Steup 1998, Williams 2005, Lemos 2007.

⁸ Davidson 1986 : 311.

⁹ Wright 2007 : 44.

manière. Plus généralement, le problème pointé par cet argument est que, pour un sujet S à qui il apparaîtrait perceptuellement que p, il deviendrait trop facile d'acquérir une justification pour rejeter toute alternative sceptique à p. La seconde facette de l'objection – le problème du « bootstrapping » – affirme, elle, que si la perception justifiait de manière immédiate des croyances portant sur le monde extérieur, l'on pourrait à la longue être justifié à croire des paires de propositions telles que « il m'apparaît perceptuellement que p, p ». Mais comme le font remarquer Siegel et Silins, de ces croyances justifiées l'on pourrait déduire que toutes nos expériences perceptuelles passées en revue se sont avérées correctes et enfin conclure, par induction, que nos expériences sont fiables¹⁰. Or, cette conclusion est elle aussi considérée comme absurde dans la mesure où l'expérience perceptuelle ne se trouve pas capable de justifier sa propre fiabilité. Historiquement cependant, l'attaque contre la possibilité d'une justification perceptuelle immédiate semble remonter à Sellars. Examinons donc son raisonnement ainsi que ses motivations particulières pour contester l'immédiateté de la justification en jeu ici.

2.1.1. Le raisonnement de Sellars

2.1.1.1. Le problème chez Sellars

Dans la troisième de ses conférences publiées sous le titre de « The Structure of Knowledge », Sellars traite de la question de la possibilité d'une connaissance évidente, ou plus précisément de la possibilité d'une connaissance évidente empirique. Par « connaissance évidente » Sellars fait en réalité référence à une connaissance qu'il contraste avec la connaissance inférentielle, c'est-à-dire à une connaissance non-inférentielle. Cette dernière sorte de connaissance est constituée d'après Sellars de :

« [...] beliefs [...] the reasonableness of which does not rest on the reasonableness of beliefs which logically or probabilistically imply them. » (Sellars 1975 : 336)

Dans la mesure où dans le jargon de Sellars, le caractère raisonnable d'une croyance n'est rien d'autre que son caractère justifié, il semble que ce que Sellars décrit comme une connaissance non-inférentielle, ou comme des croyances rendues raisonnables de manière non-inférentielle, corresponde exactement à des croyances justifiées immédiatement, c'est-à-dire à des

¹⁰ Siegel and Silins forthcoming : 11.

croyances dont la justification ne provient pas de la justification pour croire d'autres propositions. Comme le reconnaît Sellars, la plausibilité d'une connaissance ou d'une justification immédiate a été fervemment présentée, à travers l'histoire de la philosophie, comme la seule ressource pour se soustraire à la menace d'un régressus à l'infini de la justification. Mais vraisemblablement indifférent à l'argument du régressus, Sellars semble au contraire vouloir défendre l'idée que toute justification épistémique doit être médiate. Il procède en se demandant tout d'abord comment une croyance justifiée de manière non-inférentielle pourrait être construite. Au nom des partisans de la justification immédiate, Sellars suggère l'explication suivante :

« It is a fact (which I directly apprehend) that *a* is F ;

So, it is reasonable to have *the conceptual belief* that *a* is F. » (Sellars 1975 : 339)

Cette appréhension directe d'un fait, qui se voit aussi désignée comme la présence directe d'un fait à l'esprit, il faut la comprendre, d'après Sellars, comme un niveau de cognition plus élémentaire que la croyance ; comme une conscience subconceptuelle d'un fait. En d'autres termes, cette appréhension directe d'un fait admise par les défenseurs de la justification immédiate consisterait en un niveau de cognition non-médiatisé par des concepts ; en réalité, elle serait précisément une source de capacités conceptuelles. Ses partisans maintiennent par exemple que l'on acquiert le concept de ce que c'est que d'être rouge en ayant appréhendé directement quelque chose comme étant rouge¹¹. Bien qu'apparemment innocent, cet exemple atteste que l'expérience perceptuelle compte comme un cas possible d'appréhension directe. En effet, Sellars mentionne souvent l'appréhension directe que l'on peut avoir de ses propres états mentaux – appréhender directement par exemple *que je crois que* Albuquerque est la capitale du Nouveau-Mexique¹² ; mais quelle sorte d'appréhension directe, si ce n'est la perception visuelle, peut représenter quelque chose comme étant rouge ? Si ce raisonnement est correct, si la perception constitue réellement un genre d'appréhension directe, alors nous sommes autorisés à considérer le compte rendu cité ci-dessus de la possibilité d'une justification immédiate, que Sellars avance au nom de ses partisans, comme une instance possible de justification immédiate *perceptuelle* ; c'est-à-dire comme une instance de ce dont nous interrogeons la possibilité même dans ce chapitre. Qu'y-a-t-il donc de si problématique,

¹¹ Sellars 1973 : 617.

¹² Ibid.

selon Sellars, avec l'explication proposée ci-dessus de comment une croyance justifiée immédiatement peut être construite ?

2.1.1.2. Sellars et l'argument de l'hallucination

Une première observation s'impose à propos de l'argumentation de Sellars. Elle concerne une autre caractéristique importante que ce dernier attribue à cette appréhension directe de faits, à la présence directe de faits à l'esprit. Comme peut déjà le suggérer la signification de ces deux expressions, si l'on appréhende directement le fait que *a* est *F*, ou si ce fait est directement présent à notre esprit, alors il doit être le cas que *a* est *F*. Par analogie avec le baseball, où frapper, contrairement à simplement essayer de frapper, implique que la balle est touchée, appréhender, contrairement à sembler appréhender, implique que quelque chose est appréhendé. Cette comparaison offerte par Sellars insiste sur le caractère factif de l'appréhension, ou en d'autres termes, sur le fait que, tout comme « savoir » et « voir », « appréhender » est un verbe de succès. S'agissant du domaine de l'expérience perceptuelle, ce détail peut avoir son importance dans la mesure où il se rapporte à la question délicate de la nature même de la perception. En effet, la nature de l'expérience perceptuelle donne lieu à une vivante dispute en métaphysique de la perception. Cette dispute, qui remonte aux Grecs, s'articule en grande partie autour de l'argument de l'illusion ou de l'hallucination. En bref, cet argument cherche à montrer que nous ne percevons jamais directement des objets physiques indépendants de l'esprit. Bien qu'il soit difficile de trouver une formulation explicite de cet argument dans l'histoire de la philosophie, de nos jours l'argument de l'hallucination prend plus ou moins la forme suivante – où « hallucination » réfère à une situation perceptuelle dans laquelle il semble à un sujet qu'il perçoit un objet physique mais où il n'existe en réalité pas d'objet physique qui soit celui que le sujet a l'impression de percevoir¹³ :

P1) Les hallucinations sont possibles.

P2) Le sujet qui hallucine est conscient de quelque chose.

P3) Par hypothèse, le sujet qui hallucine n'est pas conscient d'un objet normal.

C1) Nous devons reconnaître un objet spécial dont le sujet est conscient – une image, un sense-datum – pour toute hallucination.

C2) Même dans les expériences perceptuelles véridiques, le sujet n'est jamais conscient, du moins directement, d'un objet physique normal.¹⁴

¹³ Smith 2002 : 191.

¹⁴ Ceci est une reconstruction de l'argument de l'hallucination proposé par Smith (Smith 2002 : 194),

Chaque pas de l'argument exige naturellement une justification. Néanmoins, dans la mesure où nous ne tendons pas ici à évaluer méthodiquement la plausibilité de l'argument, nous allons nous concentrer uniquement sur les deux hypothèses les plus cruciales et les plus controversées qui soient en jeu.

La première de ces deux hypothèses soutient P2). Dans cette prémisse – le sujet qui hallucine est conscient de quelque chose – être conscient de quelque chose paraît ne pas simplement signifier être dans un état mental tel qu'il semble au sujet qu'il perçoit quelque chose. Si c'était le cas, P3) – par hypothèse, le sujet qui hallucine n'est pas conscient d'un objet normal – contredirait la définition même de l'hallucination que l'argument utilise, à savoir d'être une situation perceptuelle dans laquelle il semble à un sujet qu'il perçoit un objet physique qui en réalité n'existe pas. En effet, si être conscient de quelque chose revenait à avoir l'impression de percevoir quelque chose, P3) affirmerait que, par hypothèse, le sujet qui hallucine n'a pas l'impression de percevoir un objet normal. Or par hypothèse, le sujet qui hallucine est au contraire justement décrit comme quelqu'un à qui il semble qu'il perçoit un objet physique normal. Par conséquent, si la cohérence globale de l'argument doit être préservée, être conscient de quelque chose doit signifier plus que seulement avoir l'impression de percevoir quelque chose. Ce que P3) suggère, c'est qu'il faut plutôt concevoir cette conscience comme une sorte de relation perceptuelle, où une relation requiert l'existence de ses relata¹⁵. Par hypothèse, il est vrai que le sujet qui hallucine n'entretient pas une relation perceptuelle avec un objet normal puisque l'objet normal que le sujet qui hallucine a l'impression de percevoir n'existe tout simplement pas. Mais si cette interprétation d'être conscient de quelque chose fait sens – si cette conscience entraîne réellement une relation à un objet – qu'est-ce qui peut motiver P2) ? En d'autres termes, pourquoi supposer que le sujet qui hallucine, bien qu'il ne soit pas en relation avec un objet normal, entretienne néanmoins une relation perceptuelle avec quelque chose ? Cette supposition semble en réalité reposer sur un principe plus général soutenant P2), à savoir le *Phenomenal Principle*. Ce principe, adopté entre autres par Broad, Price et Robinson¹⁶, établit que :

« If there sensibly appears to a subject to be something which possesses a particular sensible quality then there is something of which the subject is aware which does possess that sensible quality. »
(Robinson 1994 : 32)

mais la littérature regorge d'autres versions, plus ou moins similaires, de l'argument.

¹⁵ Crane 1998 : 244.

¹⁶ Broad 1927, Price 1932, Robinson 1994.

Considéré par Price comme évident et indubitable, ce principe a reçu une justification de la part de Robinson. Celui-ci prétend que seul ce principe permet de rendre compte convenablement de la phénoménologie particulière de la perception. Robinson contraste en effet la phénoménologie de la perception, dans laquelle l'objet de l'expérience est (en apparence) présent devant soi, et la phénoménologie d'autres états intentionnels tels que la croyance ou le désir, dans laquelle l'objet est présent simplement conceptuellement ou intellectuellement, c'est-à-dire comme un objet de pensée. Or, soutient Robinson, seul le *Phenomenal Principle* peut accommoder cette phénoménologie présentationnelle propre à l'expérience perceptuelle¹⁷. Que cette motivation soit décisive ou non, il n'en résulte pas moins qu'une fois ce principe accepté, P2) suit naturellement de l'assomption communément partagée selon laquelle dans une hallucination, il apparaît sensoriellement au sujet qu'il y a quelque chose en face de lui qui possède des qualités sensibles.

La seconde hypothèse problématique dans l'argument présenté ci-dessus est celle permettant la généralisation de C1) à C2). Ce dernier pas de l'argument présume que ce qui s'applique à l'hallucination, eu égard à ce dont le sujet est conscient, s'applique également à l'expérience véridique : dans chacune de ces situations, nous ne sommes jamais directement conscients d'objets physiques normaux mais seulement de sense-data ou d'images. Mais à nouveau, la question se pose de ce qui peut légitimer cette inférence. La réponse classique à ce challenge met généralement en avant comme raison pour cette généralisation la possible indiscernabilité phénoménale entre expériences véridiques et hallucinations. En effet, l'on a argumenté que dans la mesure où une expérience hallucinatoire peut être phénoménalement indiscernable d'une expérience véridique, les hallucinations et les perceptions véridiques sont des états mentaux du même genre, avec la même nature, et que par conséquent, si nous sommes directement conscients de sense-data lorsque nous hallucinons, nous devons aussi l'être lorsque nous percevons véridiquement. D'après ce raisonnement, l'indiscernabilité subjective entre expériences constitue un guide fiable quant à leur véritable nature, et ainsi quel que soit le genre d'expérience dont nous jouissons quand nous percevons véridiquement, ce même genre d'expérience peut être celui dont nous jouissons quand nous hallucinons¹⁸. Avec Martin, nous pouvons nommer cette assomption cruciale qui justifie la généralisation à l'œuvre dans l'argument de l'hallucination la *Common Kind Assumption*.

A ce stade, nous pourrions nous demander quel rapport la caractérisation de l'appréhension directe de faits proposée par Sellars entretient avec l'argument de

¹⁷ Robinson 1994 : 43, 165-166.

¹⁸ Martin 2004 : 40.

l'hallucination. L'examen des deux réponses les plus plausibles à cet argument rendra ce rapport manifeste. La première réaction contre la conclusion de l'argument de l'hallucination que nous souhaitons introduire est celle prise par la théorie intentionnelle ou représentationnelle de la perception¹⁹. Cette théorie considère la perception comme un état mental représentationnel, c'est-à-dire comme un état mental doté d'un contenu intentionnel représentant le monde de telle ou telle manière. Le contenu intentionnel de l'expérience perceptuelle fournit une description de comment les choses apparaissent au sujet percevant, et se révèle correct ou exact si le monde est tel qu'il s'avère représenté. Une expérience perceptuelle véridique est par conséquent un état représentationnel dont le contenu se révèle correct. De leur côté, les illusions et les hallucinations sont des représentations possédant un contenu intentionnel incorrect ; en d'autres termes, ces expériences trompeuses sont simplement des représentations déformées du monde. En traitant les perceptions véridiques et les hallucinations comme des états mentaux du même genre – à savoir comme des représentations – la théorie intentionnelle de la nature de l'expérience perceptuelle accepte la *Common Kind Assumption*. Toutefois, la théorie intentionnelle est libre de rejeter le *Phenomenal Principle* sur lequel la conclusion de l'argument de l'hallucination repose également, dans la mesure où, comme le souligne Crane, il n'est pas vrai que lorsqu'une représentation représente quelque chose comme étant F, quelque chose doit exister qui soit F²⁰. Par exemple, en ce qui concerne les croyances, il est faux que si un sujet croit que a est F, alors il existe quelque chose a, à propos duquel le sujet croit qu'il est F. Crane illustre ce point de la façon suivante :

« Vladimir believes that the Fountain of Youth is in Bratislava ; it does not follow from this that there is something, the Fountain of Youth, which Vladimir believes to be in Bratislava. » (Crane 2001 : 137)

Par conséquent, si l'expérience perceptuelle est caractérisée, sur le modèle de la croyance, comme un genre de représentation mentale, il ne semble plus y avoir de raison de supposer que s'il apparaît sensoriellement à un sujet qu'il y a quelque chose en face de lui qui possède une certaine qualité sensible, alors il existe quelque chose duquel le sujet est conscient qui possède cette qualité sensible. Ainsi, la théorie intentionnelle de la perception peut s'opposer à Broad qui suggère que c'est l'existence de quelque chose d'elliptique devant soi qui

¹⁹ Défendent cette théorie, entre autres : Armstrong 1968, Dretske 1981, Evans 1982, Searle 1983, Peacocke 1992, Tye 2000, Burge 2003, Crane 2003, Siegel 2010.

²⁰ Crane 2011.

explique pourquoi une pièce de monnaie ronde perçue d'un certain point de vue apparaît elliptique et non pas d'une quelque autre forme²¹. En réalité, soutient l'intentionnalisme, l'expérience perceptuelle représente simplement de manière inexacte la pièce comme étant elliptique – même si dans un autre sens, il est aussi juste d'avancer que, étant donné les lois optiques, la pièce ronde, en apparaissant elliptique, apparaît comme elle *doit* apparaître depuis ce point de vue particulier²².

La seconde manière de réagir à l'argument de l'hallucination que nous voulons considérer est la théorie disjonctive de la perception²³. Bien que le disjonctivisme connaisse plusieurs variantes, le rejet du *Phenomenal Principle* et de la *Common Kind Assumption* semble lui être essentiel. Comme motivation principale, le disjonctivisme invoque la préservation de notre conception intuitive de la perception véridique comme ouverture au monde ou à la réalité – pour utiliser les mots de McDowell²⁴. Cette métaphore de l'ouverture au monde, censée capturer la phénoménologie de la perception, paraît également correspondre à ce que Searle a à l'esprit lorsqu'il affirme que contrairement à une croyance, une expérience perceptuelle véridique non seulement *représente* le fait perçu mais nous donne un accès direct à celui-ci et s'avère par conséquent aussi une *présentation* de ce même fait²⁵. Le disjonctivisme prétend donc que le meilleur moyen de rendre compte de cette caractéristique distinctive de la perception est précisément de concevoir la perception véridique comme consistant à avoir un fait du monde extérieur directement présent devant soi. Cependant, l'hallucination, en tant qu'état perceptuel dans lequel il semble à un sujet qu'il perçoit un objet physique mais où il n'existe en réalité pas d'objet physique qui soit celui que le sujet a l'impression de percevoir, ne peut recevoir la même description. Le disjonctivisme choisit en conséquence de rejeter la *Common Kind Assumption* et de maintenir que, bien que potentiellement phénoménalement indiscernables, les perceptions véridiques et les hallucinations ne sont pas des états mentaux du même genre. En fait, la description la plus fondamentale commune aux expériences véridiques et aux expériences trompeuses qu'offre cette théorie est disjonctive – d'où le nom de la théorie. Les expériences perceptuelles n'y sont pas conçues comme des représentations, mais :

²¹ Broad 1927 : 240.

²² Pour plus de détails à propos de cette distinction, voir Soldati 2013.

²³ Défendent cette théorie, entre autres : Hinton 1973, Snowdon 1980-1, McDowell 1982a, 1986, 2008, 2010, Martin 2004, 2006, Campbell 2002, Fish 2009, Brewer 2011.

²⁴ McDowell 1994a : 111.

²⁵ Searle 1983 : 46.

« [...] either objective states of affairs making themselves manifest to subjects, or situations in which it is as if an objective state of affairs is making manifest to a subject, although that is not how things are. » (McDowell 2008 : 380-381)

Nous avons mentionné ci-dessus que la plupart des disjonctivistes conteste non seulement la *Common Kind Assumption* mais aussi le *Phenomenal Principle*. En effet, si le disjonctivisme accepte sans doute que *dans les situations véridiques*, s'il apparaît sensoriellement à un sujet qu'il y a quelque chose en face de lui qui possède une certaine qualité sensible, alors il existe quelque chose duquel le sujet est conscient qui possède cette qualité sensible, il refuse de généraliser ce principe à tout genre d'expériences perceptuelles. En ce qui concerne l'hallucination par exemple, le disjonctivisme cherche habituellement à résister à la thèse selon laquelle il existe des objets spéciaux desquels le sujet hallucinant est conscient ; à cet égard, l'introduction jadis par McDowell de simples apparences comme objets d'expérience dans les cas trompeurs semble devoir être considérée comme une exception notable. Le disjonctivisme affirme plutôt que seule une caractérisation négative et épistémique de l'hallucination est possible, caractérisation d'après laquelle une expérience hallucinatoire n'est essentiellement rien d'autre qu'une situation que le sujet ne peut distinguer d'une perception véridique²⁶.

2.1.1.3. Sellars et le disjonctivisme

La relation entre l'argument de l'hallucination et l'examen mené par Sellars de la possibilité d'une justification perceptuelle immédiate devrait désormais se dessiner plus distinctement. En effet, les expressions « accès perceptuel direct à des faits objectifs » ou « avoir un fait du monde extérieur directement disponible devant soi » utilisées par le disjonctivisme font écho à Sellars discutant de l'appréhension directe de faits, ou de la présence directe de faits à l'esprit. La ressemblance entre ces deux approches de l'expérience perceptuelle n'est toutefois pas seulement verbale. Nous avons noté que Sellars paraît concevoir l'appréhension, sur le modèle de la connaissance, comme un état mental factif, dans la mesure où si l'on appréhende que p, p doit être le cas. Or, en tant que théorie de la nature de l'expérience perceptuelle, le disjonctivisme se distingue des autres théories précisément en reconnaissant un genre d'état perceptuel factif, à savoir le genre d'état que constituent les perceptions véridiques. De quelque manière que le disjonctivisme décrive une perception

²⁶ Martin 2004 : 72-74.

véridique de p – comme voir que p, comme une relation à p, comme p se rendant manifeste, comme un accès direct à p, comme avoir p directement présent devant soi – ce genre d'état entraîne, en vertu de sa propre nature, que p est le cas. Il peut évidemment sembler trivial de soutenir que si quelqu'un voit que p, il doit être le cas que p ; les théories non-disjonctives de l'expérience ne nient d'ailleurs pas cette platitude. Mais contrairement au disjonctivisme, leurs conceptions de la métaphysique de l'expérience perceptuelle ne contiennent pas un genre d'état perceptuel qui correspondrait à voir que quelque chose est le cas, c'est-à-dire un genre d'état perceptuel dont la réalisation garantirait nécessairement que les choses sont dans le monde comme elles apparaissent dans l'expérience. Pour revenir à la théorie intentionnelle de la perception par exemple, une représentation en tant que telle laisse toujours ouverte la possibilité que les choses dans le monde extérieur ne soient pas telles que représentées dans l'expérience. Cette tension, Burge, partisan d'une théorie non-disjonctive de la perception, l'illustre ainsi :

« [...] even though seeing is commonly understood as factive with respect to the existence of a seen object, seeings involve state types that could have failed to be seeings. They could have been referentially mistaken. » (Burge 2005 : 31)

Nous voudrions insister ici sur le fait que notre projet ne vise clairement pas à défendre que Sellars est en réalité un disjonctiviste²⁷. Notre intérêt se porte uniquement sur les termes dans lesquels Sellars formule, au nom de ses propres défenseurs, une explication de la justification perceptuelle immédiate. Comme nous l'avons mentionné, l'explication suggérée par Sellars établit que :

« It is a fact (which I directly apprehend) that *a* is F ;
So, it is reasonable to have *the conceptual belief* that *a* is F. »

Il ressort de ce qui a été admis jusqu'à présent à propos du traitement de l'appréhension directe de faits offert par Sellars, et également, nous le verrons, de la manière dont il répond à l'explication qu'il suggère, que Sellars formule le raisonnement qu'il souhaite attaquer en des termes qui correspondent tout à fait à la caractérisation disjonctive de l'expérience perceptuelle. Examinons donc enfin l'objection de Sellars contre la justification perceptuelle immédiate, et déterminons ce faisant si la faiblesse décelée par Sellars dans le compte rendu

²⁷ McDowell semble, lui, le penser (McDowell 2008 : 380-381, McDowell 2011 : 30-31).

avancé en faveur d'une justification immédiate dépend d'une conception disjonctive de la perception ou si elle peut au contraire être généralisée à toute conception de l'expérience perceptuelle.

2.1.1.4. *L'objection de Sellars contre la justification perceptuelle immédiate*

La réaction de Sellars à l'explication de la justification perceptuelle immédiate qu'il propose au nom des partisans de celle-ci prend la tournure suivante :

« [...] to know that we have apprehended a fact, we would have to know that the criteria which distinguish *apprehending* from *seeming to apprehend* were satisfied. In short, I suspect that the notion of a non-conceptual 'direct apprehension' of a 'fact' provides a merely verbal solution to our problem. The regress is stopped by an *ad hoc* regress-stopper. Indeed, the very metaphors which promised the sought-for foundation contain within themselves a dialectical moment which takes us beyond them. » (Sellars 1975 : 339)

Comment comprendre ce sévère diagnostic ? Qu'est-ce qui, selon Sellars, empêche l'expérience perceptuelle de justifier immédiatement une croyance et par la même occasion de mettre fin au régressus épistémique – où une croyance justifiée de manière immédiate est une croyance dont la justification ne provient pas de la justification pour croire d'autres propositions ? Le problème, pour Sellars, semble résider en ceci : une appréhension directe de *a* étant *F* ne peut justifier immédiatement la croyance que *a* est *F*, puisque pour savoir que l'on a appréhendu directement que *a* est *F*, l'on doit savoir que l'on jouit d'une expérience qui soit d'un genre véridique – être d'un genre véridique constituant le critère qui distingue, en tant qu'états mentaux, appréhender de sembler appréhender. Or, pour savoir que l'on jouit d'une expérience d'un genre véridique, l'on doit assurément être justifié à croire que l'on jouit d'une telle expérience. Par conséquent, la justification pour croire que *a* est *F* provient en définitive en partie de la justification pour croire que l'on jouit d'une expérience de *a* étant *F* qui soit d'un genre véridique. La justification pour croire que *a* est *F* s'avère donc seulement médiate ; elle se voit médiatisée par la proposition que l'on perçoit véridiquement que *a* est *F*, proposition soutenant que *a* est *F*. La proposition que l'on perçoit véridiquement que *a* est *F* soutient en effet la proposition que *a* est *F* dans la mesure où, si elle est vraie, elle implique que *a* est *F*.

Cette conclusion dépend-elle de la conception disjonctive de l'expérience que Sellars semble embrasser en exposant le problème ? En d'autres termes, la justification perceptuelle immédiate peut-elle échapper à l'objection de Sellars si une théorie non-disjonctive de la perception est adoptée ? Au sein d'une telle théorie, l'interprétation proposée ci-dessus de la critique de Sellars reviendrait à ceci : une représentation correcte de *a* étant *F* ne peut justifier immédiatement la croyance que *a* est *F*, puisque pour savoir que l'on jouit d'une représentation correcte de *a* étant *F*, l'on doit savoir que l'on jouit d'une expérience véridique – être véridique constituant le critère qui distingue une représentation correcte d'une représentation incorrecte. (Notons au passage la différence entre simplement être véridique et être *d'un genre* véridique ; comme nous l'avons déjà noté, un tel genre d'état mental, reconnu par le disjonctivisme, ne fait pas partie de la métaphysique de l'expérience perceptuelle défendue par les théories non-disjonctives.) Or, pour savoir que l'on jouit d'une expérience véridique, l'on doit être justifié à croire que l'on jouit d'une telle expérience. Par conséquent, la justification pour croire que *a* est *F* provient en partie de la justification pour croire que l'on jouit d'une expérience de *a* étant *F* qui soit véridique. A nouveau, la justification pour croire que *a* est *F* est donc seulement médiate, étant également médiatisée par la proposition que l'on perçoit véridiquement que *a* est *F*. Si cette lecture de Sellars se révèle fondée, il s'ensuit que l'argument que ce dernier oppose à la justification perceptuelle immédiate est totalement indépendant de la manière dont nous concevons – disjonctivement ou non – la nature de la perception ; en effet, la force réelle de l'argumentation de Sellars semble bien plutôt reposer dans le fait que le sujet qui croit que *a* est *F* est en outre censé savoir qu'il perçoit véridiquement que *a* est *F*.

La propre conception de la justification perceptuelle de Sellars paraît corroborer cette conclusion d'après laquelle la justification perceptuelle pour croire, par exemple, que *p* n'est pas immédiate, mais médiatisée par la proposition que l'on perçoit véridiquement que *p*. Toutefois, pour saisir au mieux le point de vue de Sellars sur la question, il vaut la peine de considérer le compte rendu général de la perception et de la pensée qu'il défend dans « The Structure of Knowledge ». Alors que l'appréhension directe d'un fait supposément admise par les partisans de la justification immédiate est décrite, comme nous l'avons vu plus haut, comme une conscience subconceptuelle ou non-conceptuelle d'un fait, Sellars maintient au contraire que l'expérience perceptuelle comprend un élément conceptuel. Sellars caractérise cet élément comme une pensée que quelque chose est le cas. Il affirme par exemple que si Jones voit qu'il y a une pomme rouge en face de lui, alors son expérience contient la pensée

« Il y a une pomme rouge ici » comme noyau conceptuel²⁸. En ce qui concerne les pensées mêmes, Sellars adopte un béhaviorisme verbal – qu’il juge lui-même simplifié – d’après lequel penser que p possède comme sens premier dire p. Ainsi, selon le béhaviorisme verbal, Jones a pensé que $2 + 2 = 4$ devient Jones a dit « $2 + 2 = 4$ »²⁹. En revanche, dans cette théorie, dire p ne doit pas être traité comme un acte illocutoire ou perlocutoire mais simplement comme penser que p à voix haute. Aussi suspectes que ces conceptions de la perception et de la pensée puissent être (nous pouvons entre autres y déceler un problème de circularité), elles impliquent ensemble que Jones voyant qu’il y a une pomme rouge en face de lui devient Jones pensant à voix haute « Il y a une pomme rouge ici ». En gardant ces remarques à l’esprit, revenons à la question de la justification perceptuelle. A ce sujet, Sellars argumente qu’un sujet percevant faisant l’expérience d’une pomme rouge peut raisonner de la façon suivante :

« I just thought-out-loud ‘Lo ! Here is a red apple’

(no countervailing conditions obtain) ;

So, there is good reason to believe that there is a red apple in front of me. » (Sellars 1975 : 342)

Si l’on compare cette explication avec celle que Sellars propose au nom des défenseurs de la justification immédiate – *i.e.* « It is a fact (which I directly apprehend) that *a* is F ; So, it is reasonable to have the *conceptual belief* that *a* is F. », il semble que la différence épistémique pertinente provienne du fait que la solution propre à Sellars comprend explicitement une prémisse concernant la situation même dans laquelle l’expérience perceptuelle a lieu. En effet, le compte rendu de Sellars suggère que, pour être justifié à croire que les choses sont telles qu’elles apparaissent perceptuellement, le sujet percevant doit exclure la réalisation de conditions trompeuses potentielles, telles que : le sujet percevant est en face d’un miroir, l’objet perçu est en réalité un morceau de cire, l’éclairage est anormal, il n’y a absolument rien devant le sujet percevant mais celui-ci a pris une drogue³⁰. Comme le déclare Sellars, le sujet percevant à qui il apparaît qu’il y a une pomme rouge en face de lui :

« [...] *is inferring from the character and context of his experience that it is veridical* and that there is good reason to believe that there is indeed a red apple in front of him. » (Sellars 1975 : 342 ; notre italique)

²⁸ Sellars 1975 : 324.

²⁹ Ibid. : 319.

³⁰ Ibid. : 324.

En conséquence, il semble juste de conclure que la proposition inférée – c’est-à-dire la proposition que sa propre expérience de la pomme rouge est véridique – médiatise la justification perceptuelle pour croire qu’il y a une pomme rouge en face de soi, de sorte que l’expérience perceptuelle en jeu est par elle-même incapable de justifier immédiatement cette dernière croyance. Ou pour citer Sellars, pour qui une croyance justifiée de manière inférentielle est une croyance dont la justification provient de la justification pour croire une autre proposition, la justification pour la croyance qu’il y a une pomme rouge en face de soi s’avère inférentielle³¹.

2.1.1.5. *La motivation de Sellars*

Si l’analyse ci-dessus était convaincante, Sellars ne nous devrait-il pas une explication de pourquoi le sujet qui croit que p doit savoir qu’il perçoit véridiquement que p afin d’être justifié à croire ce que son expérience perceptuelle lui délivre ? Pourquoi cette connaissance supplémentaire est-elle nécessaire ? Ou pourquoi l’expérience perceptuelle n’est-elle à elle seule pas suffisante pour justifier, étant donné que Sellars reconnaît en outre lui-même que la perception est en général fiable³² ? Sellars doit offrir un argument en faveur du caractère inférentiel de la justification de nos croyances perceptuelles, sous peine, en affirmant que l’on doit savoir que l’on jouit d’une expérience véridique, de présumer résolue la question de la possibilité même d’une justification perceptuelle immédiate. Un tel argument se révèle cependant difficile à identifier, spécialement dans « *The Structure of Knowledge* » ; c’est d’ailleurs peut-être cette ambiguïté qui pousse Alston à soutenir que Sellars n’a en fait jamais fourni de bonnes raisons pour accepter sa position³³. Toutefois, la citation suivante semble nous mettre sur la piste de la motivation sur la base de laquelle Sellars attaque la justification perceptuelle immédiate :

« To rely on the metaphors of ‘apprehending’ or ‘presence of the object’ is to obscure the need of criteria for distinguishing between ‘knowing’ and ‘seeming to know’, which ultimately define what it means to speak of knowledge as a *correct* or well-founded *thinking* that something is the case. »
(Sellars 1975 : 339)

³¹ Ibid. : 342.

³² Ibid. : 324.

³³ Alston 1983 : 83.

Cette remarque de Sellars suggère que son objection contre la justification perceptuelle immédiate dépend en réalité de sa conception de ce en quoi consiste la connaissance comme croyance correcte ou légitime. En effet, Sellars paraît vouloir dire que si la connaissance n'est pas une croyance chanceuse ou hasardeuse mais au contraire une croyance légitime, alors pour pouvoir savoir que *p*, l'on doit discerner les situations où l'on se trouve réellement en position de savoir que *p* des situations où il semble seulement que l'on se trouve dans une telle position. Ainsi, en ce qui concerne la connaissance perceptuelle, l'on doit distinguer percevoir véridiquement que *p*, qui représente une source potentielle de connaissance, d'avoir une expérience perceptuelle trompeuse de *p*. Or, recourir seulement à son expérience de *p* comme justification pour croire que *p* ne permet pas d'accomplir cette distinction, dans la mesure où, du point de vue du sujet percevant, la seule expérience perceptuelle de *p* ne discrimine pas une expérience véridique d'une expérience trompeuse ; une expérience où il apparaît perceptuellement que *p* peut tout aussi bien se révéler véridique que trompeuse. D'où l'observation de Sellars citée ci-dessus selon laquelle défendre la possibilité d'une justification perceptuelle immédiate revient à masquer, à faire disparaître, la nécessité de distinguer les circonstances favorables à la connaissance des circonstances qui y sont défavorables ; et est en conséquence requise pour opérer la distinction entre une expérience véridique et une expérience trompeuse de *p* la croyance ou la connaissance supplémentaire du sujet qu'il perçoit véridiquement que *p*. D'après Sellars, la justification perceptuelle immédiate est donc inadmissible parce qu'elle néglige une contrainte qu'il considère au contraire comme constitutive de la connaissance en tant que croyance légitime. Autrement dit, selon notre interprétation, l'argumentation de Sellars condamne l'idée d'une justification perceptuelle immédiate au motif qu'une telle justification ne rend pas compte de ce en quoi consiste la connaissance.

Nous avons indiqué auparavant qu'un tel argument n'est pas flagrant dans « The Structure of Knowledge » ; néanmoins, « Empiricism and the Philosophy of Mind » semble confirmer l'hypothèse que c'est bien le genre de raisonnement exposé ci-dessus qui supporte l'objection de Sellars contre la justification perceptuelle immédiate. Dans cet essai qui précède en fait « The Structure of Knowledge », Sellars argumente contre l'idée empiriste traditionnelle d'après laquelle la connaissance perceptuelle « stands on its own feet », c'est-à-dire contre la possibilité d'une connaissance perceptuelle immédiate. Pour être plus précis, la cible de Sellars, dans le passage de « Empiricism and the Philosophy of Mind » qui nous intéresse, est une théorie fiabiliste de la connaissance perceptuelle immédiate. Selon ce compte rendu de la connaissance, une affirmation vraie – ou une croyance vraie – que « Ceci

est vert » exprime une connaissance si et seulement si elle est une manifestation d'une tendance à produire des tokens de « Ceci est vert » si et seulement si un objet vert est aperçu dans des conditions de perception standard³⁴. La connaissance perceptuelle peut assurément se voir décrite comme immédiate au sein de cette théorie, dans la mesure où la justification des croyances (vraies) en jeu ne provient pas de la justification que l'on aurait pour croire d'autres propositions mais uniquement de la fiabilité du processus qui produit ces croyances³⁵. Toutefois, aux yeux de Sellars cette explication en tant que telle s'avère inappropriée puisque :

« [...] to be the expression of knowledge, a report must not only *have* authority, this authority must *in some sense* be recognized by the person whose report it is. » (Sellars 1956 : 168)

Dans le contexte de la conception fiabiliste de la connaissance dont il est question, cette double contrainte exige, pour que l'affirmation vraie – ou la croyance vraie – « Ceci est vert » exprime une connaissance perceptuelle, que cette affirmation soit un indicateur fiable de la présence d'un objet vert dans des conditions standard *et* que le sujet percevant sache que des tokens de « Ceci est vert » sont des indicateurs fiables de la présence d'objets verts dans des conditions perceptuelles standard. Dans la mesure où la reconnaissance de l'autorité d'une affirmation (ou d'une croyance) exigée par Sellars est explicitée par ce dernier en termes de connaissance, il découle de la contrainte citée ci-dessus et pesant sur la connaissance en général que l'on ne peut avoir de connaissance perceptuelle d'un quelconque fait à moins de connaître également d'autres choses³⁶. Il s'ensuit par conséquent qu'aucune connaissance perceptuelle immédiate, conçue épistémologiquement de manière atomique, n'est possible, et ainsi qu'aucune justification perceptuelle immédiate n'est viable. En effet, étant donné que la connaissance est considérée comme requérant du sujet lui-même qu'il sache, et donc forme la croyance (vraie), qu'il est connecté de manière fiable à ce qu'il croit être le cas, toute justification immédiate est, selon les propres mots de Sellars, exclue logiquement. Nous avons supposé plus haut que la considération de ce qu'exige la connaissance en tant que croyance

³⁴ Sellars 1956 : 167.

³⁵ En supposant bien sûr, comme nous l'avons fait depuis le début, que la connaissance requière la justification. Le genre de théories fiabilistes de la connaissance proposé par Armstrong (Armstrong 1973), Dretske (Dretske 1981) ou Nozick (Nozick 1981) ne devrait donc pas être directement concerné ici. L'objection de Sellars semble plutôt viser des théories comme celles de Goldman (Goldman 1979) pour qui la justification est à la fois nécessaire pour la connaissance et articulée en termes de fiabilité.

³⁶ Sellars 1956 : 168.

correcte représente la véritable motivation de Sellars pour soutenir que pour être perceptuellement justifié à croire que p, l'on doit non seulement avoir une expérience perceptuelle de p, mais aussi savoir que cette expérience est véridique. Il semble désormais que l'on puisse déceler le même genre d'argumentation contre la justification immédiate dans la réaction de Sellars au compte rendu fiabiliste de la connaissance perceptuelle. Comme le note encore Sosa, discutant entre autres de la stratégie de Sellars, la raison invoquée, pour requérir la connaissance que nos sens fonctionnent bien comme condition pour être justifiés perceptuellement, provient du fait que :

« [...] we are dealing here with *knowledge*, which requires not blind faith but *reasoned* trust. » (Sosa 1980 : 17)

Eu égard à cette considération pour la connaissance, nous aimerions ajouter une dernière clarification à propos de la théorie de Sellars. Nous avons insisté jusqu'ici sur le fait que, d'après Sellars, une expérience perceptuelle de p ne suffit pas à justifier la croyance correspondante mais doit en outre être accompagnée de la *connaissance* que l'on perçoit véridiquement que p. Or, nous pourrions penser que cela implique que jouir d'une expérience trompeuse de p et croire faussement mais pour de bonnes raisons que l'on perçoit véridiquement que p ne permettent pas d'être justifié à croire que p ; en d'autres termes, nous pourrions penser que la position de Sellars entraîne que les croyances perceptuellement justifiées portant sur le monde extérieur ne peuvent jamais être fausses. Mais en réalité cette conclusion ne découle pas du compte rendu de Sellars. En effet, il semble que ce soit parce que Sellars s'intéresse en premier lieu à ce qui est requis pour transformer une croyance perceptuelle en une instance de connaissance perceptuelle – c'est-à-dire parce qu'il s'intéresse aux cas où connaissance il y a – qu'il exige du sujet qui croit que p qu'il *sache*, en plus, que son expérience de p est véridique. Mais lorsque Sellars restreint spécifiquement son analyse à ce que nécessite la justification perceptuelle, il soutient, comme nous l'avons vu plus haut, que le sujet qui croit doit simplement *inférer* du caractère et du contexte de son expérience que celle-ci est véridique ; et cette inférence, rien n'indique qu'elle ne peut conduire à une croyance, portant sur la véridicalité de son expérience, qui soit fausse. Par conséquent, les croyances justifiées perceptuellement ne se révèlent pas nécessairement vraies dans la théorie de Sellars. Au contraire, celui-ci paraît disposé à endosser une conception faillibiliste de la

justification, conception reconnaissant que lorsque la condition C rend la croyance B justifiée, il est toujours possible que B soit fausse³⁷.

2.1.2. Le raisonnement de BonJour

Le scepticisme de Sellars à propos de la possibilité d'une justification perceptuelle immédiate semble partagé par de nombreux autres philosophes. Cependant parmi eux, l'exemple de BonJour revêt ici un intérêt particulier dans la mesure où dans « Can Empirical Knowledge Have a Foundation ? », *The Structure of Empirical Knowledge* et plus tard « A Version of Internalist Foundationalism », BonJour suspecte son propre argument de se cacher déjà chez Sellars.

2.1.2.1. Le problème chez BonJour

Tout comme pour Sellars, le traitement offert par BonJour au problème de la justification immédiate émane de la discussion de l'argument du régressus épistémique. Comme nous l'avons noté, cet argument cherche à montrer qu'il doit exister un genre de croyances dont la justification ne dépende pas de la justification pour croire d'autres propositions. En réaction à cet argument, BonJour se demande d'où ce genre de croyances tirent leur justification si elles doivent être justifiées mais que leur justification ne peut pas provenir de la justification pour croire d'autres propositions. En d'autres termes, BonJour invite les défenseurs de la justification immédiate à répondre à la question suivante :

« [...] on what basis is such a belief to be justified, once appeal to further empirical beliefs is ruled out ? » (BonJour 1978 : 5)

A cette question, la doctrine du donné³⁸ répond en faisant appel à des états d'appréhension directe, d'expérience immédiate ou d'intuition³⁹. Cette théorie affirme plus précisément qu'une croyance que p justifiée immédiatement est justifiée par une appréhension directe du fait même dont la croyance que p affirme la réalisation, c'est-à-dire du fait que p. Autrement

³⁷ Cohen 1984 : 280. Ou pour anticiper sur le quatrième chapitre, la justification perceptuelle qu'admet Sellars est seulement défaisable ou non-conclusive.

³⁸ Nous traduisons ainsi ce que BonJour nomme « doctrine of the given », « givenism » ou « givenness ».

³⁹ Puisque BonJour semble ne faire aucune distinction substantielle entre appréhension directe, expérience immédiate et intuition, nous allons les considérer comme un même (genre d') état mental.

dit, la justification pour croire que p est fournie par une expérience immédiate de ce qui rendrait vraie la croyance que p. Malgré cette position commune, il existe, d'après BonJour, au moins trois versions différentes de la doctrine du donné. Celles-ci se distinguent par la manière dont elles traitent respectivement les deux thèses supplémentaires suivantes : i) l'appréhension directe est infaillible ii) seuls des états mentaux (privés) peuvent être appréhendés directement. C.I. Lewis est supposé soutenir la plus forte théorie du donné à disposition dans la mesure où il accepte à la fois i) et ii)⁴⁰. Schlick, qui semble admettre au moins i), est censé défendre une position intermédiaire⁴¹. Quant à Quinton, en rejetant à la fois i) et ii), il propose une version plus faible de la doctrine du donné⁴². De telles différences d'attitude par rapport aux deux thèses en jeu déterminent ainsi d'une part la force de la justification immédiate, d'autre part l'objet des croyances immédiatement justifiées – ce sur quoi portent ces croyances.

Face à ces options, la stratégie de BonJour consiste à se concentrer uniquement sur ce que les trois versions de la doctrine du donné énumérées ci-dessus ont en commun, sur le cœur de la doctrine, et à argumenter que même cette formulation neutre ou modeste de la théorie du donné est en réalité intenable. En construisant un argument contre une version de la doctrine du donné qui n'inclut ni n'exclut i) ou ii), BonJour cherche à montrer que le problème épistémique avec cette doctrine est indépendant de la position que l'on adopte eu égard à la faillibilité et à la portée de l'appréhension directe. De cette argumentation, il devrait par conséquent résulter qu'aucune version de la théorie du donné et de la justification immédiate qu'elle reconnaît ne peut être sauvée ; que le donné est un mythe⁴³. Examinons donc l'objection de BonJour contre la justification immédiate, avant de déterminer comment elle se rapporte à notre problème originel de la justification immédiate *perceptuelle*.

2.1.2.2. *L'objection de BonJour contre la justification perceptuelle immédiate*

L'attaque de BonJour contre la doctrine du donné procède de son questionnement à propos de la nature même de ces états d'appréhension directe, d'expérience immédiate ou d'intuition d'états de choses qui confèrent, selon les partisans du donné, une justification immédiate. L'attaque se présente sous la forme d'un dilemme, duquel les défenseurs du donné sont supposément inéluctablement prisonniers. En un mot, le dilemme est le suivant ; « une

⁴⁰ Lewis 1929, 1946.

⁴¹ Schlick 1959.

⁴² Quinton 1966, 1973.

⁴³ BonJour 1978 : 11, BonJour 1985 : 69, 79.

appréhension directe est *soit* un état cognitif, *soit* un état non-cognitif. Si elle est un état cognitif, une appréhension directe peut justifier une croyance mais a aussi besoin d'être elle-même justifiée. Si elle est un état non-cognitif, une appréhension directe ne requiert pas elle-même de justification mais est également incapable de procurer une justification pour une croyance. Par conséquent, dans aucun cas une appréhension directe ne peut justifier une croyance de manière immédiate⁴⁴ ». Au-delà de sa simplicité apparente, l'argument de Bonjour pose en réalité plusieurs questions importantes. Commençons notre examen avec la première option évoquée dans le dilemme, l'option selon laquelle une appréhension directe est un état cognitif.

2.1.2.2.1. Les appréhensions directes comme états cognitifs

Tout d'abord, qu'est-ce que cela signifie pour un état mental d'être un état cognitif ? D'après Bonjour, être cognitif pour un état mental – comme le sont par exemple les croyances – c'est contenir la thèse ou l'assertion que p, ou avoir (quelque chose comme) la thèse ou l'assertion que p comme contenu. Cette caractéristique des états cognitifs, également décrite comme la possession d'un *contenu* assertif, est à son tour décrite plus en détails par Bonjour. En effet, il maintient qu'être assertif pour un contenu, c'est dire ou indiquer que les choses sont d'une certaine manière plutôt que d'une autre, c'est renfermer cette information⁴⁵. L'idée véhiculée ici semble être que de même qu'une assertion, en tant qu'acte de langage, affirme que quelque chose est le cas et se distingue par là d'un ordre, d'une promesse ou d'une question, un état cognitif, en tant qu'état mental, affirme que telle ou telle chose est le cas, contrairement par exemple aux désirs, aux espoirs ou aux intentions. Bien qu'à première vue parlante, cette description métaphorique des états cognitifs en termes de contenu assertif mériterait plus d'éclaircissement ; l'on pourrait par exemple vouloir qualifier d'assertif *l'attitude* envers un certain contenu, plutôt que le contenu lui-même⁴⁶. Ou l'on pourrait insister, à l'instar de Velleman, que les croyances et autres états cognitifs non seulement tiennent quelque chose pour vrai – se différenciant ainsi des désirs – mais le font dans le but

⁴⁴ Bonjour 1978 : 11, Bonjour 1985 : 69.

⁴⁵ Bonjour 2003 : 19, 21. Notons que cette manière de renfermer une information ne requiert pas, selon Bonjour, la possession d'un contenu conceptuel ; un état mental peut donc être cognitif et posséder un contenu non-conceptuel pour Bonjour. (Bonjour 1985 : 78, Bonjour 2003 : 20)

⁴⁶ Pour plus de détails, voir par exemple Heck 2000, Huemer 2001, Pryor 2005 et Soldati 2012. Notons toutefois que, dans ses écrits plus récents, Bonjour qualifie aussi d'assertif le *caractère* d'un état mental. (Bonjour 2001, 2003)

spécifique de tenir pour vrai ce qui l'est réellement – se différenciant ainsi des suppositions ou des imaginations⁴⁷. Nous reviendrons plus tard sur ces difficultés.

A ce stade, gardons à l'esprit que, d'après BonJour, un état est cognitif lorsqu'il contient la thèse ou l'assertion que p, et poursuivons notre étude de son argument avec la question suivante ; pourquoi, ou en quoi, une appréhension directe cognitive peut-elle justifier une croyance ? La réponse de BonJour est simple, quoique laconique ; une appréhension directe possédant le contenu assertif que p peut justifier la croyance que p correspondante puisque l'appréhension et la croyance ont le même contenu assertif. Les deux états mentaux affirment que p est le cas, et cela semble suffire selon BonJour à rendre compte de la capacité de l'appréhension à procurer une justification pour la croyance correspondante. Ici, un rappel de ce en quoi consiste la justification épistémique pourra consolider la position de BonJour. En effet, comme nous l'avons vu au début du chapitre, et en ligne avec la propre théorie de BonJour, la justification épistémique est supposée être un guide menant à la vérité de nos croyances, quelque chose qui parle en faveur de leur vérité. Or, l'on pourrait argumenter que les états cognitifs en général sont aptes à justifier des croyances précisément dans la mesure où, en indiquant que quelque chose est le cas, ils parlent en un sens en faveur de ce quelque chose. Evidemment, certains philosophes, comme Velleman, rejetteraient cette explication pour soutenir qu'un état cognitif peut fournir une justification épistémique non seulement parce qu'il tient une proposition pour vraie, mais aussi parce qu'il le fait dans le but de tenir pour vrai ce qui est vrai⁴⁸. Ces dissensions, déjà abordées ci-dessus, touchent une problématique majeure concernant aussi bien la structure de nos états mentaux que leur force justificatrice. Mais pour comprendre l'objection de BonJour contre la justification immédiate, l'explication que celui-ci offre de l'aptitude d'une appréhension directe cognitive à justifier une croyance semble suffisante ; une appréhension directe de p, si elle est cognitive, peut justifier la croyance que p puisque, tout comme cette dernière, elle décrit le monde comme contenant p.

Le pas suivant dans l'argumentation de BonJour constitue le pas le plus décisif, mais aussi le plus équivoque. En effet, le raisonnement de BonJour donne naissance à au moins deux lectures plus ou moins charitables de cette étape argumentative. Dans le dilemme présenté plus haut, cette étape tend à établir qu'une appréhension directe (ou une expérience

⁴⁷ Velleman 1992 : 12-14. Dans le texte ci-dessus, nous employons toujours « états cognitifs » dans le sens de BonJour, pas dans le sens moins restrictif de Velleman. Pour Velleman, les suppositions et les imaginations sont également des états cognitifs, dans la mesure où, comme les croyances, elles tiennent une proposition pour étant vraie, non pour devant être rendue vraie.

⁴⁸ Ibid. : 15.

immédiate ou une intuition), si elle est un état cognitif, requiert elle-même d'être justifiée. Selon une interprétation possible, cette proposition peut simplement signifier que si une appréhension directe de *p* est cognitive, alors elle doit être justifiée, tout comme une croyance que *p* doit l'être. La discussion de BonJour à propos de l'exemple de Quinton d'une appréhension directe cognitive d'un livre rouge paraît appuyer une telle lecture :

« The problem is to understand why the [direct apprehension], involving as it does the cognitive thesis that there is a red book on the desk or some reasonable approximation thereof, does not *itself* require justification ; for whatever the exact difference between beliefs and [direct apprehensions] is supposed to be, it does not seem, on this interpretation, to have any obvious bearing on the need for justification. » (BonJour 1985 : 67)

D'après BonJour, ce qui engendre un tel besoin de justification s'avère la possession même, par les états cognitifs, d'un contenu assertif. BonJour insiste effectivement sur le fait que c'est une seule et unique caractéristique d'un état cognitif, à savoir son contenu assertif, qui d'une part lui permet de justifier et d'autre part requiert qu'il soit lui-même justifié⁴⁹. Une appréhension directe cognitive de *p* doit ainsi être justifiée dans la mesure où elle contient l'assertion que *p*, dans la mesure où, contrairement à un désir ou à un espoir que *p*, elle considère *p* comme étant le cas. Mais cette explication a de quoi laisser insatisfait ; elle suscite la question de savoir pourquoi la possession d'un contenu assertif par un état mental devrait *ipso facto* exiger que cet état soit justifié. Afin de comprendre pourquoi les états cognitifs en général sont décrits par BonJour comme ayant besoin de justification, nous suggérons de nous intéresser aux raisons qu'il avance ailleurs en faveur de la thèse selon laquelle les *croyances* doivent être justifiées et de saisir, pour commencer, la signification de cette thèse particulière.

S'interrogeant sur l'originalité de la justification épistémique⁵⁰, BonJour affirme que le but de nos croyances est la vérité ; en d'autres termes, nous voulons que nos croyances représentent le monde correctement. Néanmoins, continue BonJour, dans les faits la vérité ne nous est pas immédiatement accessible dans le sens où nous ne pouvons pas choisir simplement de croire ce qui est vrai – contrairement peut-être à Dieu. Et c'est précisément pour cette raison que nous avons besoin de la justification. En effet, faisant référence à cette situation épistémique idéale où nous pourrions choisir de croire la vérité, BonJour poursuit :

⁴⁹ BonJour 1978 : 12, BonJour 1985 : 78.

⁵⁰ BonJour 1985 : 7-8.

« We have no such immediate and unproblematic access to truth, and it is for this reason that justification comes into the picture. The basic role of justification is that of a *means* to truth, a more directly attainable mediating link between our subjective starting point and our objective goal. We cannot, in most cases at least, bring it about directly that our beliefs are true, but we can presumably bring it about directly (though perhaps only in the long run) that they are epistemically justified. » (BonJour 1985 : 7-8)

Le rôle de la justification pour BonJour se révèle donc celui d'un moyen d'atteindre le but objectif de nos croyances que constitue la vérité. La justification semble traitée comme un instrument pour accéder à la vérité dans notre pratique de formation de croyances. Nous pouvons par conséquent expliquer pourquoi, d'après BonJour, les croyances requièrent d'être justifiées de la manière suivante ; les croyances requièrent une justification parce que, bien que nous désirions qu'elles soient vraies, nous sommes incapables, en tant qu'êtres humains épistémiquement limités, de croire directement la vérité et que la justification représente précisément un moyen d'atteindre la vérité. Autrement dit, nos croyances doivent être justifiées parce que, premièrement, leur but est la vérité, deuxièmement, nous ne pouvons atteindre ce but immédiatement, et troisièmement, la justification nous procure un moyen d'arriver à ce but consistant à croire ce qui est vrai. En outre, cette explication dévoile pourquoi BonJour considère qu'entretenir une croyance non-justifiée revient à négliger la poursuite de la vérité et à se montrer irresponsable épistémiquement⁵¹. Or, si ce raisonnement est correct, si les croyances ont besoin de justification dans le sens décrit ci-dessus, il semble s'ensuivre que pour toute croyance particulière, il est approprié de l'avoir seulement si quelque chose parle en faveur de sa vérité. En conséquence, l'on pourrait avancer que quelqu'un qui croit que *p* sans justification commet une erreur, que dans une telle situation, l'on ne devrait tout simplement pas croire que *p*. Par ailleurs, cette exigence d'une justification rend aussi probablement compte de pourquoi, dans un contexte où l'on cherche à croire ce qui est vrai, il fait sens de poser à son interlocuteur les questions suivantes ; comment oses-tu croire cela ? qu'est-ce qui te donne le droit d'avoir une telle croyance ? En

⁵¹ Ibid. : 8. L'idée que nous attribuons ici à BonJour semble déjà exprimée par Locke lorsqu'il soutient que : « He that believes, without having any reason for believing, may be in love with his own fancies ; but neither seeks truth as he ought, nor pays the obedience due to his Maker, who would have him use those discerning faculties he has given him, to keep him out of mistake and error. [...] whereas he that makes use of the light and faculties God has given him, and seeks sincerely to discover truth by those helps and abilities he has, may have this satisfaction in doing his duty as a rational creature, that, though he should miss truth, he will not miss the reward of it. For he governs his assent right, and places it as he should, who, in any case or matter whatsoever, believes or disbelieves according as reason directs him. » (Locke 1959 : 413-414)

effet, ce genre de questions régleme quelles croyances nous avons le droit d'entretenir, à savoir seules celles supportées par une justification épistémique.

Revenons à présent au cas des appréhensions directes cognitives. Par soucis de simplicité, nous allons nous concentrer dans ce qui suit sur une sorte particulière d'appréhensions directes ; les expériences perceptuelles⁵². Qu'est-ce que cela peut vouloir dire, comme le soutient Bonjour en formulant son dilemme, que les expériences perceptuelles, tout comme les croyances, requièrent une justification ? Cette interrogation peut à première vue paraître incongrue, déjà dans la mesure où il est difficile d'imaginer ce qui serait apte à justifier une expérience perceptuelle. Toutefois, Bonjour clarifie ce que cela signifie d'être justifiée pour une appréhension directe cognitive. A propos d'un tel état mental, il prétend que :

« For no matter how preconceptual or prepredicative such a state may be, so long as it involves anything like a *representation*, the question of justification can still legitimately be raised : is there any reason to think that the representation in question is *accurate* or *correct* ? » (Bonjour 1985 : 78)

D'après Bonjour, les expériences perceptuelles (et les appréhensions directes en général) se trouvent donc justifiées s'il existe une raison de penser qu'elles sont correctes. En d'autres termes, l'on jouit d'une expérience perceptuelle justifiée si l'on a une raison de penser que son expérience décrit fidèlement le monde. Ainsi, la thèse selon laquelle les expériences perceptuelles cognitives ont besoin d'être justifiées signifierait, analogiquement au cas des croyances, que, pour un sujet donné, il est approprié de percevoir que p seulement s'il possède une raison de croire que sa perception de p est correcte ; ou encore, que l'on ne devrait pas percevoir que p sans avoir une raison de penser que son expérience perceptuelle de p est correcte. Ici, nous nous suspectons d'avoir atteint les limites de cette première interprétation de la thèse de Bonjour selon laquelle une appréhension directe, si elle est un état cognitif, requiert une justification. En effet, en ce qui concerne les expériences perceptuelles, ces contraintes normatives semblent totalement absurdes dans la mesure où la perception n'est tout simplement pas un état mental dont la possession est sensible à la justification. Cela peut s'expliquer par le fait que même si l'on acquiert une raison de croire que son expérience est trompeuse alors que l'on perçoit que p, l'on ne peut s'empêcher de percevoir que p, l'on ne

⁵² Parmi les trois défenseurs de la doctrine du donné énumérés ci-dessus – Lewis, Schlick et Quinton – Quinton considère explicitement l'introspection mais aussi la perception sensorielle comme des formes d'appréhension directe ou d'intuition. (Quinton 1973 : 138)

peut pas corriger son expérience perceptuelle de sorte qu'elle ne contredise plus ses propres croyances. Par exemple, comme le soulève Evans, dans l'illusion de Müller-Lyer les lignes continuent d'apparaître de longueur différente quand bien même l'on croirait ou saurait que les lignes sont en réalité de la même longueur⁵³. L'imperméabilité à la justification des expériences perceptuelles semble ainsi plutôt suggérer qu'elles ne requièrent elles-mêmes pas de justification, contrairement à ce que soutient la lecture de BonJour que nous venons de proposer. Pryor partage lui aussi cette conclusion. Il affirme que :

« [...] unlike beliefs, experiences aren't the sort of thing which *could be*, nor do they *need to be justified*. Sure, *beliefs about* what experiences you have may need to be justified. But *the experiences themselves* do not. (If someone comes up to you and demands, « *How dare you have that experience ? What gives you the right ?* » what should you say ?) » (Pryor 2005 : 189)

Admettons donc, sur la base de la discussion ci-dessus, que les appréhensions directes en général et les expériences perceptuelles en particulier, quand bien même elles seraient cognitives, n'ont en fait pas besoin d'être justifiées ; il est faux que, pour un sujet donné, il est approprié de percevoir que p seulement s'il possède une raison de croire que sa perception de p est correcte. Néanmoins, nous ne pensons pas que ce résultat représente une quelconque menace pour l'objection de BonJour contre la justification immédiate. Sur ce point, nous nous distinguons par conséquent de Pryor, qui infère de la conclusion d'après laquelle les expériences perceptuelles cognitives ne requièrent pas d'être justifiées que l'argument de BonJour échoue et que la perception peut en réalité fournir une justification immédiate. En effet, Pryor déclare du raisonnement de BonJour qu'il ne pose aucun obstacle à laisser les expériences jouer par elles-mêmes le rôle de justificateurs pour certaines de nos croyances⁵⁴. Cette inférence, Steup la tire également, lui qui soutient – à l'encontre d'un dilemme qu'il attribue à Sellars – que les expériences perceptuelles peuvent justifier une croyance dans la mesure où elles possèdent un contenu propositionnel, et qu'elles peuvent mettre fin au régressus à l'infini de la justification dans la mesure où elles n'ont elles-mêmes pas besoin d'être justifiées⁵⁵. Nous aimerions à présent démontrer qu'une telle inférence repose sur une interprétation possible mais peu charitable de ce que BonJour veut dire lorsqu'il avance

⁵³ Evans 1982 : 123. Voir Huemer pour une explication semblable à la nôtre de « why it does not make sense to say a person should or shouldn't have a perceptual experience. » (Huemer 2001 : 97) Voir également Crane pour l'affirmation que les perceptions, contrairement aux croyances, sont résistantes aux contre-évidences. (Crane 1992 : 151)

⁵⁴ Pryor 2005 : 189-191. Voir aussi Pryor 2001 : 101.

⁵⁵ Steup 2000 : 75, 98. Poston rapporte une réponse à BonJour similaire (Poston 2007: 100).

qu'une appréhension directe cognitive doit être justifiée. Notre intention paraît amplement motivée si l'on prend en compte la déclaration suivante de Bonjour à propos des expériences perceptuelles :

« While it is of course true that people cannot help having perceptual experiences, so that it cannot be intelligibly said that they should not have had them or are somehow blameworthy for having them, none of this has any real relation to the main epistemological issue with which we are concerned. » (Bonjour 2004 : 358)

Selon une interprétation plus charitable de Bonjour, ce que celui-ci semble donc défendre n'est pas qu'une appréhension directe cognitive a besoin de justification *tout court*, mais qu'une appréhension directe cognitive a besoin de justification *si* elle doit elle-même être capable de justifier une croyance. Pour une appréhension directe cognitive, être justifiée ne constitue pas une condition qui pèse sur son occurrence mais seulement sur son aptitude à justifier. En effet, Bonjour affirme parfois qu'il est facile de comprendre comment une appréhension directe cognitive de *p*, *si elle est elle-même justifiée*, peut fournir une justification pour la croyance que *p*⁵⁶. Dans la même veine, il laisse entendre qu'une appréhension directe cognitive requiert une justification *afin d'être épistémiquement acceptable*⁵⁷, c'est-à-dire afin d'être disposée à justifier. Enfin, cette nouvelle lecture de Bonjour semble en outre appuyée par ce dernier lorsqu'il discute la question mentionnée plus haut de la justification d'une appréhension directe cognitive, question formulée comme suit : « Y'a-t-il une raison de penser que cette appréhension directe est correcte ? ». Bonjour maintient en effet que :

« [...] without a positive answer to this question, the capacity of such a state to confer epistemic justification is decisively undermined. » (Bonjour 1985 : 78)

Ainsi, ce qui est véritablement signifié par la thèse qu'une appréhension directe cognitive a besoin de justification n'est pas que l'on ne devrait pas appréhender directement que *p* sans avoir une raison de croire que son appréhension est correcte ; ce qui l'est est simplement que pour un sujet donné, une appréhension directe particulière de *p* ne peut justifier une croyance, par exemple la croyance que *p*, à moins que ce sujet possède également une raison de penser

⁵⁶ Bonjour 1985 : 75, Bonjour 2003 : 18.

⁵⁷ Bonjour 1985 : 75.

que son appréhension représente fidèlement le monde. Bien sûr, prétendre qu'il faut interpréter de cette manière le pas du dilemme de Bonjour affirmant qu'une appréhension directe, si elle est un état cognitif, requiert elle-même d'être justifiée, n'implique pas que cette étape s'avère en tant que telle inattaquable. Cela suggère plutôt que, pour objecter contre ce pas argumentatif, il n'est d'aucune pertinence d'insister sur le fait que les appréhensions directes ne sont pas des états mentaux dont l'occurrence est sensible à la justification. Notons par ailleurs que cette interprétation plus charitable de cette prémisse préserve l'analogie que tire Bonjour entre les croyances et les appréhensions directes cognitives eu égard à leur besoin de justification. Car d'après Bonjour, une croyance particulière que *p* a aussi besoin d'être justifiée si elle doit pouvoir justifier la croyance que *q* (où *p* implique *q*) ; comme Bonjour l'avance, une supposition ou une intuition sans fondement ne peuvent conférer aucune justification⁵⁸. L'idée sous-jacente à l'argumentation de Bonjour semble ainsi être l'objection mentionnée (mais réfutée) par Huemer affirmant que :

« [...] one belief can only justify another belief if the first belief is, itself, justified. Similarly, therefore, shouldn't we say that a perceptual experience can only justify a perceptual belief if the experience, itself, is justified ? » (Huemer 2001 : 97)

A supposer que cette interprétation soit appropriée, il nous reste, avant de déterminer comment la première option du dilemme de Bonjour affecte la possibilité pour une appréhension directe de justifier immédiatement une croyance, à dévoiler précisément la motivation de Bonjour pour défendre cette prémisse selon laquelle une appréhension directe, si elle est un état cognitif, requiert elle-même d'être justifiée. D'après la lecture que nous venons d'en proposer, cette prémisse décisive dans l'argumentation de Bonjour contre la justification immédiate soutient que c'est en réalité *pour pouvoir justifier* qu'une appréhension directe cognitive doit elle-même être justifiée – où un tel état mental est justifié, selon Bonjour, s'il existe une raison de croire qu'il est correct. Pourquoi donc, pouvons-nous nous interroger, d'après Bonjour une appréhension directe cognitive a-t-elle besoin de justification si elle doit elle-même être capable de justifier une croyance ? Pourquoi, en d'autres termes, doit-il y avoir une raison de penser qu'une appréhension directe cognitive est correcte pour que celle-ci puisse justifier ?

En réponse à ces interrogations, Bonjour paraît invoquer le caractère faillible de ces appréhensions directes cognitives, le fait qu'une appréhension directe cognitive puisse se

⁵⁸ Ibid. : 18.

révéler tant correcte qu'incorrecte dans ce qu'elle affirme à propos du monde. En effet, si une appréhension directe possède le contenu assertif que p ou indique que p alors que p n'est pas le cas, cette appréhension directe s'avère incorrecte. Cette faillibilité des appréhensions directes cognitives semble donc constituer la raison pour laquelle celles-ci requièrent une justification afin de pouvoir elles-mêmes justifier des croyances. BonJour laisse entendre cette hypothèse lorsqu'il discute une réaction possible au dilemme auquel il confronte les partisans de la doctrine du donné. Cette réaction consiste à résister au dilemme en soutenant qu'une appréhension directe est en réalité un état *quasi-cognitif*, c'est-à-dire un état qui ressemble à une croyance en étant capable de procurer une justification, mais qui s'en différencie en n'ayant lui-même pas besoin d'être justifié⁵⁹. Husserl offrirait un exemple de cette troisième voie grâce à ses états de conscience pré-prédicative⁶⁰, états cognitifs rudimentaires précédant le langage et toute capacité de conceptualisation, représentant les choses comme étant telles ou telles sans toutefois posséder un contenu qui soit strictement propositionnel. Or, à propos de cette troisième option, BonJour déclare que :

« The main difficulty is [...] that any representative state that is capable of justifying a belief must somehow have as at least part of its content the *information* that the relevant state of affairs is one way rather than another, the way that the belief says it is rather than some way that would make the belief false. But for any representation that has an informational content of this sort, whether it is strictly conceptual or propositional or not, it will seemingly be possible to ask whether the information it presents is *correct* or *incorrect* in what it depicts, even if perhaps not strictly true or false. And once the issue of correctness has found a foothold, the issue of justification, of whether there is any good *reason* to think that the representation is correct rather than incorrect, will apparently follow immediately behind, and the regress will break out all over again. » (BonJour 2003 : 20-21)

L'argumentation de BonJour semble ainsi bien localiser le besoin de justification d'une appréhension directe cognitive (ou quasi-cognitive) dans le fait qu'en nous informant sur l'état des choses dans le monde celle-ci peut être correcte ou incorrecte, autrement dit dans son caractère faillible. Une appréhension directe cognitive s'avérant faillible, la question de sa propre justification se pose automatiquement si elle doit pouvoir justifier une croyance ; elle ne peut donc justifier que si elle est elle-même justifiée, que s'il existe une raison de penser qu'elle est correcte. Que la faillibilité des appréhensions directes cognitives explique leur

⁵⁹ BonJour 1985 : 77, BonJour 2003 : 20.

⁶⁰ Nous traduisons ici l'expression « pre-predicative awareness » que BonJour attribue à Husserl.

besoin de justification paraît d'ailleurs en outre confirmé « par contraposition » par Bonjour lorsque celui-ci affirme que :

« For if all need for justification is to be precluded, the envisaged relation of confrontation seemingly must be conceived as too intimate to allow any possibility of error. » (Bonjour 1978 : 12)

Bien que Bonjour ne développe pas plus cette idée, il est plausible de supposer que quelque chose comme le raisonnement suivant puisse la motiver : « Comme nous l'avons déjà souligné, une justification épistémique est censée parler en faveur de la vérité d'une croyance, nous guider vers sa vérité. Or, une appréhension directe cognitive est faillible ; elle peut se révéler correcte ou incorrecte dans ce qu'elle indique être le cas. Par conséquent, dans la mesure où une appréhension directe cognitive est faillible, il faut, pour qu'elle puisse elle-même parler en faveur de la vérité d'une croyance, que quelque chose parle en faveur du fait qu'elle est en réalité correcte ou qu'elle décrit le monde de manière fidèle ». En effet, prenons par exemple l'appréhension directe cognitive de p ; si rien ne parle en faveur du fait qu'elle est elle-même correcte, pourquoi celle-ci, étant faillible, pouvant se tromper, devrait-elle parler en faveur de la vérité plutôt que de la fausseté de la croyance que p ? La plausibilité de ce raisonnement se voit possiblement renforcée par le fait que le même genre de compte rendu peut être avancé afin d'expliquer pourquoi une croyance particulière requiert également elle-même d'être justifiée pour pouvoir en justifier une autre, conservant ainsi à nouveau l'analogie que tire Bonjour entre croyances et appréhensions directes cognitives eu égard à leur besoin de justification. Les croyances, tout comme les appréhensions directes, s'avèrent faillibles en ce qu'elles peuvent être, elles, vraies ou fausses. Or, pourrait-on argumenter, c'est précisément pour cette raison que si une croyance doit pouvoir en justifier une autre, elle doit elle-même être justifiée. Supposons que p implique q : en quoi, pour un sujet sachant que p implique q , la croyance que p parle-t-elle plutôt en faveur de la vérité que de la fausseté de la croyance que q si rien ne parle à son tour en faveur de p ?⁶¹

Avant d'aborder enfin la question des conséquences sur la possibilité d'une justification immédiate d'une conception des appréhensions directes comme étant des états cognitifs, remarquons au passage une implication de ce qui vient d'être dit à propos justement des

⁶¹ Notons en passant une distinction entre appréhensions directes cognitives et croyances: alors qu'il paraît que pour toute appréhension directe cognitive, il est possible qu'elle soit incorrecte, toute croyance ne peut pas être fausse. Typiquement, les croyances portant sur des propositions nécessaires sont toujours vraies – la croyance que $2+2 = 4$ par exemple. La croyance est donc faillible en tant que type d'état mental, et cela suffit à expliquer pourquoi toute croyance doit elle-même être justifiée pour pouvoir en justifier une autre.

appréhensions directes cognitives. Souvenons-nous tout d'abord que BonJour mentionne trois versions de la doctrine du donné, dont deux, celles de Lewis et de Schlick, se distinguent en soutenant que les appréhensions directes supposées justifier immédiatement sont infaillibles. Une appréhension directe est en outre soit un état cognitif, soit un état non-cognitif. Or, comme nous venons de le découvrir, BonJour considère les appréhensions directes *cognitives* comme faillibles. Il s'ensuit par conséquent que, selon la logique de l'argument de BonJour, les appréhensions directes infaillibles reconnues par Lewis et Schlick doivent nécessairement être des états non-cognitifs, ne requérant pas de justification mais également incapables d'en fournir une. Ces appréhensions doivent donc tomber sous la seconde option du dilemme de BonJour, option que nous allons à son tour détailler ci-dessous.

En quoi donc la première option du dilemme de BonJour, selon laquelle une appréhension directe s'avère un état cognitif, contredit-elle l'aptitude d'une appréhension directe (ou d'une expérience immédiate ou d'une intuition) à justifier immédiatement une croyance. La thèse de la doctrine du donné établit qu'une appréhension directe de *p* peut justifier immédiatement la croyance que *p*, qu'elle peut délivrer une justification qui ne dépend pas de la justification pour croire d'autres propositions que *p*, et qu'en cela, elle peut mettre fin au régressus à l'infini de la justification. Or BonJour argumente que, pour un sujet, une appréhension directe cognitive de *p* est capable de justifier la croyance que *p*, mais seulement à condition que le sujet possède en outre une raison de croire que son appréhension de *p* est correcte. Il semble en conséquence qu'une appréhension directe de *p* ne peut jamais justifier immédiatement la croyance que *p*, dans la mesure où la justification qu'elle confère à cette dernière croyance dépend toujours de la justification supplémentaire qui se trouve requise pour croire que l'appréhension est correcte. Pour BonJour, sans une raison pour croire qu'une appréhension directe particulière représente le monde fidèlement, l'on ne peut se servir de cette appréhension comme d'une justification ; et cette exigence entraîne précisément qu'aucune appréhension directe cognitive n'est en réalité à même de justifier immédiatement une croyance. En effet, puisque la justification qu'une appréhension directe de *p* peut procurer à la croyance que *p* dépend toujours aussi de la possession d'une justification pour croire que l'appréhension en jeu est correcte, la justification pour croire que *p* est seulement médiate, médiatisée par la proposition que l'appréhension de *p* en jeu est correcte. Chose intéressante, cette conclusion de la première option évoquée dans le dilemme de BonJour reflète exactement l'objection de Sellars contre la justification immédiate – c'est-à-dire que la justification perceptuelle pour croire que *p* provient en partie de la justification pour croire que l'on perçoit véridiquement que *p*. Cette similitude devrait donc confirmer la

suspicion de BonJour selon laquelle sa propre argumentation se trouve déjà en germes chez Sellars. Les deux philosophes prétendent effectivement que les expériences perceptuelles, ou les appréhensions directes en général, peuvent mettre fin au régressus épistémique seulement de manière *ad hoc*⁶².

2.1.2.2.2. *Les appréhensions directes comme états non-cognitifs*

La seconde option présentée dans le dilemme de BonJour suppose qu'une appréhension directe est un état non-cognitif. Cette option affirme que si elle est un état non-cognitif, une appréhension directe ne requiert pas elle-même de justification mais se voit également incapable de fournir une justification pour une croyance. D'après BonJour, être non-cognitif pour un état mental, c'est ne pas contenir de thèse ou d'assertion que p, c'est ne pas avoir comme contenu une assertion capable d'être vraie ou fausse ; en d'autres termes, c'est ne pas avoir de contenu assertif. Contrairement aux états cognitifs, les états non-cognitifs ne disent ou n'indiquent pas que les choses dans le monde sont d'une certaine manière plutôt que d'une autre. Mais il semble exister au moins deux façons pour un état mental d'être non-cognitif dans le sens préconisé par BonJour. D'une part, un état mental peut compter comme non-cognitif s'il possède un contenu mais que celui-ci n'est pas assertif ; c'est de cette manière que précédemment nous avons voulu qualifier par exemple les désirs et les espoirs par opposition aux états cognitifs tels que les croyances. D'autre part, un état mental peut également compter comme non-cognitif s'il ne possède pas de contenu du tout. Il n'est pas évident de savoir quelle hypothèse BonJour a réellement à l'esprit lorsqu'il présume qu'une appréhension directe est non-cognitive. Néanmoins, cette ambiguïté ne devrait pas affecter son argument dans la mesure où, dans chacun de ces deux cas, une appréhension directe doit être considérée comme inapte à justifier des croyances. BonJour insiste en effet à plusieurs reprises sur le fait que si une appréhension directe est non-cognitive, elle s'avère incapable de procurer une quelconque justification épistémique. Ainsi, à propos des appréhensions directes, il maintient que :

« [...] if they are construed as noncognitive, nonjudgmental, then while they will not themselves need justification, they will also be incapable of giving it. » (BonJour 1985 : 69)

⁶² Sellars 1975 : 339, BonJour 1978 : 11, BonJour 1985 : 77.

Être cognitif pour un état mental semble donc d'après Bonjour une condition nécessaire pour pouvoir justifier une croyance. Cette contrainte est formulée de manière plus explicite dans la discussion de l'exemple proposé au nom de Quinton d'une appréhension directe d'un livre rouge. Supposant qu'une telle appréhension ne contient pas la thèse qu'il y a un livre rouge sur le bureau, c'est-à-dire qu'une telle appréhension est non-cognitive, Bonjour prétend que :

« In the absence of any sort of apprehension or realization that something is the case which would somehow indicate the truth of the original belief, it is most difficult to see where any sort of epistemic justification for that belief is supposed to come from. How does a noncognitive [direct apprehension] make the acceptance of the belief any less epistemically irresponsible than it would otherwise have been ? » (Bonjour 1985 : 68)

Bonjour soutient qu'une appréhension directe ne peut jamais justifier une croyance que *p* sans indiquer que *p*. Cette thèse peut s'expliquer par la conception qu'offre Bonjour de la justification comme moyen d'atteindre la vérité. En effet, dans la mesure où la justification épistémique est traitée comme un instrument pour accéder à la vérité dans notre pratique de formation de croyances, ce qui justifie doit parler en faveur de cette vérité, doit en être un indice, doit, autrement dit, l'indiquer. Seuls les états cognitifs, qui disent ou indiquent que les choses sont d'une certaine manière plutôt que d'une autre, peuvent par conséquent conférer une justification. Quant aux appréhensions directes (et autres états mentaux) non-cognitifs, ils ne détiennent aucune force justificatrice selon Bonjour ; leur présence ne rend pas une croyance plus justifiée que leur absence. Bien que Bonjour lui-même ne s'étende pas plus sur cette incapacité, nous pouvons illustrer l'inaptitude des appréhensions directes non-cognitives à justifier des croyances en mentionnant quelques problèmes que, de par leur nature, elles peuvent rencontrer. Concentrons-nous à tour de rôle sur les deux façons possibles d'être non-cognitive pour une appréhension directe.

Comme nous l'avons évoqué ci-dessus, une première manière d'être non-cognitif pour un état mental consiste à ne pas posséder de contenu du tout. Les douleurs ont par exemple parfois été décrites de la sorte; McGinn et Searle, entre autres, prétendent qu'elles n'ont pas de contenu représentationnel, qu'elles ne représentent rien⁶³. Or, eu égard à la capacité de ce genre d'état mental à justifier une croyance, le problème suivant se pose ; pour toute appréhension directe particulière, il serait arbitraire qu'elle justifie la croyance que *p* plutôt que la croyance que *q* ou encore la croyance que *r*. En effet, si une appréhension directe ne

⁶³ McGinn 1982: 8, Searle 1992: 84. Voir aussi Rorty 1979: 22.

possède pas, par exemple, le contenu que p, pourquoi devrait-elle parler en faveur de p plutôt qu'en faveur de n'importe quelle autre proposition ? Plusieurs philosophes, dont Steup, Goldman⁶⁴ ou ici Pryor, se font l'écho d'une telle difficulté :

« Consider a state without propositional content, like your headache. Since it has no propositional content, this state can't stand in logical relations to any beliefs. So why should it justify *any one* belief as opposed to others ? Why should it justify the belief *I have a headache*, as opposed to *I don't have a headache*, or any other belief ? » (Pryor 2005 : 192)

Pour remédier à l'arbitraire de la justification, l'on a donc insisté sur le fait que seuls les états mentaux possédant un contenu (propositionnel ou seulement représentationnel) sont en réalité en mesure de justifier nos croyances. Toutefois pour Bonjour, simplement avoir un contenu n'est pas suffisant pour pouvoir justifier ; en effet, comme nous l'avons vu, seuls les états cognitifs, à savoir les états possédant un contenu *assertif*, se montrent capables de fournir une justification épistémique. Cette remarque nous amène à considérer, sous l'aspect de la justification, la seconde manière d'être non-cognitif pour un état mental en général et une appréhension directe en particulier ; la manière qui consisterait à posséder un contenu qui ne soit pas assertif, à l'instar, semble-t-il, des désirs ou des espoirs.

Qu'est-ce donc qui empêche ces états mentaux possédant un contenu non-assertif de justifier une croyance ? Pourquoi, par exemple, un désir que p ne peut-il pas justifier la croyance correspondante que p ? L'incapacité de ces états non-cognitifs à procurer une justification épistémique est très souvent mise en évidence dans la littérature. Discutant de la justification perceptuelle immédiate, Soldati, entre autres⁶⁵, soutient ainsi que :

« Having an assertive attitude towards the content of a perceptual appearance is not just a matter of being aware of that content. Arguably, in desiring or imagining that it will rain I am aware of the same content, the proposition that it is raining, as when I perceive it. But only in the latter case do I have a reason to believe that it is raining. » (Soldati 2012 : 36)

Le problème avec ces états non-cognitifs s'avère que, quand bien même ils possèdent le contenu que p, ils n'indiquent ou n'affirment pas que p mais entretiennent avec cette proposition une autre relation. On avance, par exemple, que dans un désir que p, p est

⁶⁴ Steup 2000, 2001, Goldman 2008.

⁶⁵ Heck 2000, Stroud 2002, Peacocke 2004, Pryor 2005, Ginsborg 2006, Glüer 2009.

représenté, non comme étant le cas, mais comme un état de choses qu'il serait bon de réaliser⁶⁶, ou encore que dans une imagination que p, p est représenté comme quelque chose qui pourrait être le cas⁶⁷. Ces états mentaux non-cognitifs se révèlent par conséquent inaptes à justifier nos croyances dans la mesure où la façon dont ils représentent p ne parle pas en faveur de (la vérité de) p. Le contraste entre les états cognitifs et ce genre d'états non-cognitifs eu égard à leur pouvoir justificateur semble également pouvoir être capturé par la distinction suivante ; alors que, dans une situation où p n'est pas le cas, une croyance que p a quelque chose de défaillant, un désir, un espoir ou une imagination que p ne connaissent pas ce genre de déficience. Ainsi, tandis que le bon fonctionnement d'un état cognitif se voit en quelques sortes contraint ou régi par la réalité, aucune restriction de la sorte de la part de ce qui est n'affecte le bon fonctionnement d'un état non-cognitif. D'où il ressort que seuls les états cognitifs sont à même, grâce à ce lien qu'ils entretiennent avec ce qui est, de mener à la vérité de nos croyances et donc de justifier celles-ci.

Selon BonJour, une appréhension directe non-cognitive ne peut procurer de justification pour une croyance ; partant, elle ne peut *a fortiori* pas procurer de justification *immédiate*. En outre, nous dit BonJour, une appréhension directe non-cognitive ne requiert elle-même pas de justification. Mais pourquoi ? Simplement parce qu'une appréhension non-cognitive se révèle d'une nature telle que la notion même de justification épistémique ne s'applique pas à elle. Comme le maintient BonJour à propos de ces appréhensions directes non-cognitives :

« If such an awareness has as its content no claim or assertion that is even capable of being true or false, then the notion of epistemic justification, as understood so far, simply does not apply to it. »
(BonJour 2003 : 19)

Une appréhension directe non-cognitive ne contient en effet pas de thèse ou d'assertion que p, elle n'indique pas que les choses dans le monde sont d'une certaine manière plutôt que d'une autre. Par conséquent, il semble tout à fait inapproprié de qualifier une telle appréhension de correcte ou d'incorrecte, de vraie ou de fausse, d'exacte ou d'inexacte. Or, une appréhension directe est précisément justifiée, d'après BonJour, s'il existe une raison de penser qu'elle est correcte. C'est pourquoi il découle du caractère non-cognitif d'une appréhension directe que la question de savoir si elle est justifiée ou non ne se pose même pas. En ce sens, les appréhensions directes non-cognitives n'ont pas besoin d'être justifiées. BonJour véhicule

⁶⁶ Stampe 1987 : 355.

⁶⁷ Huemer 2001 : 54.

également cette idée en affirmant que si une appréhension directe est un état non-cognitif, elle ne requiert pas de justification puisqu'il n'y a aucun contenu assertif à justifier⁶⁸.

L'objection de Bonjour contre la possibilité d'une justification immédiate prend la forme du dilemme suivant ; « une appréhension directe est *soit* un état cognitif, *soit* un état non-cognitif. Si elle est un état cognitif, une appréhension directe peut justifier une croyance mais a aussi besoin d'être elle-même justifiée. Si elle est un état non-cognitif, une appréhension directe ne requiert pas elle-même de justification mais est également incapable de procurer une justification pour une croyance. Par conséquent, dans aucun cas une appréhension directe ne peut justifier une croyance de manière immédiate. » A présent que nous avons examiné plus en détails la signification de cet argument et mis en lumière les motivations derrière chacune de ses prémisses, il nous reste, avant d'évaluer sa force réelle, à déterminer dans quelle mesure il se rapporte à notre problème initial de la justification immédiate *perceptuelle*.

L'argumentation de Bonjour parle en premier lieu contre la possibilité d'une justification *perceptuelle* immédiate en ce que, comme il a déjà été mentionné, l'expérience perceptuelle est considérée par certains défenseurs de la doctrine du donné – du moins par Quinton – comme une sorte particulière d'appréhension directe, et donc comme une source potentielle de justification immédiate. Néanmoins, la portée du raisonnement de Bonjour contre une justification perceptuelle immédiate dépasse le contexte historico-philosophique de la théorie du donné. En effet, tout partisan d'une justification perceptuelle immédiate doit vraisemblablement se retrouver confronté au dilemme développé par Bonjour s'interrogeant sur la nature de ces états mentaux censés justifier immédiatement. Appliqué aux expériences perceptuelles, ce dilemme maintient ainsi qu'« une expérience perceptuelle est *soit* un état cognitif, *soit* un état non-cognitif. Si elle est un état cognitif, une expérience perceptuelle peut justifier une croyance mais a aussi besoin d'être elle-même justifiée. Si elle est un état non-cognitif, une expérience perceptuelle ne requiert pas elle-même de justification mais est également incapable de procurer une justification pour une croyance. Par conséquent, dans aucun cas une expérience perceptuelle ne peut justifier une croyance de manière immédiate. » De quelque nature qu'elle soit, la perception ne peut jamais fournir de justification épistémique immédiate selon l'objection de Bonjour.

⁶⁸ Bonjour 1985 : 68, 75.

3. En faveur d'une justification perceptuelle immédiate

Le chapitre précédent s'est efforcé de rendre compte, de la manière la plus charitable qui soit, de l'argument de Bonjour contre la possibilité d'une justification perceptuelle immédiate. Restreinte aux expériences perceptuelles, l'objection de Bonjour prend la forme du dilemme suivant ; « une expérience perceptuelle est *soit* un état cognitif, *soit* un état non-cognitif. Si elle est un état cognitif, une expérience perceptuelle peut justifier une croyance mais a aussi besoin d'être elle-même justifiée. Si elle est un état non-cognitif, une expérience perceptuelle ne requiert pas elle-même de justification mais est également incapable de procurer une justification pour une croyance. Par conséquent, dans aucun cas une expérience perceptuelle ne peut justifier une croyance de manière immédiate. » Dans ce chapitre, nous allons essayer d'apporter des réponses à l'objection de Bonjour en proposant différentes tentatives, plus ou moins probantes, de sauver la possibilité d'une justification perceptuelle immédiate de l'emprise de son dilemme.

3.1. Une solution disjonctive

La première tentative pour résister au dilemme que Bonjour oppose à la possibilité d'une justification perceptuelle immédiate revient à adopter une théorie disjonctive de l'expérience perceptuelle. L'idée que nous souhaitons ici évaluer est plus précisément que, si l'on embrasse le disjonctivisme, une expérience perceptuelle consiste en un état non-cognitif, qui ne requiert pas de justification *mais* capable de justifier une croyance. Si tel était le cas, alors une façon de concevoir la perception existerait qui permettrait de préserver la possibilité d'une justification perceptuelle immédiate. Mais pourquoi penser qu'une telle option peut être viable ?

Avant de répondre à cette question, il convient de prendre conscience du fait que parmi les deux réactions à l'argument de l'hallucination mentionnées dans le second chapitre – les théories intentionnelle et disjonctive de la perception – seule la conception disjonctive est en mesure d'offrir une telle solution à l'objection de Bonjour. En effet, il semble que la théorie intentionnelle ou représentationnelle de la perception caractérise l'expérience perceptuelle de façon telle que celle-ci tombe sous la première option envisagée dans le dilemme de Bonjour, celle d'être un état cognitif, pouvant justifier une croyance mais exigeant d'être lui-même justifié. Selon Bonjour, nous l'avons vu, un état mental, à l'instar des croyances, est cognitif s'il possède la thèse ou l'assertion que *p* comme contenu, s'il indique que les choses dans le

monde sont d'une manière plutôt que d'une autre ; ces traits, Bonjour les décrit également parfois comme la possession d'un contenu représentationnel qui peut s'avérer correct ou incorrect⁶⁹. Or, l'intentionnalisme considère justement la perception comme un état mental représentationnel, c'est-à-dire comme étant dotée d'un contenu intentionnel représentant le monde de telle ou telle manière et se révélant, selon l'état réel du monde, correct ou incorrect. Bien plus, la plupart des partisans de la théorie intentionnelle de la perception regardent celle-ci non seulement comme représentant le monde, mais aussi comme le représentant de manière *assertive*. Cette description de l'intentionnalisme se veut évidemment grossière ; elle passe en particulier sous silence les nombreux désaccords existant au sein de la théorie au sujet de la nature – conceptuelle ou non-conceptuelle, singulière ou générale – du contenu perceptuel. Cette description cherche simplement à montrer que, dans ses grandes lignes, la conception intentionnelle de la perception traite les expériences perceptuelles comme des états cognitifs au sens de Bonjour. Les citations suivantes empruntées à des intentionnalistes paraissent étayer cette hypothèse :

« In general, we may regard a perceptual experience as an informational state of the subject : it has a certain content – the world is represented a certain way – and hence it permits of a non-derivative classification as *true* or *false*. » (Evans 1982 : 226)

« Perceptual representations are necessarily « committal ». Perceptual systems do not represent in a suppositional, neutral, or hypothetical way. The world is presented as being a certain way. » (Burge 2003 : 524)

« Perceptual states have specifically representational (not merely intentional) content. In this they differ from states such as imagining or wishing, which have intentional content but not representational content. In being in a state with representational content the subject of the state is thereby under the impression that the world is a certain way. » (Peacocke 2004 : 99)

Mais si cette conclusion est acceptable, si endosser une théorie intentionnelle de la perception équivaut à caractériser les expériences comme des états cognitifs, alors il s'ensuit que l'alternative que nous voulons étudier ici, selon laquelle une expérience perceptuelle consiste en un état *non-cognitif* ne requérant pas de justification mais capable de justifier, est exclue

⁶⁹ Bonjour 1985 : 78, Bonjour 2003 : 20-21.

par les théories intentionnelles. Pourquoi donc supposer qu'une conception disjonctive de l'expérience perceptuelle peut au contraire rendre admissible une telle alternative ?

Notons tout d'abord que la théorie disjonctive que nous allons considérer est une théorie à la McDowell, selon laquelle les expériences perceptuelles sont *soit* des états de choses objectifs se manifestant aux sujets, *soit* des situations dans lesquelles on dirait qu'un état de choses objectif se manifeste à un sujet bien que cela ne soit pas le cas⁷⁰. En effet, même si les disjonctivistes reconnaissent unanimement que les expériences véridiques et les expériences trompeuses ne constituent pas des états mentaux du même genre fondamental, ils se distinguent néanmoins par la manière dont ils décrivent tant les expériences véridiques que les expériences trompeuses. Alors que McDowell caractérise la perception véridique comme la manifestation d'un fait, Martin et Brewer la conçoivent, eux, comme une relation (*d'acquaintance*) entre un sujet percevant et un objet physique particulier indépendant de l'esprit⁷¹. Ainsi, alors que pour le premier l'objet d'une perception véridique est un fait ou un état de choses – que le livre est sur la table par exemple – pour les seconds, il s'agit plutôt d'un objet concret – le livre, la table. La pertinence de cette différence se laissera apprécier lorsque nous aborderons la question de la capacité d'une expérience perceptuelle à justifier une croyance. Mais pour l'heure, examinons pourquoi, selon la conception disjonctive de la perception de McDowell, une expérience perceptuelle doit s'avérer non-cognitive.

McDowell offre plusieurs formulations de la disjonction qu'il tient pour décrivant la nature de l'expérience perceptuelle :

« [...] an appearance that such-and-such is the case can be *either* a mere appearance *or* the fact that such-and-such is the case making itself perceptually manifest to someone. » (McDowell 1982a : 386-387)

« Short of the fully Cartesian picture, the infallibly knowable fact – its seeming to one that things are thus and so – can be taken disjunctively, as constituted either by the fact that things are manifestly thus and so or by the fact that that merely seems to be the case. » (McDowell 1986 : 242)

« We can express the idea with a disjunction : an appearance is *either* a case of things being thus and so in a way that is manifest to the subject *or* a case of its merely seeming to the subject that that is how things are. » (McDowell 2010 : 244)

⁷⁰ McDowell 2008 : 380-381.

⁷¹ Martin 2002 : 394, Brewer 2011 : 94, 139.

Or, dans aucune de ces formulations, ni les expériences véridiques ni les expériences trompeuses ne sont considérées comme des états mentaux cognitifs, c'est-à-dire comme possédant un contenu représentationnel qui, selon l'état du monde extérieur, se révèle correct ou incorrect. L'idée de McDowell est plutôt qu'une expérience véridique doit être conçue comme la présence ou la manifestation même d'un fait objectif pour le sujet percevant. Cette manifestation semble directe, opérant sans la médiation d'un quelconque contenu qui représenterait le fait en question ; dans une perception véridique, le fait *lui-même* se dévoile. Comme l'exprime également McDowell, une expérience véridique ne représente pas les choses comme étant telles ou telles, mais révèle que les choses sont telles ou telles⁷². Par conséquent, ce genre véridique d'état perceptuel, contrairement à une représentation, s'avère factif, dans la mesure où son occurrence garantit que les choses sont dans le monde comme elles apparaissent dans l'expérience ; en effet, un état de choses ne peut se manifester à un sujet que s'il est effectivement réalisé. Quant aux expériences trompeuses, elles sont simplement, selon McDowell, des situations où un fait semble se manifester à un sujet sans que cela soit réellement le cas. S'il est ainsi approprié de conclure que, dans la théorie disjonctive de McDowell, les expériences perceptuelles ne sont pas des états cognitifs, voyons désormais pourquoi il est raisonnable de penser, à l'encontre de Bonjour, que ces expériences peuvent néanmoins justifier une croyance.

Nous avons signalé dans le second chapitre deux façons possibles d'être non-cognitif pour un état mental en général et une expérience perceptuelle en particulier ; la première, à l'instar d'une douleur, consiste à ne pas posséder de contenu du tout, la seconde, à l'instar d'un désir ou d'un espoir, consiste à posséder un contenu qui n'est pas assertif. Relativement à chacune de ces options, nous avons brièvement montré en quoi elles engendraient des états mentaux incapables de procurer une justification épistémique. Un état mental sans contenu, comme une douleur, ne peut justifier une croyance dans la mesure où il serait alors arbitraire qu'il justifie la croyance que p plutôt que la croyance que q ou la croyance que r. Quant à un état mental possédant un contenu non-assertif, un désir par exemple, il ne peut fournir une justification épistémique puisque la manière dont il représente son contenu ne parle pas en faveur de la vérité de ce dernier. Or, s'il est légitime de proclamer que l'expérience perceptuelle telle que McDowell la caractérise ne possède pas de contenu⁷³, il semble cependant qu'on ne puisse adresser à sa conception de la perception l'objection de l'arbitraire

⁷² McDowell 2010 : 245.

⁷³ Ou du moins pas de contenu qui représente l'objet perçu comme étant tel ou tel. Pour une description de cette option anti-représentationnaliste à propos du contenu perceptuel, voir Soldati 2013.

de la justification mentionnée ci-dessus comme s'appliquant au cas de la douleur. En effet, une expérience véridique consistant pour McDowell en la manifestation d'un état de choses objectif pour un sujet percevant, la question de savoir quelle croyance cette expérience serait en mesure de justifier peut recevoir une réponse déterminée ; une expérience perceptuelle parle en faveur de, et donc justifie, la croyance affirmant la réalisation de cet état de choses qu'elle-même rend manifeste. Par exemple, une expérience véridique dans laquelle le fait que p se manifeste à sujet peut justifier de manière non-arbitraire la croyance que p plutôt que la croyance que q ou la croyance que r dans la mesure où cette expérience dévoile au sujet un fait dont la croyance que p affirme la réalisation, contrairement à la croyance que q ou à la croyance que r. McDowell lui-même confirme l'existence d'une telle relation de justification entre une expérience où un fait se manifeste et la croyance correspondante :

« When one's perceptual faculties « engage the material world directly » [...], the result – a case of having an environmental state of affairs directly present to one in experience – constitutes one's being justified in making the associated perceptual claim. » (McDowell 2008 : 383-384)

A ce stade, nous pouvons apprécier la pertinence de la distinction évoquée précédemment entre la théorie disjonctive de McDowell et les théories disjonctives de Martin ou de Brewer. Alors qu'en concevant l'expérience véridique comme la manifestation d'un état de choses McDowell paraît pouvoir échapper à l'objection de l'arbitraire de la justification, il semble que cela ne soit pas forcément le cas de Martin ou de Brewer qui tiennent, eux, la perception véridique pour une relation à un objet physique particulier. En effet, imaginons avec Martin une expérience perceptuelle qui soit une relation entre un sujet et un buisson de lavande⁷⁴. Pourquoi, pourrait-on s'interroger, cette expérience particulière devrait-elle justifier une croyance plutôt qu'une autre ? Pourquoi devrait-elle justifier la croyance que le buisson est violet plutôt que la croyance qu'il est jaune ou encore que la croyance qu'il est mal entretenu ? En quoi, en d'autres termes, une expérience perceptuelle conçue de la sorte diffère-t-elle, du point de vue de sa capacité à fournir une justification épistémique, d'une simple douleur ? Évidemment, les défenseurs d'un disjonctivisme où l'expérience véridique consiste en une relation à un objet concret, et non à un fait, essaient de résister à cette pression et de sauver l'idée que les expériences perceptuelles sont en mesure de justifier des croyances. Brewer, par exemple, déclare explicitement que les expériences perceptuelles offrent des raisons pour croire des choses sur le monde extérieur et qu'elles le font, non pas en vertu de

⁷⁴ Martin 2002 : 394.

leur contenu, mais en présentant directement au sujet qui croit les constituants mêmes du monde physique⁷⁵. Toutefois, lorsqu'il s'agit d'observer plus en détails le compte rendu que Brewer propose de l'aptitude de la perception à justifier, il semble que le problème de l'arbitraire de la justification ressurgisse. En effet, selon Brewer, la manière dont une expérience perceptuelle (visuelle) fournit une justification épistémique pour croire que *o* est *F* est la suivante:

« Conscious acquaintance with *o* in vision, say, therefore makes application of '*F*' in judgement *evidently* correct for a subject who grasps the concept '*F*' and is viewing *o* from a point of view and in circumstances that enables her registration of the appropriate visually relevant similarities between *o* and the paradigm exemplars of *F* that are central to her understanding of that concept. » (Brewer 2011: 143)

Au moins deux procédés nécessaires se retrouvent en jeu dans cette explication de la justification perceptuelle; d'une part, la relation consciente (*d'acquaintance*) avec l'objet *o*, d'autre part ce que Brewer nomme l'enregistrement conceptuel des similarités pertinentes entre *o* et des exemplaires paradigmatiques de *F*. Or, insiste aussi Brewer, ces deux procédés sont totalement indépendants l'un de l'autre ; en particulier, notre relation perceptuelle au monde physique ne présuppose pas d'enregistrement conceptuel de notre part. Celui-ci ne fait en d'autres termes pas partie de la nature de l'expérience perceptuelle⁷⁶. Il paraît par conséquent s'ensuivre que l'expérience perceptuelle en tant que telle, sans l'aide de l'enregistrement conceptuel des similarités pertinentes entre l'objet perçu et tels ou tels paradigmes, s'avère incapable de justifier une croyance. L'expérience perceptuelle à elle seule ne fait effectivement que présenter directement un objet physique particulier à un sujet. Et nous pouvons donc vraisemblablement à nouveau nous demander pourquoi cette relation de présentation entre un sujet et un objet physique devrait justifier telle croyance à propos de cet objet plutôt qu'une autre.

Si notre analyse fait sens jusqu'à présent – si une expérience perceptuelle, *d'après la conception disjonctive de McDowell*, est bien un état non-cognitif capable de justifier des croyances – il reste à examiner la troisième propriété qu'une telle expérience devrait posséder afin de pouvoir procurer une justification immédiate ; celle de ne pas requérir elle-même de justification (pour pouvoir justifier). A première vue, il semble que la perception telle que

⁷⁵ Brewer 2006: 178.

⁷⁶ Brewer 2011 : 145.

décrite par McDowell puisse échapper au besoin de justification. Comme nous l'avons auparavant indiqué, BonJour répète en effet à plusieurs reprises que si une expérience perceptuelle s'avère non-cognitive, elle ne requiert pas de justification puisqu'il n'y a aucun contenu assertif à justifier ; en ce sens, la notion même de justification épistémique ne s'applique tout simplement pas à une telle expérience. Or, une expérience perceptuelle étant selon McDowell un état non-cognitif, un état dépourvu de contenu assertif capable d'être correct ou incorrect, l'on pourrait en conséquence en déduire qu'elle n'a elle-même pas besoin d'être justifiée. Cette conclusion signifierait que l'adoption de la théorie disjonctive de McDowell offre en réalité un moyen de concevoir la perception qui permet de résister au dilemme de BonJour et, par là, de sauver la possibilité d'une justification perceptuelle immédiate.

Toutefois, une telle conclusion doit, semble-t-il, se révéler inappropriée. En effet, il est vrai que, d'après McDowell, les expériences perceptuelles sont des états non-cognitifs, qu'elles ne possèdent pas de contenu assertif indiquant que les choses dans le monde sont d'une certaine manière plutôt que d'une autre. Les expériences perceptuelles sont au contraire *soit* des états de choses objectifs se manifestant aux sujets, *soit* des situations dans lesquelles on dirait qu'un état de choses objectif se manifeste à un sujet bien que cela ne soit pas le cas. Mais cela ne paraît pas empêcher ces expériences d'être qualifiées de correctes ou d'incorrectes dans la mesure où, même si ce n'est pas par le biais d'un contenu assertif, elles portent néanmoins une information sur le monde. Dans les expériences véridiques, cette information – par exemple que *p* – est véhiculée au sujet percevant en se manifestant ou en se révélant à lui ; dans les expériences trompeuses par contre, cette information est véhiculée au sujet en paraissant seulement se manifester à lui. A cet égard, l'approche disjonctive de McDowell se distingue à nouveau de celle de Brewer ; selon la conception de la perception de ce dernier, une expérience perceptuelle ne transmet pas d'information à propos des choses dans le monde et ne saurait de ce fait se voir décrite comme correcte ou incorrecte. Dans la lignée d'Austin pour qui les sens, muets, ne nous disent rien de vrai ou de faux, Brewer soutient en effet que :

« The intuitive idea is that, in perceptual experience, a person is simply presented with the actual constituents of the physical world themselves. Any errors in her worldview which result are products of the subject's responses to this experience, however automatic, natural or understandable in retrospect these responses may be. *Error*, strictly speaking, given how the world actually is, is never an essential feature of experience itself. » (Brewer 2006 : 169)

C'est d'ailleurs vraisemblablement cette différence entre la théorie de McDowell et celle de Brewer qui rend compte de la capacité de la première et de l'incapacité de la seconde à ménager la possibilité d'une justification perceptuelle pour une croyance. Car comme nous l'avons évoqué plus haut, une expérience perceptuelle telle que McDowell la considère peut justifier une croyance, c'est-à-dire échapper à l'objection de l'arbitraire de la justification, et cette aptitude semble précisément dépendre du fait que cette expérience perceptuelle, bien que non-cognitive, véhicule une information – qui peut être vraie ou fausse – à propos du monde; selon Brewer, en revanche:

« Acquaintance itself is [...] not a matter of being somehow guaranteed certain factual information about its mind-independent physical objects, or indeed of getting something right about those things at all. » (Brewer 2011: 145)

Si le raisonnement précédent est acceptable, alors il fait sens d'appliquer la notion de justification aux expériences perceptuelles telles que McDowell les caractérise. Pour BonJour, souvenons-nous en, une expérience perceptuelle est justifiée s'il existe une raison de penser qu'elle est correcte ; affectée à la conception disjonctive de McDowell, cette condition se voit par conséquent remplie s'il existe une raison de penser que l'expérience en jeu constitue la manifestation même d'un fait. Mais si le raisonnement précédent est acceptable, une justification non seulement *peut* s'appliquer de manière intelligible à une expérience perceptuelle telle que McDowell la conçoit, mais semble en outre *requise* afin que cette expérience puisse justifier une croyance. Nous avons en effet établi dans le second chapitre que la motivation de BonJour pour affirmer qu'une expérience perceptuelle, si elle est un état cognitif, doit elle-même être justifiée pour pouvoir procurer une justification ne repose pas dans la possession d'un contenu assertif en tant que telle. La faillibilité des expériences perceptuelles, le fait qu'elles puissent se révéler tant correctes qu'incorrectes dans leur représentation du monde explique plutôt d'après BonJour leur besoin de justification. Et cette motivation pour exiger d'une expérience qu'elle soit justifiée si elle doit elle-même être capable de justifier une croyance ne paraît évidemment pas épargner la théorie disjonctive de McDowell. Selon ce dernier, quand bien même les expériences perceptuelles ne sont pas des états mentaux cognitifs, elles s'avèrent néanmoins faillibles ; comme la formulation même de son disjonctivisme en témoigne, une expérience perceptuelle de p est soit d'un *genre* véridique, soit d'un *genre* trompeur, soit l'état de choses p se manifestant au sujet, soit une

situation dans laquelle on dirait que l'état de choses *p* se manifeste au sujet bien que cela ne soit pas le cas. Pour McDowell, donc :

« On any question about the world independent of oneself to which one can ascertain the answer by, say, looking, the way things look can be deceptive : it can look to one exactly as if things were a certain way when they are not. » (McDowell 1982a : 385)

Ainsi, d'après la logique de l'argument de BonJour, le caractère faillible des expériences perceptuelles de McDowell les expose également au besoin d'être elles-mêmes justifiées. Une fois le disjonctivisme de McDowell adopté, une expérience perceptuelle ne peut donc justifier une croyance sur le monde que si elle est elle-même justifiée, c'est-à-dire que s'il existe une raison de penser qu'elle est d'un genre véridique, qu'elle consiste en la manifestation même d'un fait. L'espoir que nous avons placé dans la conception disjonctive de la perception défendue par McDowell pour sauver la possibilité d'une justification perceptuelle immédiate se voit par conséquent déçu ; il est faux que, selon le disjonctivisme de McDowell, une expérience perceptuelle est un état non-cognitif, qui ne requiert pas de justification mais capable de justifier une croyance.

Notre première tentative pour répondre à l'objection de BonJour se solde dès lors par un échec ; à partir du moment où les expériences perceptuelles sont reconnues comme étant faillibles, pour toute perception particulière, si celle-ci doit pouvoir justifier la croyance correspondante, il doit y avoir une raison de croire qu'elle est elle-même correcte ou exacte – quelle que soit la manière dont cette exactitude est expliquée, quelle que soit, en d'autres termes, la nature métaphysique de la perception. Sur ce point encore, BonJour paraît s'inscrire dans la stricte continuité de Sellars ; nous avons effectivement conclu que l'argumentation de ce dernier contre la justification perceptuelle immédiate était indifférente à la façon dont nous concevions – disjonctivement ou non – la nature de la perception.

3.1.1. Un nouveau trilemme

Même si en tant qu'alternative au dilemme de BonJour l'approche disjonctive de McDowell se révèle infructueuse, son examen nous a au moins toutefois permis de démontrer que même une expérience perceptuelle non-cognitive, pour peu qu'elle possède un état de choses comme objet, est en mesure de justifier une croyance, contredisant ainsi BonJour pour qui être cognitif semble une condition nécessaire pour pouvoir justifier. Avant d'explorer de

nouvelles tentatives d'argumentation contre BonJour, il paraît en conséquence légitime de modifier le dilemme d'origine de BonJour en affinant la seconde de ses options et donc de transformer le dilemme en trilemme. Appliqué aux expériences perceptuelles, le dilemme avancé par BonJour maintient qu'« une expérience perceptuelle est *soit* un état cognitif, *soit* un état non-cognitif. Si elle est un état cognitif, une expérience perceptuelle peut justifier une croyance mais a aussi besoin d'être elle-même justifiée. Si elle est un état non-cognitif, une expérience perceptuelle ne requiert pas elle-même de justification mais est également incapable de procurer une justification pour une croyance. Par conséquent, dans aucun cas une expérience perceptuelle ne peut justifier une croyance de manière immédiate. » Or, ci-dessus nous avons suggéré qu'une expérience perceptuelle, d'après la théorie disjonctive de McDowell, est un état non-cognitif mais néanmoins capable de justifier. Si cette suggestion fait sens, il semble qu'il faille distinguer, dans la formulation même de l'argument de BonJour, deux façons d'être non-cognitive pour la perception. La première consiste à être 'soit un état de choses objectif se manifestant à un sujet, soit une situation dans laquelle on dirait qu'un état de choses objectif se manifeste à un sujet bien que cela ne soit pas le cas'. La seconde consiste à ne pas être 'soit un état de choses objectif se manifestant à un sujet, soit une situation dans laquelle on dirait qu'un état de choses objectif se manifeste à un sujet bien que cela ne soit pas le cas'. La première manière mentionnée d'être non-cognitive pour une expérience perceptuelle correspond évidemment à la caractérisation de l'expérience proposée par McDowell. Par souci de clarté dans l'exposition du nouveau trilemme en jeu, nous allons l'appeler 'non-cognitive à la McDowell' et appeler la seconde manière d'être non-cognitive pour la perception 'non-cognitive *tout court*'. Fort de ces distinctions, le trilemme soutient donc qu'« une expérience perceptuelle est *soit* un état cognitif, *soit* un état 'non-cognitif à la McDowell', *soit* un état 'non-cognitif *tout court*'. Si elle est un état cognitif, une expérience perceptuelle peut justifier une croyance mais a aussi besoin d'être elle-même justifiée. Si elle est un état 'non-cognitif à la McDowell', une expérience perceptuelle peut justifier une croyance mais a aussi besoin d'être elle-même justifiée. Si elle est un état 'non-cognitif *tout court*', une expérience perceptuelle ne requiert pas elle-même de justification mais est également incapable de procurer une justification pour une croyance. Par conséquent, dans aucun cas une expérience perceptuelle ne peut justifier une croyance de manière immédiate. » Cette reformulation du dilemme de BonJour appelle plusieurs observations.

Premièrement, cette nouvelle formulation ne fait qu'intégrer au dilemme originel de BonJour le constat de la section précédente d'après lequel, si une expérience perceptuelle non-cognitive est conçue comme la manifestation d'un fait *p* pour un sujet, cette expérience

non-cognitive *peut* justifier la croyance que p, dans la mesure où elle rend manifeste précisément l'état de choses dont la croyance affirme la réalisation.

Deuxièmement, et en lien avec la première remarque, la nouvelle formulation du dilemme ne bouleverse en rien la conclusion de BonJour. En effet, le fait d'ajouter au dilemme de base une manière épistémologiquement pertinente d'être non-cognitive pour une expérience perceptuelle ne contredit pas la conclusion de BonJour selon laquelle les expériences perceptuelles ne fournissent jamais de justification épistémique immédiate. Ceci est le cas puisque, comme nous venons de le constater, que la perception soit considérée comme un état cognitif ou comme un état 'non-cognitif à la McDowell' – c'est-à-dire comme étant soit un état de choses objectif se manifestant à un sujet, soit une situation dans laquelle on dirait qu'un état de choses objectif se manifeste à un sujet bien que cela ne soit pas le cas – elle requiert elle-même toujours, à cause de son caractère faillible, une justification.

Troisièmement, la formulation du trilemme ci-dessus passe sous silence ce que cela implique pour une expérience perceptuelle d'être un état 'non-cognitif *tout court*'. Dans le second chapitre, nous avons mentionné deux façons d'être non-cognitif pour un état mental en général ; d'une part, en possédant un contenu qui ne soit pas assertif (tels les désirs ou les espoirs), d'autre part en ne possédant pas de contenu du tout (telles peut-être les douleurs). Or, eu égard proprement à la perception, il semble que seule la seconde option soit envisageable. En effet, alors que parmi les théories métaphysiques de la perception nous pouvons rencontrer de nombreuses positions caractérisant l'expérience perceptuelle comme dépourvue de contenu, une théorie assignant à la perception un contenu non-assertif se révèle plus rare, voire introuvable. Les théories adverbiales, les théories des sense-data ou encore les théories disjonctives constituent par exemple autant de conceptions de l'expérience perceptuelle qui ne lui attribuent pas de contenu du tout. Elles décrivent au contraire l'expérience respectivement comme une manière d'être conscient, comme une relation à un sense-datum, et comme une relation à un objet physique ordinaire. Les citations suivantes illustrent ces trois façons bien connues et plus ou moins répandues de considérer une expérience perceptuelle comme un état 'non-cognitif *tout court*' :

« The hypothesis, then, which I present as alternative to Professor Moore's is that 'blue', 'bitter', 'sweet', etc., are names not of objects of experience nor of species of objects of experience but of *species of experience itself*. What this means is perhaps made clearest by saying that to sense blue is then to sense *blue*ly, just as to dance the waltz is to dance 'waltzily' (i.e., in the manner called 'to waltz') to jump a leap is to jump 'leapily' (i.e., in the manner called 'to leap') etc. Sensing blue, that is

to say, is I hold a species of sensing – a specific variety of the sort of activity generically called ‘sensing’ which, however, (unlike dancing or jumping) is an involuntary and non-motor kind of activity. » (Ducasse 1942 : 232-233)

« It has appeared that, if we take any common object of the sort that is supposed to be known by the senses, what the senses *immediately* tell us is not the truth about the object as it is apart from us, but only the truth about certain sense-data which, so far as we can see, depend upon the relations between us and the object. Thus what we directly see and feel is merely ‘appearance’, which we believe to be a sign of some ‘reality’ behind. » (Russell 1991 : 6)

« Disjunctivism about perceptual appearances, as I conceive of it, is a theory which seeks to preserve a naive realist conception of veridical perception in the light of the challenge from the argument from hallucination. The naive realist claims that some sensory experiences are relations to mind-independent objects. That is to say, taking experiences to be episodes or events, the naive realist supposes that some such episodes have as constituents mind-independent objects. » (Martin 2006 : 354)

En revanche, aucune théorie métaphysique de la perception ne paraît concevoir cette dernière comme un état mental doté d’un contenu qui ne soit pas assertif. Cela reviendrait en effet à maintenir qu’une expérience perceptuelle n’indique pas que les choses sont dans le monde d’une certaine manière plutôt que d’une autre, mais qu’elle entretient avec son contenu une autre relation ; qu’elle représente par exemple son contenu non comme réel mais comme seulement possible ou désirable⁷⁷.

Si le trilemme élaboré ci-dessus constitue bien une reformulation plus précise de l’argument de Bonjour – reformulation qui en conserve l’esprit – il s’ensuit que c’est à ce trilemme qu’il s’agit à présent de répondre pour tenter de ménager la possibilité d’une justification perceptuelle immédiate. Le trilemme affirme qu’« une expérience perceptuelle est *soit* un état cognitif, *soit* un état ‘non-cognitif à la McDowell’, *soit* un état ‘non-cognitif *tout court*’. Si elle est un état cognitif, une expérience perceptuelle peut justifier une croyance mais a aussi besoin d’être elle-même justifiée. Si elle est un état ‘non-cognitif à la McDowell’,

⁷⁷ L’on pourrait objecter que la théorie de Steup constitue une exception, elle qui soutient qu’une expérience perceptuelle possédant le contenu propositionnel que *a* est *F* ne nous relie pas à ce contenu de manière assertive (Steup 2000 : 95-96). Steup n’est toutefois pas une exception dans la mesure où, pour lui, représenter un contenu de manière assertive ne signifie pas simplement indiquer que ce contenu est le cas, mais entraîner la croyance ou la conviction que ce contenu est le cas. C’est seulement dans ce dernier sens que Steup affirme que la perception a un contenu non-assertif ; dans le sens où une perception de *p* est indépendante de la croyance correspondante que *p*.

une expérience perceptuelle peut justifier une croyance mais a aussi besoin d'être elle-même justifiée. Si elle est un état 'non-cognitif *tout court*', une expérience perceptuelle ne requiert pas elle-même de justification mais est également incapable de procurer une justification pour une croyance. Par conséquent, dans aucun cas une expérience perceptuelle ne peut justifier une croyance de manière immédiate. » De quelles stratégies disposons-nous donc afin de résister à cette conclusion ? Trois options théoriques s'offrent apparemment à nous. La première consiste à démontrer que même si une expérience est un état cognitif, elle peut justifier sans avoir besoin d'être elle-même justifiée. La seconde consiste à démontrer que même si une expérience est un état 'non-cognitif à la McDowell', elle peut justifier sans avoir besoin d'être elle-même justifiée. Enfin, la troisième consiste à démontrer que même si une expérience est un état 'non-cognitif *tout court*', elle ne requiert pas elle-même de justification mais peut procurer une justification pour une croyance.

En voulant résister à l'argumentation de Bonjour selon laquelle une expérience perceptuelle ne peut jamais justifier une croyance immédiatement, nous n'allons nous intéresser dans ce qui suit qu'aux deux premières options mentionnées. Plus précisément, nous n'allons pas considérer la troisième option comme une option viable. En effet, nous avons déjà esquissé dans la section précédente une difficulté eu égard à la justification que pouvait rencontrer une conception disjonctive de la perception à la Brewer, conception qui traite l'expérience véridique comme une relation à un objet physique ordinaire ; la relation de justification à l'œuvre entre une expérience particulière et une croyance paraît s'y avérer arbitraire. Or, cette même difficulté affecte, semble-t-il, les deux autres façons citées plus haut d'être 'non-cognitive *tout court*' pour une expérience perceptuelle, à savoir en étant une manière d'être conscient et en étant une relation à un sense-datum. Ainsi, à la théorie adverbiale de la perception défendue par Chisholm, Pryor souligne que l'on pourrait adresser l'objection suivante :

« When we describe an experience as one of sensing or being-appeared-to *squarely*, that is supposed to be a description of the experience's intrinsic phenomenal quality. We might naturally *take* such an experience to be one in which we are perceiving an external square ; but 'being-appeared-to squarely' isn't a description of what external objects we seem to be perceiving. It doesn't mean 'having an experience *that represents that there is a square*.' Chisholm didn't think experiences had representational content. Hence, the justifying relations he postulated seemed to lack any principled motivation. Why should sensing squarely justify beliefs about square, rather than beliefs about squirrels ? » (Pryor 2005 : 192)

Quant à la théorie des sense-data, elle se révèle vraisemblablement tout aussi vulnérable à l'objection de l'arbitraire de la justification que le disjonctivisme de Brewer ou l'adverbialisme de Chisholm ; en effet, qu'elle postule (avec Locke) ou non (avec Berkeley) l'existence d'objets indépendants de l'esprit en plus de l'existence de sense-data, toute théorie des sense-data semble devoir expliquer pourquoi une relation à un sense-datum particulier s devrait justifier la croyance que s est F plutôt que la croyance que s est G ou que toute autre croyance. La prémisse du trilemme affirmant que « si une expérience perceptuelle est un état 'non-cognitif *tout court*', elle ne requiert pas elle-même de justification mais est également incapable de procurer une justification pour une croyance » nous paraît par conséquent convaincante ; sans indiquer que les choses dans le monde sont telles ou telles – que ce soit en représentant les choses comme étant telles ou telles ou en dévoilant (ou semblant seulement dévoiler) ces faits au sujet percevant – les expériences perceptuelles ne sauraient parler en faveur de la vérité de nos croyances portant sur le monde.

Une fois admise l'hypothèse selon laquelle une expérience perceptuelle 'non-cognitive *tout court*' est inapte à justifier, notre tâche, pour sauver la possibilité d'une justification perceptuelle immédiate, consiste donc à démontrer que les expériences perceptuelles, conçues soit comme étant cognitives soit comme étant 'non-cognitives à la McDowell', peuvent justifier sans avoir elles-mêmes besoin de justification. Nous souhaiterions dans la suite proposer deux nouvelles manières potentielles d'accomplir cette tâche. La première stratégie constitue en réalité davantage une retraite qu'une véritable réponse par rapport à la position à défendre, à savoir que les expériences perceptuelles peuvent justifier immédiatement certaines croyances portant sur le monde. La seconde stratégie, elle, s'attaque plus frontalement à la conclusion de BonJour et argumente contre la nécessité pour les expériences perceptuelles d'être justifiées afin de pouvoir elles-mêmes conférer une justification en insistant sur la fiabilité des perceptions.

3.2. *Une solution restrictive*

Après l'échec de la solution disjonctive présentée ci-dessus, notre seconde tentative pour résister à l'objection de BonJour consiste à limiter la justification perceptuelle immédiate aux seules expériences véridiques. Cette tentative ne cherche dès lors pas à montrer comment il est possible que les expériences perceptuelles justifient immédiatement mais accomplit en quelques sortes un pas en arrière en restreignant la portée de la justification perceptuelle immédiate. Ainsi, au lieu de défendre la thèse d'après laquelle les expériences perceptuelles

en général – conçues soit comme cognitives, soit comme ‘non-cognitives à la McDowell’ – peuvent justifier sans avoir besoin d’être justifiées, cette seconde réplique à l’objection de Bonjour défend la thèse plus faible d’après laquelle seules les expériences perceptuelles *véridiques* peuvent justifier sans requérir de justification. Certes, se rabattre sur cette thèse plus faible revient à concéder que l’argument de Bonjour contre la possibilité d’une justification perceptuelle immédiate indifférente à la véridicalité de l’expérience en jeu est décisif ; toutefois, si elle était défendable, cette thèse plus faible suffirait à rendre compte, contre Bonjour, de la possibilité pour certains états mentaux – les perceptions véridiques – de mettre fin au régressus à l’infini de la justification en fournissant une justification épistémique immédiate pour quelques unes de nos croyances.

Notons, avant d’investiguer cette tentative de réfutation de la position de Bonjour, que la viabilité de cette tentative semble elle aussi dépendre, de fait, de l’adoption d’une conception disjonctive de l’expérience perceptuelle. En effet, des deux façons de concevoir la perception comme capable de justifier, à savoir comme étant cognitive ou ‘non-cognitive à la McDowell’, seule la seconde, d’après laquelle l’expérience perceptuelle est soit un état de choses objectif se manifestant à un sujet soit une situation dans laquelle on dirait qu’un état de choses objectif se manifeste à un sujet bien que cela ne soit pas le cas, admet que les perceptions véridiques forment un genre d’état mental à part entière. Au sein de la théorie intentionnelle de la perception, une perception véridique ne diffère pas, *en tant qu’état mental*, d’une perception trompeuse ; toutes deux sont des états mentaux du même genre, des représentations, et une représentation en tant que telle laisse toujours ouverte la possibilité que le monde ne soit pas tel que représenté. Au contraire, le disjonctivisme en général et l’approche de McDowell en particulier, en niant qu’expériences véridiques et expériences trompeuses soient des états mentaux du même genre fondamental, reconnaissent l’existence d’un genre d’état mental factif, précisément le genre d’état que constituent les perceptions véridiques.

Pourquoi donc en premier lieu penser que les expériences véridiques, caractérisées avec McDowell comme la manifestation de faits objectifs pour un sujet, peuvent justifier des croyances sans requérir elles-mêmes de justification ? Parce que ces expériences, en nous informant sur le monde, sont nécessairement correctes. En d’autres termes, et pour reprendre les mots de Bonjour, pour toute perception véridique, il ne paraît pas faire sens de se demander si elle est correcte ou incorrecte ; une perception véridique est correcte par définition. Ainsi, dans la mesure où elles ne peuvent se tromper, les expériences perceptuelles véridiques s’avèrent infaillibles. Or, Bonjour semble affirmer que si une expérience est

infaillible, alors elle ne requiert ni n'admet de justification. Il avance cette thèse en discutant une alternative à son propre dilemme ; en effet, dans ses travaux les plus récents, Bonjour reconnaît finalement lui-même que le donné n'est pas un mythe puisque certaines croyances *portant sur le contenu de nos expériences ou d'autres de nos états mentaux* peuvent être justifiées immédiatement – quant aux croyances perceptuelles qui nous intéressent ici, elles ne jouissent toujours pas d'une justification immédiate. D'après ce « nouveau » Bonjour, c'est l'expérience ou la conscience du contenu de ces états mentaux, conscience par ailleurs constitutive de ces mêmes états, qui délivre une justification immédiate. Et à propos de cette conscience (du contenu d'une croyance ici), Bonjour déclare justement que :

« Because of its nonapperceptive, constituent character, this 'built-in' awareness, as it might be described, neither requires any justification itself, nor for that matter even admits of any. Indeed, I submit, such a nonapperceptive, constituent awareness of content is strictly *infallible* in essentially the way that foundationalist views traditionally claimed, but which most have long since abandoned. Because it is this constitutive or 'built-in' awareness of content that *gives* the belief its specific character, that *makes* it the particular belief that it is with the specific content that it has (rather than some other belief or some nonbelief state), there is apparently no way in which this awareness could be mistaken, simply because there is nothing independent of the awareness itself for it to be mistaken about. » (Bonjour 1999 : 131-132)

Selon cette citation, c'est bien l'infaillibilité de cette conscience constitutive du contenu de nos états mentaux qui explique pourquoi cette conscience ne requiert elle-même pas de justification pour pouvoir justifier. Et cette motivation paraît probante. En effet, nous avons établi dans le second chapitre que Bonjour considère qu'une expérience perceptuelle a besoin d'être justifiée pour pouvoir elle-même fournir une justification dans la mesure où cette expérience peut être correcte ou incorrecte dans ce qu'elle indique à propos du monde et que si rien ne parle en faveur du fait qu'elle est correcte, il est difficile de comprendre en quoi cette expérience pourrait elle-même parler en faveur de la vérité de la croyance correspondante. Mais si une expérience ne peut au contraire pas se tromper dans l'information qu'elle nous transmet, alors cette expérience suffit à elle seule à parler en faveur de la vérité de la croyance correspondante. Exiger, en sus d'une telle expérience, une raison pour penser que celle-ci est correcte serait tout simplement superflu, puisque l'expérience en question ne peut se révéler que correcte. Bien sûr, le motif invoqué dans la citation ci-dessus pour rendre compte du caractère infaillible de la conscience que nous avons du contenu de nos états

mentaux ne saurait également expliquer l'infailibilité des expériences perceptuelles véridiques. Il n'empêche toutefois que ces dernières expériences s'avèrent elles aussi toujours correctes et de ce fait dispensées de justification.

Avant de déterminer si restreindre la portée de la justification perceptuelle immédiate aux expériences véridiques constitue réellement un moyen de sauver la possibilité de cette justification, observons que la position selon laquelle seules les perceptions véridiques justifient immédiatement ne représente pas qu'une simple hypothèse théorique. En effet, il n'est de prime abord pas évident que les partisans de la théorie du donné ne défendaient pas déjà eux-mêmes cette vue ; BonJour affirme que dans la doctrine du donné, ce qui justifie immédiatement la croyance que *p* est l'appréhension directe du fait que *p*. Nous avons jusqu'ici toujours interprété ces états d'appréhension directe de manière neutre, c'est-à-dire d'une manière qui laisse ouverte la possibilité d'appréhender directement que *p* sans que *p* soit le cas. Il se peut néanmoins que les défenseurs de la théorie du donné aient endossé une conception factive de ces états d'appréhension directe, et aient ainsi voulu limiter la portée de la justification immédiate à ces états mentaux que sont les expériences *véridiques*. McDowell, en outre, semble lui clairement soutenir – bien que dans un autre contexte que celui du régressus épistémique – que la justification perceptuelle provient exclusivement des expériences véridiques. Dans sa terminologie, McDowell met ce point en évidence à plusieurs reprises. Il maintient par exemple que dans une situation où nous jouissons d'une expérience trompeuse de la pluie qui tombe, il n'y a pas de justification pour croire qu'il pleut mais il apparaît seulement y en avoir une :

« When our 'sense-impressions' deceive us, the fact is not that criteria for rain are satisfied but that they *appear* to be satisfied. » (McDowell 1982a : 381)

Pour McDowell, il n'y a de justification perceptuelle que lorsque la connaissance qui lui est associée est possible⁷⁸, autrement dit seulement dans les cas où la perception est véridique. Cette idée trouve un écho dans la citation suivante où McDowell, discutant de la connaissance perceptuelle, admet que celle-ci dépend toujours d'une faveur que nous fait le monde, à savoir d'être comme il nous apparaît dans l'expérience. Or, poursuit McDowell, que le monde soit comme il apparaît ne s'ajoute pas au fait que la personne qui croit soit justifiée ; au contraire, que le monde soit comme il apparaît est inclus dans, ou garanti par, le fait même que le sujet qui croit soit perceptuellement justifié :

⁷⁸ McDowell 1982a : 385.

« Whether we like it or not, we have to rely on favours from the world : not just that it presents us with appearances [...] but that on occasion it actually is the way it appears to be. But that the world does someone the necessary favour, on a given occasion, of being the way it appears to be is not extra to the person's standing in the space of reasons. » (McDowell 1995 : 406)

Indépendamment du problème qui nous occupe de la *possibilité* d'une justification perceptuelle immédiate, la thèse d'après laquelle seules les perceptions véridiques justifient immédiatement rencontre de nombreuses résistances parmi les philosophes. En effet, il paraît par exemple à première vue plausible de juger qu'un sujet qui jouit d'une expérience perceptuelle trompeuse de la pluie qui tombe peut être pleinement justifié à former la croyance qu'il pleut, dans la mesure où sa croyance (fausse) peut s'avérer tout aussi raisonnable que la croyance correspondante d'un sujet qui, lui, percevrait véridiquement la pluie. Dans le même ordre d'idées, Soldati soulève que l'on peut vouloir accorder aux expériences trompeuses aussi bien qu'aux expériences véridiques la capacité de justifier une croyance, puisque le faire :

« is better in tune with the idea that a subject might be blamed for holding on to beliefs that contradict available evidence but not for trusting evidence that happens to be deceptive. » (Soldati 2012 : 41)

On objecte également à la restriction de la justification aux perceptions véridiques qu'elle nous empêche de déterminer avec certitude par introspection si, en jouissant de telle ou telle expérience, nous sommes justifiés ou pas. Comme nous l'avons déjà plusieurs fois mentionné, une expérience trompeuse de *p* peut se révéler phénoménalement indiscernable d'une expérience véridique de *p*. Il n'est ainsi pas toujours possible de déterminer avec certitude par introspection si nous percevons véridiquement ou si nous sommes seulement trompés par nos sens. Or, si une justification perceptuelle n'est fournie que par les expériences véridiques, il s'ensuit que nous ne pouvons pas non plus toujours déterminer avec certitude par introspection si, en croyant que *p* sur la base d'une expérience perceptuelle de *p*, nous sommes justifiés ou pas. Et la conséquence problématique d'une telle théorie, argumente-t-on, c'est de ne pas pouvoir rendre compte du rôle de guide dans la formation de nos croyances qu'est censée jouer la justification épistémique. En effet, si la justification doit nous indiquer ce qu'il faut croire pour croire le vrai, il semble que nous devons toujours être en mesure de nous assurer que nos croyances sont justifiées ou non⁷⁹. McDowell ne paraît pas considérer

⁷⁹ Pour une discussion (critique) de cette thèse, voir Goldman 1999.

cette objection comme menaçante, arguant que l'idée d'un accès certain au fait d'être ou pas justifié s'avère certes naturelle mais pas obligatoire⁸⁰.

Toutefois, eu égard à notre problème de la possibilité même d'une justification perceptuelle immédiate, se retrouver avec une justification dont la réalisation ne peut être déterminée avec certitude n'est pas insignifiant. Ce résultat semble au contraire ébranler notre tentative de sauver la possibilité d'une justification perceptuelle immédiate de l'argument de BonJour en limitant la portée de celle-ci aux expériences véridiques. Pourquoi ? Parce que le genre de justification perceptuelle immédiate dont BonJour met en doute la possibilité est une justification à laquelle le sujet qui croit doit avoir accès. En effet, BonJour tient la doctrine du donné pour une théorie *internaliste* de la justification épistémique, une théorie qui regarde la justification comme quelque chose duquel le sujet est prétendument conscient, quelque chose auquel le sujet a un accès cognitif direct⁸¹. Par conséquent, si, comme il a été suggéré ci-dessus, restreindre la justification immédiate aux perceptions véridiques entraîne une conception de la justification selon laquelle nous ne pouvons déterminer avec certitude par introspection si nous sommes justifiés ou pas, alors cette restriction n'offre pas une alternative pertinente à soumettre à BonJour. Les expériences perceptuelles véridiques ne peuvent fournir de justification immédiate, pourrait nous objecter BonJour, puisque la justification perceptuelle immédiate dont la possibilité est en jeu doit être directement accessible au sujet percevant. C'est d'ailleurs ce reproche que BonJour adresse à Brewer ; dans son livre *Perception and Reason*, Brewer défend effectivement une conception de la nature et de l'épistémologie de la perception, abandonnée depuis, d'après laquelle :

« In the veridical case, [the person's] reason depends upon his rightly recognizing his openness to the world. In the illusory case, he can have no such genuine recognition, hence any epistemic right to belief is merely apparent. » (Brewer 1999 : 232)

A cette limitation de la justification épistémique aux perceptions véridiques, BonJour objecte donc que, puisque nous ne pouvons introspectivement distinguer une perception véridique de

⁸⁰ McDowell 1982a : 385. Pour une mention de cette objection précisément adressée à McDowell, voir aussi McGinn 2012.

⁸¹ BonJour 2001 : 23, BonJour 2003 : 13. BonJour lui-même semble endosser une telle conception internaliste de la justification (BonJour 1985 : 10, 23, 31, BonJour 1999 : 118). S'il est juste que les partisans de la théorie du donné ont conçu la justification immédiate comme une justification toujours accessible au sujet, il est par conséquent assez improbable qu'ils aient considéré que seules les expériences véridiques justifient ; l'hypothèse que nous avons proposée quelques paragraphes plus haut paraît donc suspecte.

p d'une expérience trompeuse correspondante, une expérience véridique de p ne procure aucune justification internaliste pour croire que p⁸². Si c'est ainsi bien ce type de justification dont l'immédiateté se voit niée par BonJour, rien ne sert, pour le contredire, de démontrer comme nous l'avons fait que les expériences véridiques peuvent justifier sans requérir elles-mêmes de justification.

3.3. Une solution alternative

Nos deux premières tentatives d'argumentation en faveur de la possibilité d'une justification perceptuelle immédiate se sont révélées inefficaces. Chacune d'entre elles exigeait l'adoption d'une théorie disjonctive de l'expérience perceptuelle à la McDowell; la seconde limitait en outre la justification perceptuelle aux seules expériences véridiques. La dernière stratégie de réponse à BonJour que nous souhaitons développer se distingue de nos précédentes tentatives sous deux aspects. Premièrement, la stratégie à venir se veut neutre quant à la métaphysique de la perception; elle va tenter de montrer pourquoi une expérience perceptuelle, *qu'elle soit considérée comme cognitive ou comme 'non-cognitive à la McDowell'*, peut fournir une justification immédiate. Deuxièmement, cette stratégie se veut également neutre quant à la véridicalité de l'expérience perceptuelle censée justifier; en d'autres termes, elle soutient contre BonJour que les expériences perceptuelles *en général* peuvent justifier immédiatement, qu'une perception, *qu'elle soit véridique ou trompeuse*, peut justifier une croyance sans avoir elle-même besoin de justification.

En discutant l'option de son dilemme selon laquelle une appréhension directe (ou, en ce qui nous concerne, une expérience perceptuelle) serait à même de justifier une croyance, BonJour relève à juste titre que:

« To say simply that acts of direct apprehension, unlike ordinary beliefs, somehow do not by their very nature require any further justification is merely to stipulate that the foregoing problem is not genuine without any clear account of how and why this is so. » (BonJour 2003 : 18-19)

La tentative pour résister à la conclusion de l'argument de BonJour que nous allons discuter ci-dessous cherche ainsi précisément à offrir une explication acceptable de comment et pourquoi une expérience perceptuelle, contrairement à une croyance, peut procurer une justification épistémique immédiate. Elle ne représente pas une objection décisive contre

⁸² BonJour 2004 : 363.

l'argumentation de BonJour mais met simplement le doigt sur des propriétés des perceptions et des croyances qui sont, semble-t-il, à même de rendre compte de la possibilité d'une justification perceptuelle immédiate et de l'impossibilité d'une justification doxastique immédiate. Mais avant d'exposer cette tentative, nous aimerions la contraster avec une défense similaire de la possibilité (et même de l'existence) d'une justification perceptuelle immédiate que BonJour réfute explicitement; le compte rendu de la justification perceptuelle avancé par Pryor. En mettant en lumière les raisons invoquées par BonJour contre la position de Pryor, il nous sera en effet plus facile d'apprécier en quoi notre dernière stratégie pour ménager la possibilité d'une justification perceptuelle immédiate pourrait aussi, dans une certaine mesure, séduire BonJour.

3.3.1. La phénoménologie des expériences perceptuelles

Développée dans « The Skeptic and the Dogmatist » et « What's Wrong with Moore's Argument? », l'explication de la justification perceptuelle proposée par Pryor ne constitue pas une réponse directement adressée à l'objection de BonJour. C'est bien plutôt dans le contexte d'un argument sceptique plus traditionnel (peut-être cartésien) mettant en doute la possibilité d'une justification perceptuelle que Pryor défend la possibilité d'une justification perceptuelle immédiate. Plus précisément, la dialectique de Pryor dans « The Skeptic and the Dogmatist » consiste à présenter l'existence d'une justification perceptuelle immédiate comme une raison de croire en la vérité du dogmatisme de la justification perceptuelle, dogmatisme qui, s'il est vrai, entraîne la fausseté d'une prémisse de l'argument sceptique et donc le caractère non-valable (*unsound*) ou non-concluant de ce dernier. Le compte rendu de la justification perceptuelle de Pryor est ainsi dépeint comme un moyen de résister à la conclusion d'un argument sceptique d'après lequel nous n'avons pas de croyances perceptuelles justifiées. Afin de reproduire fidèlement le raisonnement de Pryor, procédons méthodiquement en décrivant tout d'abord l'argument sceptique que celui-ci cherche à rejeter :

P1) Si tu es justifié à croire que tu n'es pas trompé par un malin génie, cette justification doit reposer en partie sur une justification perceptuelle que tu as pour croire des choses à propos du monde extérieur.

P2) Pour avoir une justification pour croire que p sur la base de certaines expériences ou raisons E , pour tout q qui est « mauvais » relativement à E et p , tu dois avoir une justification antécédente pour croire que q est faux - une justification qui ne repose pas ou ne présuppose pas une justification basée sur E que tu pourrais avoir pour croire que p .

P3) L'hypothèse que tu es trompé par un malin génie est « mauvaise » relativement à toute expérience E et à toute croyance perceptuelle que p.

C1) Pour avoir une justification pour croire quelque chose à propos du monde extérieur sur la base de tes expériences perceptuelles, tu dois avoir une justification antécédente pour croire que tu n'es pas trompé par un malin génie - une justification qui ne repose pas ou ne présuppose pas une justification basée sur tes expériences perceptuelles que tu pourrais avoir pour croire quelque chose à propos du monde extérieur.

C2) Tu ne peux pas être justifié à croire que tu n'es pas trompé par un malin génie.

C3) Tu ne peux pas avoir une justification pour croire quelque chose à propos du monde extérieur sur la base de tes expériences perceptuelles.⁸³

Nous ne souhaitons bien sûr pas, dans les limites de ce chapitre, discuter la plausibilité de cet argument. Cependant, sa simple compréhension requiert que nous précisions la notion de « mauvaise » hypothèse qu'il convoque. D'après Pryor, dans le cadre d'un argument sceptique, une hypothèse est dite « mauvaise » si elle est incompatible (et reconnue comme telle) avec ce que nous cherchons à savoir tout en étant 'permise' par nos raisons – où nos raisons E 'permettent' une hypothèse q si et seulement si le contrefactuel suivant est vrai : si q était le cas, nous posséderions les mêmes raisons E⁸⁴. L'exemple du zèbre emprunté à Dretske procure une illustration de cette idée de « mauvaise » hypothèse. Relativement à la croyance perceptuelle de S, formée au zoo, qu'il y a un zèbre dans l'enclos en face de lui, l'hypothèse qu'il y a en réalité une mule déguisée en zèbre dans l'enclos est « mauvaise » ; en effet, l'animal dans l'enclos est soit un zèbre soit une mule et s'il était une mule déguisée en zèbre, S aurait la même expérience perceptuelle que s'il était un zèbre, et donc les mêmes raisons qu'il possède pour croire qu'il y a un zèbre en face de lui.

Comme nous l'avons indiqué auparavant, c'est donc en défendant un dogmatisme de la justification perceptuelle que Pryor entend résister au sceptique. Mais que maintient cette position dogmatique et de quelle prémisse de l'argument sceptique implique-t-elle la fausseté ? En ce qui concerne le contenu même du dogmatisme, Pryor affirme que :

« The dogmatist about perceptual justification says that when it perceptually seems to you as if *p* is the case, you have a kind of justification for believing *p* that does not presuppose or rest on your

⁸³ Ceci est une reconstruction de l'argument tel que Pryor devrait le concevoir. En effet, ce dernier présente de manière complète l'argument sceptique dirigé contre la possibilité d'une *connaissance* perceptuelle et déclare que ce même argument s'applique pareillement à la possibilité d'une *justification* perceptuelle. Néanmoins, en ce qui concerne la justification, Pryor ne nous donne que P1) et P2). (Pryor 2000 : 527-531)

⁸⁴ Pryor 2000 : 527.

justification for anything else, which could be cited in an argument (even an ampliative argument) for *p*. To have this justification for believing *p*, you need only have an experience that represents *p* as being the case. » (Pryor 2000 : 519)

Cette citation, en énonçant la thèse du dogmatisme de la justification perceptuelle, révèle en réalité deux éléments importants. Le premier élément est le lieu et le motif du désaccord entre Pryor et le sceptique. En effet, en soutenant que jouir d'une expérience perceptuelle de *p* suffit pour avoir une justification pour croire que *p*, c'est P2) que le dogmatisme de la justification perceptuelle nie, à savoir la prémisse selon laquelle pour avoir une justification pour croire que *p* sur la base de certaines expériences ou raisons *E*, pour tout *q* qui est « mauvais » relativement à *E* et *p*, nous devons avoir une justification antécédente pour croire que *q* est faux. Le dogmatisme avance que lorsqu'il nous apparaît perceptuellement que *p*, nous possédons une justification pour croire que *p* qui ne présuppose pas ou ne repose pas sur une justification pour croire autre chose que *p*, et donc, *a fortiori*, qui ne présuppose pas une justification pour croire la fausseté de toute « mauvaise » hypothèse. Par conséquent, si le dogmatisme de la justification perceptuelle est correct, la prémisse P2) doit s'avérer fausse, et avec elle la conclusion sceptique d'après laquelle nous ne pouvons avoir de justification pour croire quelque chose du monde sur la base de nos expériences perceptuelles. Le devoir de Pryor, pour rejeter l'argument sceptique, consiste ainsi précisément à démontrer que le dogmatisme est correct. Mais avant d'exposer sa stratégie pour ce faire – et de toucher enfin par là à la problématique de la justification perceptuelle immédiate – revenons un instant à la dernière citation ci-dessus.

Le second élément pertinent que nous divulgue cette citation concerne la façon même dont Pryor conçoit la nature de la perception. L'expérience perceptuelle de *p* qui fournit une justification pour croire que *p* est considérée par Pryor comme un état représentationnel, un état qui représente le monde comme étant d'une certaine manière, et où la manière dont l'expérience représente le monde constitue le contenu propositionnel de l'expérience⁸⁵. En caractérisant l'expérience perceptuelle de la sorte, Pryor paraît endosser une théorie intentionnelle ou représentationnelle de la perception, théorie qui, nous l'avons vu, traite précisément la perception comme un état représentationnel, c'est-à-dire comme un état doté d'un contenu intentionnel représentant le monde de telle ou telle manière. Or, nous avons précédemment aussi suggéré qu'endosser une théorie intentionnelle de la perception revenait à tenir les expériences pour des états cognitifs au sens de Bonjour. Il en découle qu'en

⁸⁵ Ibid. : 519.

défendant l'existence d'une justification perceptuelle immédiate, c'est la prémisse de l'argument de BonJour selon laquelle si une expérience perceptuelle est un état cognitif, elle peut justifier une croyance mais a aussi besoin d'être elle-même justifiée que Pryor contredit. En examinant dans ce qui suit comment Pryor motive le dogmatisme de la justification perceptuelle, nous approfondirons ce dernier point.

Brièvement, la stratégie de Pryor consiste à présenter l'existence d'une justification perceptuelle immédiate comme une raison parlant en faveur de la vérité du dogmatisme. La tâche de Pryor pour atteindre son but est donc double en réalité; Pryor doit premièrement argumenter en faveur de l'existence d'une justification perceptuelle immédiate, deuxièmement montrer en quoi l'existence d'une telle justification soutient le dogmatisme. Même si la deuxième de ces tâches se trouve évidemment requise si le raisonnement de Pryor doit se montrer convaincant, c'est surtout à sa défense d'une justification perceptuelle immédiate que nous nous intéresserons ici. Pryor résume sa stratégie dans ces lignes :

« I will now set out and defend a story about perceptual justification which says that dogmatism *is* correct. To a first approximation, my view will be that whenever you have an experience as of *p*'s being the case, you thereby have immediate (*prima facie*) justification for believing *p*. » (Pryor 2000 : 532)

Une justification épistémique immédiate pour croire que *p*, nous le savons, est une justification qui ne repose pas sur une justification pour croire d'autres propositions que *p*. Mais qu'est-ce qu'une justification *prima facie* pour croire que *p* ? Une justification *prima facie* est une justification qui peut être sapée ou ébranlée par des raisons additionnelles. Ainsi, avance Pryor, notre justification perceptuelle pour croire que *p* peut être sapée ou détruite, si nous possédons également une raison de croire, par exemple, que nos sens fonctionnent mal. Mais en l'absence de raisons la sapant, une justification *prima facie* pour croire que *p* constitue une justification « toute chose considérée » pour croire que *p*⁸⁶. Nous avons maintenu dans le paragraphe précédent qu'en supportant la possibilité d'une justification perceptuelle immédiate, Pryor nie la prémisse de BonJour selon laquelle si une expérience perceptuelle est un état cognitif, elle peut justifier une croyance mais a aussi besoin d'être elle-même justifiée. Dans le second chapitre, nous avons établi dans quelle mesure cette prémisse, si elle est vraie, ruine la possibilité pour une expérience de justifier immédiatement une croyance. Nous avons interprété cette prémisse comme signifiant que pour qu'une

⁸⁶ Ibid. : 534.

expérience perceptuelle, si elle est un état cognitif, puisse justifier, il doit y avoir une raison de croire qu'elle représente correctement le monde. De cette interprétation, il suit qu'une expérience perceptuelle ne peut jamais justifier immédiatement – même *prima facie* – une croyance puisque la justification qu'elle confère à une croyance dépend toujours de la justification supplémentaire pour croire qu'elle est elle-même correcte. Le compte rendu de la justification perceptuelle de Pryor, bien qu'il ne se veuille pas une réponse à BonJour, contredit cette prémisse en affirmant que lorsque nous avons une expérience perceptuelle de p, nous possédons une justification pour croire que p qui ne provient pas de la justification pour croire d'autres propositions que p. La théorie de Pryor implique en effet qu'une expérience perceptuelle peut livrer une justification pour croire quelque chose de notre environnement qui ne provient pas d'une justification pour croire qu'elle est elle-même correcte. Et le même diagnostic s'applique naturellement aux croyances portant non pas sur l'exactitude de telle ou telle expérience particulière, mais sur la fiabilité générale de nos facultés perceptuelles. A propos de ces dernières croyances (et en l'occurrence d'une expérience perceptuelle représentant la présence d'une main), Pryor soutient que :

« [our] experiences can give [us] justification for believing that there is a hand, even if [we] lack justification for believing any of these more sophisticated propositions. » (Pryor 2000 : 535)

Avant d'en venir à la question qui nous occupe réellement ici, c'est-à-dire à l'argumentation qu'offre Pryor en faveur de l'existence d'une justification perceptuelle immédiate, jetons encore un œil à la relation supposée entre la justification perceptuelle immédiate et la vérité du dogmatisme de la justification perceptuelle. D'après Pryor, l'existence d'une justification perceptuelle immédiate parle en faveur du dogmatisme simplement parce que l'existence de la première entraîne la vérité du second. Comme le prétend Pryor lui-même :

« It should be clear that if our perceptual beliefs are immediately justified, then the dogmatist is right. » (Pryor 2000 : 537)

Mais est-ce vraiment le cas ? Le dogmatisme de la justification perceptuelle avance que lorsqu'il nous apparaît perceptuellement que p, nous avons une justification pour croire que p qui ne présuppose pas ou ne repose pas sur une justification pour croire autre chose que p. Or, si nos croyances perceptuelles sont justifiées immédiatement, cela signifie qu'une expérience

perceptuelle de p fournit une justification pour croire que p qui ne repose pas sur une justification pour croire d'autres propositions que p. Il semble par conséquent que la stratégie de Pryor visant à défendre le dogmatisme à l'aide de l'existence d'une justification perceptuelle immédiate soit logiquement irréprochable. Néanmoins, pour que sa stratégie soit non seulement logiquement irréprochable mais également convaincante en tant que réponse au sceptique, Pryor doit encore argumenter en faveur de l'existence d'une justification perceptuelle immédiate. Et c'est précisément cette argumentation qui va s'avérer la pierre d'achoppement entre Pryor et Bonjour et que ce dernier va explicitement rejeter.

Ayant donc exposé sa propre position eu égard à la justification perceptuelle – lorsque nous jouissons d'une expérience de p, nous avons par là même une justification immédiate *prima facie* pour croire que p – Pryor se demande dans un second temps si nous devrions y croire⁸⁷. Examinons quel est son raisonnement pour nous persuader que oui. Aussi développé dans « What's Wrong with Moore's Argument? », le raisonnement de Pryor reflète, selon ses termes, un conservatisme philosophique raisonnable. Pryor commence par décrire l'existence d'une justification perceptuelle immédiate pour de nombreuses croyances portant sur le monde comme étant quelque chose en quoi il est intuitivement naturel de croire et il propose ensuite de prendre cette intuition au pied de la lettre⁸⁸ jusqu'à ce que des objections nous en fassent douter. Autrement dit, la stratégie de Pryor pour défendre la justification perceptuelle immédiate semble seulement consister à présenter celle-ci comme intuitive et à attendre que des détracteurs en démontrent l'impossibilité, leur conférant ainsi la charge de la preuve. Pryor affirme en effet que :

« The argument that your justification has this [immediate] nature proceeds via standard philosophical methodology : we start with what it seems intuitively natural to say about perception, and we retain that natural view until we find objections that require us to abandon it. » (Pryor 2000 : 538)

Notons qu'en soutien au caractère intuitivement naturel de la croyance en une justification perceptuelle immédiate, Pryor invoque la façon dont nous serions tentés de répondre à une question du genre « Qu'est-ce qui justifie ta croyance qu'il y a des mains devant toi ? » ; à ce genre de questions, continue Pryor, il est fort probable que nous répondions « Je vois simplement qu'il y a des mains devant moi. ». Or, cette réponse désigne comme seule justification pour la croyance qu'il y a des mains notre expérience perceptuelle représentant

⁸⁷ Ibid. : 536.

⁸⁸ « At face value ».

des mains ; cette expérience procurerait par conséquent une justification immédiate pour croire qu'il y a des mains, une justification qui ne provient pas d'une justification pour croire d'autres propositions que celle qu'il y a des mains. Cependant, Pryor reconnaît qu'il peut en réalité faire plus que de défendre sa position contre d'éventuelles critiques ; il s'avère en outre en mesure d'expliquer *pourquoi* nos expériences perceptuelles fournissent une justification immédiate pour certaines croyances, explication sur laquelle Bonjour va précisément l'attaquer. D'après Pryor, différentes explications d'un tel pouvoir épistémique des expériences perceptuelles se concurrencent. L'une d'entre elles, attribuée à Hume, Strawson ou encore Dretske⁸⁹, prétend que les expériences de p justifient nos croyances que p puisqu'elles rendent ces croyances irrésistibles et qu'il ne se peut pas que nous devions ne pas croire ce que nous ne pouvons nous empêcher de croire. Une autre théorie, attribuée elle à Brewer et Peacocke⁹⁰, maintient qu'il y a quelque chose de distinctif à propos des concepts utilisés dans nos croyances perceptuelles qui fait de ces croyances des réponses épistémiquement appropriées à nos expériences. Quant à Pryor lui-même, il favorise l'explication suivante :

« In my view, it's not the irresistibility of our perceptual beliefs, nor the nature of our concepts, which explains why our experiences give us the immediate justification they do. Rather, it's the peculiar 'phenomenal force' or way our experiences have of presenting propositions to us. » (Pryor 2000 : 547)

C'est ainsi en vertu de sa phénoménologie particulière, selon Pryor, que la perception peut justifier immédiatement certaines croyances. Mais en quoi consiste cette phénoménologie perceptuelle, cette manière perceptive de représenter des propositions ? Pryor déclare que nos expériences représentent des propositions de manière telle que, simplement en jouissant de ces expériences, nous avons l'impression que nous pouvons savoir que ces propositions sont vraies. Cette impression accompagnant les expériences perceptuelles (ainsi que les souvenirs) distingue d'ailleurs en partie les expériences (et les souvenirs) d'états mentaux tels que les croyances ou les imaginations dans la mesure où elle est absente de ces dernières⁹¹. Bien qu'il avoue lui-même qu'il est difficile d'articuler en quoi consiste cette « impression de pouvoir savoir que les propositions perceptuellement représentées sont vraies », Pryor ajoute toutefois que lorsque cette impression est présente, nous semblons vérifier ou nous assurer que ces

⁸⁹ Pryor 2004 : 356.

⁹⁰ Ibid.

⁹¹ Pryor 2000 : 547, Pryor 2004 : 357.

propositions sont vraies⁹². Peut-être pouvons-nous paraphraser plus sommairement le point de vue de Pryor en disant que lorsque nous jouissons par exemple d'une expérience perceptuelle de *p*, qu'elle soit véridique ou pas, nous avons l'impression que *p* est le cas ; ou que lorsque nous avons une telle expérience, *p* nous semble être le cas.

Le compte rendu de la justification perceptuelle de Pryor exposé ci-dessus, en maintenant que quand nous avons une expérience perceptuelle de *p*, nous avons par là même une justification immédiate pour croire que *p*, défend donc la possibilité d'une justification perceptuelle immédiate. Cette justification, souligne Pryor, provient de la phénoménologie distinctive de la perception, du fait que simplement en percevant que *p*, nous avons l'impression que nous pouvons savoir que *p*. Autrement dit, pour Pryor bénéficier de cette impression est ce qui fait que nous possédons une justification immédiate lorsque nous percevons⁹³. Mais en quoi l'explication de la justification perceptuelle de Pryor peut-elle s'avérer, comme suggéré en introduction, une manière de résister à l'objection de BonJour contre la possibilité d'une justification perceptuelle immédiate ? Nous l'avons déjà remarqué, si, comme l'affirme Pryor, lorsque nous jouissons d'une expérience perceptuelle de *p*, nous avons par là même une justification immédiate pour croire que *p*, alors la prémisse de BonJour, selon laquelle si une expérience perceptuelle est un état cognitif elle peut justifier une croyance mais a aussi besoin d'être elle-même justifiée, est fausse. En effet, si Pryor a raison, une expérience perceptuelle peut justifier une croyance sans requérir elle-même de justification, c'est-à-dire sans la présence d'une justification pour croire qu'elle est elle-même correcte. Mais si l'on s'arrêtait à cette étape du raisonnement, il semble qu'il serait parfaitement approprié de la part de BonJour d'adresser à Pryor les mêmes griefs que ceux déjà adressés aux partisans de la doctrine du donné, à savoir qu'aucune explication n'a été livrée de *pourquoi* une expérience perceptuelle, contrairement à une croyance, n'a pas besoin d'être justifiée pour pouvoir elle-même justifier – en d'autres termes, qu'aucune différence pertinente entre une expérience et une croyance n'a été mentionnée qui rendrait compte de l'aptitude de la première à justifier immédiatement⁹⁴. Or, Pryor paraît précisément évoquer une telle différence dans son compte rendu de l'existence d'une justification perceptuelle immédiate, ou plus exactement dans son compte rendu de ce en vertu de quoi la perception justifie immédiatement ; d'après Pryor, une expérience perceptuelle de *p* peut justifier immédiatement la croyance que *p* grâce à sa phénoménologie, et cette phénoménologie,

⁹² Pryor 2004 : 357.

⁹³ Ibid.

⁹⁴ BonJour 1985 : 67, BonJour 2003: 18-19.

comme nous l'avons vu, se trouve justement absente des croyances. A propos de cette phénoménologie, c'est-à-dire de l'impression, ressentie en percevant, de pouvoir savoir que ce qui est représenté est le cas, Pryor proclame que :

« Beliefs and visual images might come to us irresistibly, without having that kind of 'phenomenal force'. [...] It is difficult to explain what this 'phenomenal force' amounts to, but I think that it is an important notion, and that it needs to be part of the story about why our experiences give us the justification they do. » (Pryor 2000 : 547)

Il semble ainsi, qu'en expliquant pourquoi nos expériences perceptuelles fournissent une justification immédiate pour certaines croyances en identifiant une caractéristique des expériences qu'elles ne partagent pas avec les croyances, Pryor soit en mesure de répondre à BonJour. En effet, les croyances doivent vraisemblablement elles-mêmes être justifiées pour pouvoir conférer une justification, d'après Pryor⁹⁵ ; les expériences perceptuelles, au contraire, peuvent justifier immédiatement, et ce en vertu de leur phénoménologie, une phénoménologie dont les croyances ne disposent pas. En conséquence, et même si Pryor n'énonce pas la raison pour laquelle les croyances ne peuvent, à ses yeux, justifier immédiatement – parce qu'elles ne possèdent pas cette force phénoménale que possèdent les perceptions ? parce qu'elles peuvent se révéler fausses ? parce que nous devons n'avoir que des croyances justifiées ? – sa théorie de la justification perceptuelle immédiate se profile comme une manière potentielle de résister à l'argument de BonJour en ce qu'elle offre un moyen de distinguer les perceptions et les croyances eu égard à leur besoin de justification. Cependant, si sur la forme l'approche de la justification perceptuelle proposée par Pryor paraît remplir les attentes de BonJour, sur le fond, elle ne saurait convaincre celui-ci. Quelle objection BonJour oppose-t-il donc à la défense de Pryor de l'existence d'une justification perceptuelle immédiate ?⁹⁶

BonJour reconnaît que les expériences perceptuelles ont une phénoménologie particulière, à savoir qu'elles représentent les objets et situations du monde d'une manière telle qu'elles semblent directement nous les *présenter*. Autrement dit, affirme BonJour, si les

⁹⁵ Pryor 2000 : 519. Pryor y mentionne que « when you have a justified belief that *p* & *q*, you are thereby also justified in believing *p*. »

⁹⁶ Notons qu'une position similaire à bien des égards à celle de Pryor – et par conséquent apparemment soumise aux critiques de BonJour – est défendue par Chudnoff. Celui-ci maintient que c'est parce que les expériences perceptuelles ont une phénoménologie présentationnelle qu'il est vrai que s'il nous apparaît perceptuellement que *p*, nous possédons par là une justification *prima facie* pour croire que *p*. (Chudnoff 2011)

conditions de perception sont bonnes, il suffit d'ouvrir les yeux pour avoir ces objets devant soi et l'impression de pouvoir en connaître quelque chose⁹⁷. BonJour paraît en outre considérer que cette description de la phénoménologie de la perception – où les objets perçus semblent simplement nous être présentés ou donnés – correspond à celle proposée par Pryor. Or, au sujet de ce caractère présentationnel de l'expérience perceptuelle, BonJour se demande précisément s'il est en mesure de rendre compte de comment nos expériences justifient certaines croyances. La réponse de BonJour, sans surprise, est négative :

« But as long as the presentational character of perceptual experience is not confused with the more Cartesian version of immediacy [...], it is far from clear why it should be accorded any genuine justificatory force. This presentational character has to do with the way in which physical objects are represented or depicted in experience, but has no obvious bearing on whether such representations or the beliefs that reflect them are true. » (BonJour 2004 : 354)

Le raisonnement implicite de BonJour dans cette citation semble le suivant : « La phénoménologie de la perception, la manière dont la perception représente le monde, n'influe pas sur la vérité des croyances perceptuelles. Or, la justification constitue supposément un moyen d'atteindre la vérité dans nos croyances et doit, de ce fait, parler en faveur de leur vérité. Il s'ensuit que la phénoménologie des expériences perceptuelles ne possède aucune force justificatrice ». Mais quel argument BonJour avance-t-il pour nier l'influence du caractère présentationnel de la perception sur la vérité des croyances qu'elle peut susciter – après tout, pourrions-nous objecter, en jouissant d'une expérience perceptuelle de *p*, n'avons-nous pas justement l'impression que *p* est le cas ? En discutant ici la raison avancée par BonJour, notre intention est de montrer qu'elle ne saurait en l'état s'avérer convaincante mais qu'il existe une explication alternative allant dans le même sens et soutenant, elle, la thèse – qui nous semble probante – que le caractère présentationnel de la perception n'a aucun impact sur la vérité des croyances perceptuelles.

Loin donc de réfuter que lorsque nous percevons que *p*, nous avons l'impression que *p* est le cas, BonJour n'y décèle simplement rien qui parlerait en faveur de la vérité de la croyance que *p*. Son argumentation paraît s'articuler comme suit : « Quand bien même une expérience perceptuelle se révèle, en vertu même de sa phénoménologie, plus pénétrante et saisissante qu'une croyance, elle peut néanmoins être incorrecte dans ce qu'elle nous indique de notre environnement ; par conséquent, le caractère présentationnel de la perception n'est

⁹⁷ BonJour 2004 : 354.

pas pertinent pour la question de la justification⁹⁸». Cette inférence, Bonjour l'illustre à l'aide d'une analogie entre les expériences perceptuelles et les images; Bonjour conclut du fait que les images peuvent mal représenter la réalité, quand bien même elles seraient plus frappantes qu'une simple description verbale de ce qu'elles représentent, que leur caractère imagé n'a aucune incidence sur le problème de la justification, qu'il serait par conséquent impropre de se servir d'une image de *p* comme d'une justification pour croire que *p*. Or, bien que la conclusion de l'argumentation reconstruite juste ci-dessus concerne en réalité l'inutilité du caractère présentationnel de la perception eu égard à la question de la justification, et non son absence d'influence sur la vérité des croyances perceptuelles, ce manque d'influence doit toutefois figurer dans le raisonnement de Bonjour comme une conclusion intermédiaire. En effet, la lecture que nous avons proposée de la citation de Bonjour mentionnée dans le paragraphe précédent semble localiser la motivation de Bonjour pour priver la phénoménologie de l'expérience perceptuelle de toute force justificatrice précisément dans l'absence d'impact de cette phénoménologie sur la vérité des croyances perceptuelles. Ainsi, si notre interprétation de Bonjour est adéquate, l'argumentation exhaustive de celui-ci devrait plutôt prendre la forme suivante : « Quand bien même une expérience perceptuelle se révèle, en vertu même de sa phénoménologie, plus pénétrante et saisissante qu'une croyance, elle peut néanmoins être incorrecte dans ce qu'elle nous indique de notre environnement ; *le caractère présentationnel de la perception n'influe donc pas sur la vérité des croyances qu'elle peut occasionner* ; par conséquent, le caractère présentationnel de la perception n'est pas pertinent pour la question de la justification ». Si telle est bien l'objection sous-jacente à laquelle Bonjour cherche à confronter la défense d'une justification perceptuelle immédiate endossée par Pryor, alors cette objection nous paraît viciée. Plus particulièrement, comme annoncé plus haut, c'est la raison qu'avance Bonjour pour nier l'influence du caractère présentationnel de la perception sur la vérité des croyances perceptuelles – à savoir la faillibilité des expériences – qui se révèle douteuse. La source de ce doute réside dans un potentiel contre-exemple à l'inférence que Bonjour tire de la faillibilité de la perception à l'absence d'influence de l'une de ses caractéristiques, ici sa phénoménologie présentationnelle, sur la vérité des croyances qu'elle engendre.

Considérons, pour les besoins de notre démonstration, une autre caractéristique des expériences perceptuelles ; leur fiabilité. Ce caractère, qui n'est d'ailleurs pas propre aux perceptions, s'avère souvent associé à l'acquisition des croyances et décrit comme la tendance

⁹⁸ Ibid. : 354-355.

à produire des croyances vraies plutôt que fausses⁹⁹, ou encore comme la propriété de généralement produire des croyances vraies¹⁰⁰. Mais cet attribut des perceptions, en tant que type et non occurrence d'état mental¹⁰¹, peut également se voir spécifier de manière plus directe ; Chudnoff, par exemple, maintient que les expériences perceptuelles sont fiables dans la mesure où généralement, il nous apparaît perceptuellement que p seulement si p¹⁰². La fiabilité des expériences perceptuelles – le fait qu'elles se révèlent correctes la plupart du temps – est en outre compatible avec leur faillibilité, c'est-à-dire avec le fait qu'elles peuvent se tromper dans ce qu'elles nous disent du monde. Mieux, si les perceptions sont fiables dans le sens explicité ci-dessus, alors nécessairement, elles doivent aussi se montrer faillibles. En effet, être fiables, c'est seulement être *plutôt* correctes qu'incorrectes, c'est être correctes *en général* ; la possibilité, pour une expérience individuelle, de porter une information incorrecte se voit donc laissée ouverte par la fiabilité des expériences. Comme le résume bien Sellars :

« [...] when Jones candidly says, in response to visual stimulation,

Lo ! Here is a red apple,

it is *likely to be true* that there is a red apple in front of him. I say *likely to be true*, because we all know of various ways in which things can go wrong. Jones is in front of a mirror ; the supposed apple is a piece of wax ; the illumination is abnormal and the object is really purple ; or, there is nothing in front of him, but he has taken LSD, and people have been pounding his ears about red apples. »
(Sellars 1975 : 324)

Or – et ici se trouve semble-t-il l'écueil pour BonJour – il ne suit pas de la faillibilité des expériences perceptuelles que leur fiabilité n'influe pas sur la vérité des croyances qu'elles entraînent. Au contraire, la fiabilité des expériences, à l'inverse de leur phénoménologie présentationnelle, exerce clairement un impact sur leur caractère correct ou sur le caractère correct des croyances qu'elles peuvent susciter. Comme nous l'avons auparavant noté, être fiables pour les expériences signifie précisément être généralement correctes, et, partant, engendrer des croyances vraies plutôt que des croyances fausses. En conséquence, l'inférence tirée par BonJour concluant à l'absence d'influence de la phénoménologie de la perception sur la vérité des croyances que la perception peut occasionner s'avère injustifiée dans la mesure où la raison invoquée pour procéder à cette inférence – la faillibilité des expériences

⁹⁹ Goldman 1979 : 10.

¹⁰⁰ Feldman 1985 : 159.

¹⁰¹ Goldman 1979 : 11, Feldman 1985 : 159, Burge 2003 : 517.

¹⁰² Chudnoff 2011 : 317.

perceptuelles – ne persuade pas. L'exemple de la fiabilité de la perception a en effet dévoilé qu'il est faux que si des expériences perceptuelles avec une caractéristique particulière sont faillibles, alors cette caractéristique-là n'influe pas sur la vérité des croyances. Et si notre démonstration fait sens, c'est en réalité toute l'objection de BonJour contre la position de Pryor qui s'en trouve ébranlée. Car si la motivation offerte par BonJour pour croire que le caractère présentationnel de la perception n'influe pas sur la vérité des croyances que la perception peut susciter ne supporte pas cette conclusion, alors BonJour n'est pas autorisé à se servir de cette même conclusion afin de déduire en dernière instance que le caractère présentationnel de la perception n'est pas pertinent pour la question de la justification. Pour asseoir cette thèse et par là contredire Pryor, BonJour doit ainsi proposer une motivation différente pour nier l'influence du caractère présentationnel de la perception sur la vérité des croyances perceptuelles ; comme indiqué précédemment, une telle explication alternative existe, à disposition pour corroborer le raisonnement de BonJour.

D'après cette nouvelle explication, ce n'est pas parce que les expériences perceptuelles peuvent se tromper que leur phénoménologie n'a pas d'incidence sur la vérité des croyances qu'elles occasionnent ; c'est parce que cette phénoménologie présentationnelle se révèle compatible avec le fait que toutes les expériences perceptuelles, et donc aussi les croyances qu'elles vont susciter, soient incorrectes. En effet, rien ne semble en principe empêcher des expériences perceptuelles, dont les objets paraissent simplement nous être présentés ou donnés, de s'avérer trompeuses dans leur totalité. Si cette possibilité est réellement ouverte, alors elle peut motiver la croyance selon laquelle la phénoménologie de la perception n'influe pas sur la vérité des croyances perceptuelles. Puisque la perception peut à la fois posséder une phénoménologie présentationnelle et n'être jamais correcte, il s'ensuit que cette phénoménologie n'est en rien responsable du caractère correct des expériences et des croyances que les expériences engendrent. Il vaut la peine d'observer ici que BonJour lui-même a considéré cette possibilité d'hallucination massive relativement à la phénoménologie de la perception. En discutant de la théorie de la justification perceptuelle défendue non par Pryor mais par Brewer, BonJour remarque effectivement que :

« Brewer's view can be viewed as an attempt to base the justification of claims [about material objects] on the distinctively presentational character of perceptual experience. [...] But the main problem [...] is that nothing about these facts of phenomenology offers any apparent reason that counts in any way against the possibility that the experiences in question are deceptive or illusory in a way that would mean that the objects that they seem to present do not genuinely exist. [...] And if this

were the case for all of our perceptual experiences, then the result would be that we fail to have any determinate beliefs about particular objects in the world. This is no doubt an intuitively implausible result, but it cannot be assumed to be false in the present context without begging the essential question. » (BonJour 2004 : 360-362).

Bien que BonJour infère de la possibilité que toutes nos expériences dotées d'un caractère présentationnel soient trompeuses la possibilité que nos croyances perceptuelles ne fassent pas référence aux objets dans le monde, il semble que nous puissions aussi en inférer que le caractère présentationnel des expériences ne joue aucun rôle quant à la détermination de la vérité des croyances perceptuelles. Soulignons enfin que cette alternative à la raison avancée par BonJour pour nier l'influence de la phénoménologie de la perception sur la vérité des croyances perceptuelles échappe, elle, au contre-exemple de la fiabilité des expériences. En effet, contrairement à leur phénoménologie, la fiabilité des expériences perceptuelles s'avère incompatible avec le fait que celles-ci se révèlent toutes incorrectes. Etre fiables signifiant être correctes en général, il est impossible pour des expériences perceptuelles d'à la fois exhiber cette caractéristique et de n'être jamais correctes.

Où cette conclusion nous laisse-t-elle, dialectiquement parlant ? Afin de répondre à cette question, récapitulons la situation eu égard au problème de la justification immédiate. Pryor maintient que les expériences perceptuelles peuvent justifier immédiatement certaines croyances, et ce, en vertu de leur phénoménologie particulière. A cette thèse, BonJour objecte que la phénoménologie perceptuelle ne détient aucune force justificatrice. Le raisonnement originel de BonJour nous a paru être le suivant : « Quand bien même une expérience perceptuelle se révèle, en vertu même de sa phénoménologie, plus pénétrante et saisissante qu'une croyance, elle peut néanmoins être incorrecte dans ce qu'elle nous indique de notre environnement ; le caractère présentationnel de la perception n'influe donc pas sur la vérité des croyances qu'elle peut occasionner ; par conséquent, le caractère présentationnel de la perception n'est pas pertinent pour la question de la justification ». A ce raisonnement, une alternative a été suggérée selon laquelle c'est bien plutôt la compatibilité d'une phénoménologie perceptuelle présentationnelle avec l'inexactitude de toute expérience perceptuelle qui explique pourquoi le caractère présentationnel de la perception n'influe pas sur la vérité des croyances perceptuelles et, par suite, pourquoi le caractère présentationnel de la perception n'est pas pertinent pour la question de la justification. Or, Pryor se montre insensible à cette argumentation dans la mesure où il accepte précisément qu'une justification perceptuelle immédiate existerait même si toutes les expériences perceptuelles possédant un

caractère présentationnel se révélaient trompeuses. C'est en effet ce qu'il laisse entendre en soutenant qu'il ne cherche pas à fonder la justification perceptuelle dans le caractère fiable des expériences mais en affirmant au contraire :

« In fact, I believe that our perceptual justification would be in place no matter how reliable our experiences were. » (Pryor 2000 : 536)

Au niveau dialectique, nous avons ainsi atteint une impasse. Plus exactement, il semble qu'en réalité deux conceptions rivales de la justification sous-tendent les positions respectives de Pryor et de BonJour ; alors que BonJour insiste sur la connexion étroite entre ce qui justifie supposément nos croyances et la vérité de celles-ci, Pryor paraît, du moins dans la citation ci-dessus, ne pas tenir ce lien à la vérité comme nécessaire à la justification. Mais si tel est vraiment le cas, alors le compte rendu de la justification perceptuelle de Pryor ne constitue finalement pas une manière pertinente de résister à l'argument de BonJour contre la possibilité d'une justification perceptuelle immédiate. Cette conclusion fait écho à la conclusion de la précédente stratégie envisagée pour ménager la possibilité d'une justification perceptuelle immédiate – la stratégie limitant la justification immédiate aux seules expériences véridiques. En étudiant cette tentative de réponse à BonJour, nous avons effectivement aussi constaté qu'elle mettait en jeu une conception de la justification étrangère à celle prisée par BonJour. Existe-t-il donc, en définitive, une tentative pour sauver la possibilité d'une justification perceptuelle immédiate de l'objection de BonJour qui préserve l'idée de celui-ci selon laquelle la justification épistémique représente un instrument pour accéder à la vérité de nos croyances, un guide menant à la vérité ? La dernière stratégie pour rendre compte de la possibilité d'une justification perceptuelle immédiate que nous souhaitons développer devrait respecter cette conception de la justification comme moyen d'atteindre la vérité, et l'opinion, partagée par BonJour, d'après laquelle :

« It is this essential relation to truth which distinguishes epistemic justification from other species of justification aimed at different goals. » (BonJour 1985 : 8)

3.3.2. La fiabilité des expériences perceptuelles

Comme nous l'avons signalé plus haut, notre dernière tentative de réponse à l'argumentation de BonJour remplira deux critères de neutralité. Elle se veut premièrement

neutre par rapport à la métaphysique de la perception, permettant à une expérience perceptuelle, qu'elle soit cognitive ou 'non-cognitive à la McDowell', de justifier immédiatement une croyance. Deuxièmement, cette tentative sera neutre par rapport à la véridicalité de l'expérience justificatrice, en laissant expériences véridiques et trompeuses procurer une justification immédiate. Outre ces deux aspects, notre stratégie finale pour ménager la possibilité d'une justification perceptuelle immédiate préservera, comme il vient juste d'être dit, une conception de la justification comme un instrument servant à croire le vrai. Enfin, cette stratégie cherchera évidemment à expliquer comment et pourquoi une expérience perceptuelle peut, contrairement à une croyance, justifier sans être elle-même justifiée. Car comme le déclare également Lyons, dans le même esprit que Bonjour, à propos d'une justification perceptuelle immédiate :

« [...] there is no shortage of printed *assertions* that nondoxastic states can evidentially justify beliefs, but this is not what is needed here. What is needed is an explanation of how this is possible, one that fits with some explanation of why unjustified beliefs cannot do so. » (Lyons 2009 : 76)

Notre ultime tentative pour résister à l'argument de Bonjour contre la possibilité d'une justification perceptuelle immédiate s'articule grossièrement comme suit ; une expérience perceptuelle peut justifier une croyance sans elle-même requérir de justification parce qu'elle constitue l'occurrence d'un type d'état mental fiable. Alors que, pour Pryor, c'est en vertu de leur phénoménologie particulière que les perceptions peuvent conférer une justification sans être justifiées, nous voulons ici suggérer que c'est en réalité la fiabilité des expériences perceptuelles qui explique la possibilité d'une justification perceptuelle immédiate. Notre réaction à Bonjour paraît ainsi précisément épouser la proposition mentionnée mais déclinée par Pryor¹⁰³ selon laquelle :

« One *might* try to buttress the claim that our experiences justify our perceptual beliefs by appeal to the fact that our experiences are reliably veridical. » (Pryor 2000 : 536)

Avant de poursuivre, nous aimerions apporter trois remarques préliminaires. Notons premièrement que cette dernière stratégie ne saurait consister en une objection déterminante à la conclusion de Bonjour ; elle se présente bien plutôt comme une *alternative* à cette conclusion, comme la mise en œuvre d'un autre standard relativement au besoin de

¹⁰³ Ainsi que par Chudnoff (Chudnoff 2011 : 316-317).

justification, standard qui pourrait lui aussi, semble-t-il, contenter BonJour. En effet, d'après la lecture que nous avons donnée de l'argumentation de BonJour, une expérience perceptuelle et une croyance non-justifiées (c'est-à-dire dont rien ne parle en faveur du caractère correct) ne peuvent à leur tour justifier une croyance puisqu'il est possible qu'elles s'avèrent incorrectes. Or, l'idée que nous voulons examiner, et qui nous permettrait de résister à BonJour, maintient qu'une expérience perceptuelle non-justifiée *peut* justifier la croyance correspondante dans la mesure où, même si elle peut se tromper, elle possède, étant d'un type d'état mental fiable, de grandes chances d'être correcte. Deuxièmement, soulignons que cette idée ne représente en aucun cas une défense d'un fiabilisme à la Goldman, théorie maintenant que la croyance que *p* de *S* en *t* est justifiée si et seulement si elle résulte d'un processus cognitif fiable, et qu'il n'y a pas de processus fiable accessible à *S*, tel que s'il avait été utilisé par *S* en plus du processus réellement utilisé, il en aurait résulté que *S* n'aurait pas cru que *p* en *t*¹⁰⁴. La théorie fiabiliste de la justification de Goldman se veut, selon ses propres dires, une théorie qui explique pourquoi certaines croyances sont considérées comme justifiées et d'autres comme non-justifiées¹⁰⁵. La stratégie développée ici en réaction à BonJour tente, elle, d'expliquer pourquoi une expérience perceptuelle, conçue soit comme étant cognitive soit comme étant 'non-cognitive à la McDowell' *et de ce fait capable de justifier une croyance*, ne requiert pas en outre elle-même d'être justifiée pour pouvoir conférer cette justification. Ajoutons, troisièmement, que cette alternative à l'argument de BonJour, alternative selon laquelle les expériences perceptuelles peuvent justifier immédiatement des croyances en vertu de leur fiabilité, est de prime abord raisonnable dans la mesure où elle ne fait pas que simplement stipuler qu'une justification perceptuelle immédiate est possible. À l'inverse, cette dernière stratégie met le doigt sur un trait des perceptions à même de rendre compte de cette possibilité.

Elaborons donc à présent plus en détails cette alternative à l'argument de BonJour. La thèse que nous souhaitons discuter affirme qu'une expérience perceptuelle particulière peut justifier une croyance sans elle-même requérir de justification dans la mesure où elle constitue l'occurrence d'un type d'état mental fiable. Comme déjà noté précédemment, être fiables pour les expériences perceptuelles – en tant que type d'état mental – revient à produire des croyances généralement vraies ou, simplement, à être généralement correctes. Que les expériences perceptuelles s'avèrent fiables, par opposition à d'autres états mentaux tels que les pressentiments ou les imaginations, est attesté à de nombreuses reprises dans la littérature ;

¹⁰⁴ Goldman 1979 : 20, Steup 1998 : 161.

¹⁰⁵ Goldman 1979 : 1.

Sellars que nous avons cité ci-dessus, Alston, McGinn¹⁰⁶ ou encore ici Goldman et Peacocke témoignent de cet état de choses :

« [...] standard perceptual processes, remembering, good reasoning, and introspection. What these processes seem to have in common is *reliability*: the beliefs they produce are generally true. »
(Goldman 1979 : 10)

« Examples of transitions to which a thinker is entitled include the following : making logical inferences ; basing observational judgements on perception ; self-ascribing sensations when experiencing these sensations ; taking memory at face value in specified circumstances. [...] All the examples of the relation of entitlement that I gave are intuitively rationally truth-conducive. »
(Peacocke 2004 : 7, 11)

Mais pourquoi penser que cette caractéristique des perceptions permet à une expérience perceptuelle particulière de justifier la croyance correspondante tout en dispensant cette expérience du besoin d'être elle-même justifiée? Pourquoi, en d'autres termes, penser que la fiabilité des expériences rend possible une justification perceptuelle immédiate? Comme suggéré plus haut, une expérience perceptuelle de *p*, même si elle peut s'avérer trompeuse, suffit à parler en faveur de la croyance que *p* puisque les expériences perceptuelles sont généralement, ou la plupart du temps, fidèles dans ce qu'elles nous disent du monde. En tant que telle, une expérience de *p* se révèle donc pour un sujet un indicateur crédible de *p*. Nulle exigence pour le sujet de posséder, en plus de son expérience, une raison de penser que celle-ci est correcte afin que sa croyance perceptuelle soit justifiée dans la mesure où, en se fiant seulement à ce qui lui apparaît perceptuellement, il va probablement croire le vrai.

Toutefois, pour que cette alternative à l'argument de BonJour contre la possibilité d'une justification perceptuelle immédiate soit complète, il faut encore expliquer pourquoi une croyance, contrairement à une perception, a elle besoin d'être justifiée pour pouvoir à son tour procurer une justification. En effet, l'idée fondamentale de BonJour qu'il s'agit de combattre soutient que les expériences perceptuelles capables de justifier ressemblent tellement à des croyances qu'elles requièrent elles aussi une justification afin de pouvoir justifier. Il ne s'agit donc en aucun cas de nier que les croyances ne peuvent justifier qu'à condition d'être elles-mêmes justifiées mais uniquement d'identifier une différence entre perceptions et croyances qui rende compte de l'aptitude des premières à justifier immédiatement. Or, il semble qu'à ce

¹⁰⁶ Sellars 1975, Alston 1988, McGinn 2012.

stade l'on puisse nous confronter à l'objection suivante: « Les croyances que nous formons constituent également un type d'état mental fiable; nos croyances, comme nos perceptions, sont généralement vraies. Pourquoi, par conséquent, une croyance particulière aurait-elle besoin d'être justifiée pour pouvoir parler en faveur d'une autre croyance ? Si une expérience perceptuelle particulière peut justifier immédiatement parce qu'elle constitue l'occurrence d'un type d'état mental fiable, pourquoi en irait-il autrement pour une croyance ? ». Une réponse à cette objection paraît disponible, réponse fournie par la conception même de la justification endossée par BonJour. D'après cette réponse, même si elle possède de grandes chances d'être vraie, une croyance non-justifiée – à savoir dont rien ne parle en faveur de la vérité – ne peut justifier une autre croyance puisque, pour un sujet, il est inapproprié de l'avoir. Dans le deuxième chapitre, nous avons mentionné que, selon BonJour, pour une croyance être justifiée représente une condition qui pèse non seulement sur sa capacité à justifier mais également sur son occurrence, autrement dit, qu'un sujet ne devrait tout bonnement pas croire que p en l'absence de quelque chose qui parle en sa faveur. BonJour souligne par exemple ce besoin de justification, exigé par le but de nos croyance qu'est la vérité, lorsqu'il avance que :

« To accept a belief in the absence of a reason [to think is true], however appealing or even mandatory such acceptance might be from some other standpoint, is to neglect the pursuit of truth ; such acceptance is, one might say, *epistemically irresponsible*. » (BonJour 1985 : 8)

Ainsi, la réponse que nous voulons apporter à l'objection imaginée ci-dessus affirme que c'est précisément parce qu'un sujet ne devrait en premier lieu pas croire que p sans justification qu'une croyance que p dont rien ne parle en faveur de la vérité ne peut à son tour justifier. Plus exactement, pour un sujet, une croyance non-justifiée ne peut pas conférer de justification à une autre croyance puisqu'il est épistémiquement irresponsable, de la part de ce sujet, d'entretenir cette croyance non-justifiée.

Nous avons prétendu à plusieurs reprises que notre dernière tentative pour ménager, à l'encontre BonJour, la possibilité d'une justification perceptuelle immédiate pourrait dans une certaine mesure aussi contenter BonJour. Trois raisons nous laissent le penser. La première raison est que, d'après notre proposition, ce en vertu de quoi les expériences perceptuelles peuvent justifier immédiatement – *i.e.* leur fiabilité – garantit la vérité de la plupart des croyances perceptuellement justifiées. Par conséquent, la connexion chère à BonJour entre ce qui justifie nos croyances et la vérité de celles-ci s'avère préservée, et avec elle la conception

générale de la justification comme moyen ou guide pour atteindre la vérité. En effet, souvenons-nous que BonJour objecte à Pryor que la phénoménologie présentationnelle de la perception ne peut expliquer pourquoi les expériences perceptuelles justifient immédiatement au motif que cette phénoménologie n'influe pas sur la vérité des croyances perceptuelles. Or BonJour ne peut adresser ce même reproche à notre approche attendu que, comme nous l'avons déjà signalé, la fiabilité des expériences exerce assurément un impact sur leur caractère correct et, partant, sur la vérité des croyances perceptuelles ; être fiables, c'est se révéler généralement correctes.

La deuxième raison pour laquelle nous pensons que la stratégie proposée ci-dessus peut vraisemblablement séduire BonJour repose dans le fait que cette stratégie, afin d'expliquer l'impossibilité d'une justification doxastique immédiate, fait recours à une idée que BonJour lui-même partage. Cette idée, selon laquelle entretenir une croyance dont rien ne parle en faveur de la vérité est irresponsable de la part de sujets cherchant à croire ce qui est vrai, s'avère effectivement récurrente chez BonJour. Celui-ci va même jusqu'à déclarer qu'éviter cette irresponsabilité et se montrer au contraire responsable dans ses croyances constituent le cœur de la notion de justification épistémique¹⁰⁷.

Enfin, la troisième raison pour laquelle BonJour pourrait tolérer notre alternative concerne le caractère internaliste de la justification perceptuelle qu'elle contient. Il a été annoncé plus haut que notre dernière tentative pour contrer BonJour se voudrait neutre quant à la véridicalité de l'expérience perceptuelle censée justifier, qu'elle soutiendrait qu'une expérience perceptuelle, qu'elle soit véridique ou trompeuse, peut justifier sans requérir elle-même de justification. Et si c'est bien la fiabilité des perceptions qui rend compte de leur capacité à justifier immédiatement, alors cette neutralité semble acquise ; une expérience perceptuelle particulière de *p*, qu'elle soit correcte ou incorrecte, peut justifier sans avoir besoin de justification puisqu'*en tant qu'occurrence d'un type d'état mental fiable*, cette expérience a de grandes chances d'être correcte. Or, si cette neutralité se voit respectée, si lorsque nous jouissons d'une expérience perceptuelle de *p* nous possédons par là même une justification (*prima facie*) pour croire que *p*, il s'ensuit que la justification perceptuelle en jeu est internaliste, contentant en cela BonJour. En effet, comme nous l'avons déjà mentionné, BonJour requiert de toute justification épistémique qu'elle soit internaliste, c'est-à-dire qu'elle soit directement accessible au sujet qui croit, ou autrement dit, que ce sujet puisse déterminer avec certitude par introspection s'il est justifié ou pas dans sa croyance. Cette

¹⁰⁷ BonJour 1978 : 5, BonJour 1985 : 8.

exigence de BonJour avait d'ailleurs rendu vaine la stratégie limitant la justification perceptuelle immédiate aux seules expériences véridiques. Mais si au contraire, toute expérience perceptuelle s'avère apte à justifier immédiatement, en tant que sujets croyant, nous pouvons toujours déterminer avec certitude par introspection si nous sommes perceptuellement justifiés ou pas dans la mesure où nous pouvons toujours déterminer avec certitude par introspection si nous jouissons de telle ou telle expérience.

Avant d'aborder une objection potentielle à notre ultime réaction au raisonnement de BonJour, examinons encore pourquoi cette réaction devrait également être neutre par rapport à la métaphysique de la perception, pourquoi tant une expérience cognitive que 'non-cognitive à la McDowell' devrait pouvoir, d'après elle, justifier une croyance immédiatement. Cette neutralité « métaphysique » paraît simplement expliquée par le fait que chacune de ces conceptions de la perception se trouve compatible avec un compte rendu de la possibilité d'une justification perceptuelle immédiate fondé sur la fiabilité des expériences. Ni McDowell, ni les défenseurs d'une théorie intentionnelle de la perception ne nient en effet que nos expériences perceptuelles s'avèrent généralement correctes – ou alors certainement pas sur la base de la nature, cognitive ou non-cognitive, de ces mêmes expériences.

A supposer que ce qui a été suggéré jusqu'à présent fasse sens, il semble néanmoins que BonJour puisse objecter que notre tentative finale pour résister à son argument n'est pas acceptable dans la mesure où la fiabilité en vertu de laquelle les perceptions justifient immédiatement n'est pas un trait de l'expérience accessible au sujet par introspection, qu'en définitive une partie de ce qui contribue à la justification échappe à ce sujet et que, par conséquent, la justification perceptuelle immédiate fournie doit se révéler externaliste. En d'autres termes, ce pourquoi une expérience perceptuelle justifierait une croyance sans avoir elle-même besoin de justification se déroberait au sujet percevant. Cette objection, BonJour paraît en réalité la sous-entendre lorsqu'il affirme que :

« [...] whether the justification (or entitlement) [...] is *epistemic* in character must surely depend in the end on whether or not the correlation between experience and material objects or situations [...] is indeed accurate or reliable in the sense that the claims about the material world arrived at on that basis are in fact likely to be true. And for the resulting justification to be genuinely internalist in character, it seems that there must be good internalist reasons for thinking that this is so. » (BonJour 2004 : 365)

En réponse à cette attaque, nous pouvons toutefois à nouveau convoquer la propre théorie de BonJour. Souvenons-nous que pour ce dernier, certaines croyances portant sur le contenu de

nos expériences ou d'autres de nos états mentaux peuvent être justifiées immédiatement par la conscience du contenu de ces mêmes états mentaux. Cette conscience justificatrice ne requiert pas elle-même d'être justifiée, d'après BonJour, *parce qu'elle est infaillible*. Or, ce caractère infaillible de la conscience du contenu de nos états mentaux échappe également à l'introspection du sujet d'expérience mais il n'est cependant pas quelque chose à propos duquel BonJour exige que ce sujet forme une croyance afin d'être justifié. Par conséquent, nous pouvons arguer que si BonJour admet que l'infaillibilité de nos expériences portant sur le contenu de nos états mentaux peut expliquer la possibilité d'une justification « introspective » immédiate, alors il doit aussi reconnaître que la fiabilité de nos expériences perceptuelles peut rendre compte de la possibilité d'une justification perceptuelle immédiate. En somme, l'acceptation par BonJour d'une telle justification introspective immédiate semble se profiler comme une quatrième raison pour laquelle BonJour pourrait approuver la dernière solution que nous avons invoquée ici pour ménager la possibilité d'une justification perceptuelle immédiate¹⁰⁸.

¹⁰⁸ Eu égard à la justification immédiate fournie par la conscience du contenu de nos états mentaux, BonJour paraît ainsi adopter un "externalisme internaliste" à la Alston (Alston 1988) dans la mesure où, s'il exige que la justification doit être quelque chose dont la présence est directement accessible au sujet, il semble ne pas requérir que *ce en vertu de quoi ce qui justifie justifie* soit lui-même l'objet d'une croyance justifiée ou d'une connaissance de la part du sujet. Notre dernière tentative de réponse à BonJour traite, elle, la justification perceptuelle de la sorte.

4. *L'expérience perceptuelle est-elle une source de connaissance ?*

Nous nous sommes penchés jusqu'à présent sur la question épistémologique de la possibilité d'une *justification* perceptuelle immédiate. En réponse au dilemme auquel Bonjour confronte cette possibilité – dilemme que nous avons mué en trilemme – différentes solutions, plus ou moins satisfaisantes, ont été discutées. La dernière tentative proposée a suggéré que les expériences perceptuelles, conçues soit d'après la théorie intentionnelle soit d'après le disjonctivisme de McDowell, peuvent en réalité justifier immédiatement certaines croyances dans la mesure où elles s'avèrent fiables. Mais outre le problème de la justification, la question de la possibilité d'une *connaissance* perceptuelle immédiate se pose également. En effet, à supposer qu'une justification perceptuelle immédiate soit disponible, nous pouvons nous demander si, la justification constituant un ingrédient ou un élément nécessaire à la connaissance, un sujet formant une croyance vraie que *p* sur la base de son expérience perceptuelle de *p* est à même de savoir que *p*. Derrière cette interrogation en apparence innocente se cache en fait un argument de McDowell selon lequel seule une théorie disjonctive de la perception peut rendre compte de la possibilité d'une connaissance perceptuelle, ou plus exactement d'une connaissance perceptuelle immédiate. Car même s'il ne défend pas explicitement la possible immédiateté de la connaissance perceptuelle contre ses détracteurs, McDowell semble néanmoins tenir celle-ci pour acquise. Les citations suivantes laissent entendre que pour McDowell les expériences perceptuelles suffisent à elles seules, sans autre justification pour croire qu'elles sont correctes, non seulement à justifier des croyances mais aussi à procurer une connaissance¹⁰⁹ :

« The canonical justification for a perceptual claim is that one perceives that things are as it claims they are, and that is not a defeasible inferential base. » (McDowell 2008 : 385)

« I have suggested that to say a criterion is satisfied would be simply to say the associated knowledge is available in the relevant way : by adverting to what someone says or does, or to how things look, without having one's epistemic standing reinforced, beyond what that yields, by possession of empirical theory. » (McDowell 1982 : 385)

« [...] it is a perceptual state itself that warrants one in a belief that counts as knowledgeable by virtue of having such warrant. [...] When one knows something to be so by virtue of seeing it to be so, one's

¹⁰⁹ Voir également McGinn 2012 pour l'attribution d'une telle thèse à McDowell.

warrant for believing it to be so is that one sees it to be so – not one's believing that one sees it to be so, which would raise the question what warrants one in *that* belief. » (McDowell 2011 : 33)

Ainsi, la question principale qui va nous occuper dans ce chapitre sera de déterminer si, comme le prétend McDowell, la possibilité même d'une connaissance perceptuelle (immédiate) dépend de l'adoption d'une théorie disjonctive de la perception ou si les théories conjonctives peuvent au contraire pareillement rendre compte de cette possibilité. Nommons « disjonctivisme épistémologique » la position mcdowellienne d'après laquelle sans une conception disjonctive de l'expérience perceptuelle nous sommes condamnés au scepticisme eu égard à la connaissance perceptuelle du monde extérieur¹¹⁰.

4.1. L'argumentation de McDowell en faveur du disjonctivisme épistémologique

Développée par bribes dans plusieurs articles et de manière pas forcément transparente, l'argumentation de McDowell donne lieu, comme nous le verrons, à de multiples lectures et désaccords. Selon notre propre interprétation, tirée principalement de « Criteria, Defeasibility, and Knowledge », « Knowledge and the Internal » et « The Disjunctive Conception of Experience as Material for a Transcendental Argument », le raisonnement de McDowell en faveur du disjonctivisme épistémologique s'articule comme suit :

- P1) Une justification perceptuelle défaisable ne peut fournir de connaissance perceptuelle.
- P2) Une justification perceptuelle indéfaisable peut fournir une connaissance perceptuelle.
- P3) Les théories conjonctives ne peuvent offrir que des justifications perceptuelles défaisables.
- P4) Les théories disjonctives peuvent offrir des justifications perceptuelles indéfaisables.
- C1) Les théories conjonctives ne peuvent rendre compte de la connaissance perceptuelle.
- C2) Les théories disjonctives peuvent rendre compte de la connaissance perceptuelle.

Avant de motiver cette reconstruction de l'argument de McDowell, puis d'en asseoir la valeur, il convient dans un premier temps d'en clarifier les concepts-clés, c'est-à-dire les

¹¹⁰ Cette appellation, bien que florissante dans la littérature, est absente de la terminologie de McDowell. Le disjonctivisme épistémologique tel que nous le concevons recouvre ainsi plus que la simple idée qu'il existe une différence de qualité entre la justification perceptuelle fournie par une expérience véridique et celle fournie par une expérience trompeuse. Pour ce dernier emploi moins restrictif de la notion de disjonctivisme épistémologique, voir par exemple Byrne and Logue 2008, 2009, Pritchard 2008, Brogaard 2011, et Soteriou 2014. Notons que Pritchard utilise également l'appellation de disjonctivisme épistémologique pour référer à une thèse portant sur la *connaissance* perceptuelle et non seulement sur la justification perceptuelle (Pritchard 2012) ; la thèse de Pritchard diffère toutefois de celle que nous attribuons ici à McDowell selon laquelle sans une conception disjonctive de la perception nous sommes condamnés au scepticisme eu égard à la connaissance perceptuelle.

concepts de justification défaisable *versus* indéfaisable et de théories de l'expérience perceptuelle aussi bien disjonctives que conjonctives.

4.1.1. Quelques clarifications

Nous avons, dans les chapitres précédents, insisté sur la question du caractère immédiat ou non de la justification perceptuelle. L'argument de McDowell introduit, lui, une distinction entre justification défaisable et indéfaisable ou, respectivement, non-conclusive et conclusive¹¹¹. Cette nouvelle distinction appelle la plus grande prudence dans la mesure où la manière dont McDowell la conçoit paraît quelque peu inédite. En effet, traditionnellement, l'on a considéré qu'une justification épistémique est défaisable si elle peut être sapée par l'acquisition d'informations additionnelles pertinentes¹¹² ; en ce sens, une justification défaisable correspond à une justification *prima facie*, à savoir à une justification qui, comme mentionné auparavant avec Pryor, peut se voir ébranlée par des raisons supplémentaires¹¹³. Ces informations ou raisons détruisant une justification défaisable sont communément appelées « defeaters » ; plus exactement, Pollock et Cruz affirment que si M est une raison pour S de croire que p, un état M* est un defeater pour cette raison si et seulement si l'état combiné consistant à être en même temps à la fois dans M et M* n'est pas une raison pour S de croire que p¹¹⁴. Son action de saper d'une justification défaisable J pour croire que p, un defeater peut l'accomplir de deux façons ; soit en constituant une justification pour croire que p n'est pas le cas, soit en constituant une justification pour douter que J garantisse que p est le cas. Dans le premier cas, le defeater est dit *réfuter* (« rebutting ») la justification, dans le second cas *amoindrir* (« undercutting ») celle-ci¹¹⁵. Comme le soulignent encore Pollock et Cruz dans la citation ci-dessous, selon cette acception de la défaisabilité d'une justification, l'expérience perceptuelle semble précisément procurer une justification défaisable ou non-conclusive, une justification que l'acquisition d'informations nouvelles peut saper soit en la réfutant (dans le cas du témoignage de l'auteur), soit seulement en l'amoindrissant (dans le cas de la découverte de lumières rouges) :

¹¹¹ Nous traduisons ici « defeasible », « infeasible », « inconclusive » et « conclusive ».

¹¹² Pollock and Cruz 1999 : 10.

¹¹³ Voir aussi Alston 1999 pour un rapprochement entre justification défaisable et *prima facie*.

¹¹⁴ Pollock and Cruz 1999 : 195. Faute de traduction de référence, nous ne traduisons pas « defeater ».

¹¹⁵ Ibid. : 196-197, Pollock 1984 : 113.

« [...] what justifies our ordinary inference from « x looks red to me » to « x is red » is the simple fact that the former is a defeasible reason for the latter. [...] Normally, we do not hesitate to judge that something is the way it looks to us. We only desist from that inference when we have information that constitutes a defeater. For example, if I see a book and it looks red to me then I will normally judge that it is red. But if I am assured by its author that it is not red, this may give me pause and make me reconsider my judgment. We can account for this by noting that the report of the author constitutes a defeater for the defeasible reason. Alternatively, if I learn that I am viewing the book under red lights, and I know that red lights can make things look red when they are not, that may also make me withhold judgment about the color of the book. This is because it gives me a reason to doubt that it would not look red to me unless it were, and that is a defeater for the defeasible reason. » (Pollock and Cruz 1999 : 43)

Or McDowell, dans l'argument reconstruit au début du chapitre, travaille avec une autre conception de la défaisabilité d'une justification. D'après McDowell, parfois ambigu sur la question, être défaisable pour une justification ne revient pas à pouvoir être ébranlée par des informations additionnelles pertinentes, mais à laisser ouverte la possibilité que la croyance qu'elle supporte soit fausse. En d'autres termes, selon l'acception mcdowellienne, une justification pour croire que p est défaisable si elle se révèle compatible avec la fausseté de p. Bien que McDowell caractérise plus explicitement l'indéfaisabilité d'une justification que sa défaisabilité, quelques passages de ses écrits attestent toutefois de la signification qu'il confère à cette dernière. En effet, dans « Criteria, Defeasibility, and Knowledge », alors qu'il discute du problème épistémologique de la connaissance des autres esprits et de la façon dont il faut interpréter Wittgenstein à ce sujet, McDowell mentionne une théorie soutenant que la justification qui constitue la connaissance des autres esprits est défaisable ; cette théorie, selon McDowell, accepte d'attribuer une connaissance en vertu de quelque chose compatible avec la fausseté de ce qui est supposé être connu¹¹⁶. Plus loin, McDowell ajoute que puisque dans cette théorie la justification est défaisable, un sujet qui possède une justification pour attribuer un état mental X à une autre personne se trouve dans une position où cette tierce personne pourrait ne pas avoir cet état mental X¹¹⁷. Enfin, et cette fois dans le contexte d'une connaissance proprement perceptuelle, McDowell critique l'inférence que tire Burge de la faillibilité de nos sens à la défaisabilité de la justification qu'ils procurent, et note :

¹¹⁶ McDowell 1982a : 372.

¹¹⁷ Ibid.

« Burge's accusation of excessive intellectualism turns on the assumption that perceptual states, in themselves, can provide only defeasible warrant for beliefs. [...] in no case in which a subject is in a given perceptual state does the state warrant a belief in a way that excludes the possibility of falsehood. [...] Having a perceptual warrant [...] is compatible with being fooled – compatible with being wrong in the warranted belief. » (McDowell 2011 : 34-36)

Dans la terminologie de McDowell, une justification défaissable pour croire que *p* semble donc une justification qui n'exclut pas la possibilité de se tromper en croyant que *p*. Au contraire, une justification est indéfaissable si elle exclut cette possibilité d'erreur ; selon McDowell, une justification indéfaissable pour croire que *p* est une justification garantissant que *p* est le cas. Cette idée se laisse apprécier à de nombreuses reprises chez McDowell ; par exemple, s'en prenant à nouveau à la conception de la justification perceptuelle défendue par Burge, McDowell affirme que :

« [...] if a perceptual state can consist in a subject's having a feature of her environment perceptually present to her, that gives the lie to the assumption that a perceptual state cannot warrant a belief in a way that guarantees its truth. If a perceptual state makes a feature of the environment present to a perceiver's rationally self-conscious awareness, there is *no* possibility, compatibly with someone's being in that state, that things are not as the state would warrant her in believing that they are, in a belief that would simply register the presence of that feature of the environment. The warrant for belief that the state provides is indefeasible. » (McDowell 2011 : 31)¹¹⁸

Avant de nous intéresser à la différence entre théories disjonctives et théories conjonctives de l'expérience, il vaut encore la peine de jeter un œil sur les relations qu'entretiennent ces deux manières de concevoir la défaissabilité (et l'indéfaissabilité) d'une justification, la manière traditionnelle_(t) et la manière mcdowellienne_(m). A première vue, être défaissable_(m) – être compatible avec la fausseté de la croyance justifiée – semble impliquer être défaissable_(t) – être ébranlable par l'acquisition de raisons additionnelles pertinentes. En effet, si la justification de *S* pour croire que *p* est défaissable_(m), alors il est toujours possible pour *S* d'être informé, correctement ou incorrectement, qu'en réalité *p* n'est pas le cas, ou que la justification qu'il possède pour croire que *p* ne garantit pas *p*, de sorte que *S* ne soit plus justifié à croire que *p*, ou, en d'autres termes, de sorte que *S* doive suspendre sa croyance que *p*. Mais qu'en est-il du rapport entre indéfaissable_(m) – garantissant la vérité de la croyance justifiée – et indéfaissable_(t)

¹¹⁸ Voir aussi McDowell 2008 : 384, McDowell 2010 : 245, McDowell 2011 : 38.

– inébranlable par l’acquisition de raisons additionnelles pertinentes ? Ici, l’implication ne paraît pas devoir s’appliquer ; autrement dit, une justification qui exclut la fausseté de la croyance qu’elle supporte peut être sapée par l’acquisition, de la part du sujet qui croit, de telle ou telle information. Supposons par exemple avec McDowell qu’un sujet S voie que p – où voir que p, contrairement à avoir une expérience perceptuelle de p, est factif ; dans un tel cas, sa perception véridique de p constitue pour S une justification indéfaisable_(m) pour croire que p, une justification qui garantit que p. Toutefois, rien ne semble empêcher S, qui *dans les faits* voit que p, d’acquérir des raisons de douter que p ou de simplement remettre en question la véridicalité de sa perception, de sorte qu’il ne s’avère plus justifié à croire que p et qu’il soit en conséquence rationnel pour lui de suspendre sa croyance que p. Qu’une justification indéfaisable_(m) ne soit pas indéfaisable_(t) paraît d’ailleurs reconnu par McDowell lui-même, lorsqu’il maintient qu’un sujet qui possède d’excellentes raisons de se méfier de sa vue – qui en réalité fonctionne parfaitement – mais qui croit que les choses sont comme elles lui apparaissent est irresponsable dans sa croyance¹¹⁹ ; de même lorsqu’en réponse aux accusations de Wright, il prétend qu’un sujet, à qui l’on confie qu’il se trouve engagé dans une expérience scientifique sur l’illumination faussant la plupart des apparences de couleur mais qui *de fait* perçoit véridiquement la couleur d’une chose, n’a pas le droit de croire que cette chose est de cette couleur¹²⁰. Et bien que contrairement à McDowell il nie l’existence en tant que telle d’une justification perceptuelle indéfaisable_(m), Burge remarque également que :

« [...] even true beliefs based on seeings are not world-limited indefeasible. One can see something and be entitled to the associated perceptual belief, but still be subject to counter-considerations (present in the actual world) that would make it unreasonable to believe one’s eyes *if* one had the counter- considerations. » (Burge 2011 : 59)

Ce chapitre étant consacré à l’argumentation de McDowell en faveur du disjonctivisme épistémologique, laquelle argumentation caractérise la défaisabilité d’une justification comme la propriété d’être compatible avec la fausseté de la croyance et l’indéfaisabilité comme la propriété d’exclure cette fausseté, par « (in)défaisable » nous aurons toujours recours dans la suite à cette acception mcdowellienne.

Outre une distinction entre justification défaisable et indéfaisable, le raisonnement de McDowell présenté ci-dessus opère donc une distinction entre deux genres de théories de la

¹¹⁹ McDowell 1994b : 430.

¹²⁰ McDowell 2013 : 152-153. Voir aussi Pritchard 2008.

nature de l'expérience perceptuelle ; les théories disjonctives et les théories conjonctives. Les théories disjonctives, ou disjonctivismes, ont déjà été appréhendées dans les chapitres précédents. Pour rappel, le disjonctivisme soutient que, bien que potentiellement phénoménalement indiscernables, les perceptions véridiques et les hallucinations ne sont pas des états mentaux du même genre ou possédant la même nature. Il rejette par conséquent la *Common Kind Assumption* que nous avons discutée dans le deuxième chapitre dans le contexte de l'argument de l'hallucination. Selon cette assomption, quel que soit le genre d'expérience dont nous jouissons quand nous percevons véridiquement, ce même genre d'expérience peut être celui dont nous jouissons quand nous hallucinons. D'après le disjonctivisme, la description la plus fondamentale que partagent expériences véridiques et expériences trompeuses est ainsi seulement disjonctive. Mais comme nous l'avons aussi souligné, cette disjonction peut, selon les philosophes, prendre différentes formes. Pour McDowell, les expériences perceptuelles sont *soit* des états de choses objectifs se manifestant aux sujets, *soit* des situations dans lesquelles on dirait qu'un état de choses objectif se manifeste à un sujet bien que cela ne soit pas le cas. Pour Martin, les expériences sont *soit* des relations à un objet physique particulier, *soit* des situations indiscernables de relations à des objets physiques particuliers. A l'inverse, les conceptions conjonctives de l'expérience considèrent, elles, les perceptions véridiques et les hallucinations comme des états mentaux du même genre ; autrement dit, elles acceptent la *Common Kind Assumption*. Plusieurs théories particulières de la nature de la perception se révèlent conjonctives ou, selon l'appellation de McDowell, des « highest common factor conceptions of perceptual experience »¹²¹ ; les théories des sense-data, les théories adverbiales ou encore les théories intentionnelles défendent en effet toutes l'idée qu'une expérience véridique constitue un état mental du même genre qu'une expérience trompeuse. Une expérience perceptuelle – qu'elle soit véridique ou non – est traitée selon ces trois théories respectivement comme une relation à un sense-datum, comme une manière d'être conscient et comme une représentation mentale. Cependant, si rien ne différencie, *en tant qu'expérience*, une hallucination d'une perception véridique, comment le conjonctivisme peut-il encore opérer une telle discrimination ? La solution à cette question varie évidemment avec chaque théorie conjonctive singulière ; nous l'avons déjà vu, d'après l'approche intentionnelle, une expérience est véridique si le monde est tel qu'elle le représente, ou en d'autres termes, si son contenu représentationnel est correct. Quant aux hallucinations, il s'agit simplement de représentations dont le contenu ne

¹²¹ McDowell 1982a, 1994a, 2008.

représente pas le monde tel qu'il est, dont le contenu s'avère donc incorrect. Martin résume parfaitement cette explication intentionnaliste :

« On [an intentional theory of perception], perceptual states represent to the subject how her environment and body are. The content of perceptual experiences is how the world is represented to be. Perceptual experiences are then counted as illusory or veridical depending on whether the content is correct and the world is as represented. » (Martin 1994 : 464)

Au sein des théories des sense-data, la distinction entre expériences véridiques et expériences trompeuses dépend de l'acceptation ou non, au niveau métaphysique, d'objets physiques indépendants de l'esprit en plus des sense-data. Si l'on reconnaît, avec Locke, l'existence de tels objets et la possibilité de les percevoir indirectement ou médiatement – c'est-à-dire en percevant des sense-data – alors une expérience conçue comme une relation à un sense-datum est véridique si ce sense-datum est causé par l'un de ces objets du monde physique ; à l'inverse, une expérience est trompeuse si le sense-datum avec lequel elle nous met en relation n'a pas sa cause dans un tel objet physique. Cette position, attribuée entre autres à Descartes, Locke, ou encore Russell, est connue sous le nom de réalisme indirect. Si, au contraire, l'on soutient avec Berkeley et le phénoménalisme que les sense-data épuisent la réalité et que les objets physiques auxquels nous faisons référence par « table » ou « chat » ne sont par conséquent qu'une collection de sense-data, le contraste entre expériences véridiques et hallucinations paraît plus difficile à justifier. En effet, si une expérience perceptuelle s'avère une relation à un sense-datum et que le monde ne consiste qu'en un assemblage de sense-data, comment rendre compte de la possibilité pour une expérience de se tromper sur le monde ? Une réponse suggère, pour qualifier une expérience perceptuelle de véridique ou de trompeuse, de considérer non pas simplement une expérience isolée mais une série d'expériences successives ; selon cette suggestion, une expérience véridique se révèle une expérience qui s'insère de manière cohérente dans une série d'expériences. Une expérience trompeuse est en revanche un phénomène détonant au cœur d'une série cohérente d'expériences, autrement dit, une expérience qui s'accorde mal avec les expériences qui la précèdent et celles qui la suivent¹²².

Avant de revenir à l'argumentation même de McDowell, ajoutons encore une dernière remarque qui pourra s'avérer utile à la compréhension de celle-ci. Bien qu'elles décrivent la nature de la perception de manière distincte – à savoir comme une relation à un sense-datum,

¹²² Dokic 2004 : 24-25.

comme une manière d'être conscient ou comme une représentation – les théories conjonctives entraînent néanmoins toutes, en vertu précisément de leur caractère conjonctif, la proposition suivante ; une expérience perceptuelle de *p*, en tant que telle ou de par sa nature, est compatible avec non-*p*, avec la non-réalisation ou la non-existence de ce qui apparaît perceptuellement. En d'autres termes, d'après le conjonctivisme, une expérience perceptuelle, en tant qu'expérience, laisse toujours ouverte la possibilité que les choses dans le monde ne soient pas telles qu'elles apparaissent. En effet, dans la mesure où une expérience perceptuelle constitue un état mental du même genre qu'elle soit véridique ou trompeuse, une expérience perceptuelle ne peut jamais en elle-même garantir que ce qui est perçu soit effectivement le cas. La théorie intentionnelle de la perception traite par exemple les expériences perceptuelles comme des représentations ; or, une représentation en tant que telle laisse toujours ouverte la possibilité que ce qui se trouve représenté ne soit pas le cas. Cette conséquence de toute conception conjonctive de la perception se voit à nouveau clairement mise en lumière par Martin :

« It is common to assume that the mental state one is in when perceiving, the perceptual experience, is of a kind which could occur even if one has an illusion or hallucination. [...] If you could have had the same state of mind as you now do while looking at this page even though you were suffering an hallucination, then it cannot be essential to your being in such a state of mind that any object independent of you should have certain qualities or be perceived by you. » (Martin 1994 : 465)

4.1.2. Conjonctivisme, disjonctivisme et justification perceptuelle

Forts des clarifications de la section précédente, nous pouvons à présent apprécier comment les prémisses P3) et P4) de l'argument de McDowell en faveur du disjonctivisme épistémologique sont motivées. P3) maintient que les théories conjonctives ne peuvent offrir que des justifications perceptuelles défaisables (ou non-conclusives). McDowell lui-même rend plusieurs fois cette prémisse explicite. Formulant l'argument de l'illusion et ses répercussions sur la connaissance perceptuelle, il note :

« [...] the argument is that since there can be deceptive cases experientially indistinguishable from non-deceptive cases, one's experiential intake – what one embraces within the scope of one's consciousness – must be the same in both kinds of case. In a deceptive case, one's experiential intake must *ex hypothesi* fall short of the fact itself, in the sense of being consistent with there being no such fact. So that must be true, according to the argument, in a non-deceptive case too. One's capacity is a

capacity to tell by looking [how things are in the world] ; that is, on the basis of experiential intake. And even when this capacity does yield knowledge, we have to conceive the basis as a *highest common factor* of what is available to experience in the deceptive and the non-deceptive cases alike, and hence as something that is at best a defeasible ground for the knowledge. » (McDowell 1982a : 386)

Il convient ici d'ajouter un bémol à notre lecture de McDowell. Bien que nous ayons introduit la citation ci-dessus comme établissant la prémisse selon laquelle *les théories conjonctives en général* ne peuvent offrir que des justifications perceptuelles défaisables, il s'avère en réalité peut-être plus juste de limiter sa portée à la thèse selon laquelle *les théories des sense-data* – une théorie conjonctive parmi d'autres – ne peuvent offrir que des justifications perceptuelles défaisables. Car comme mentionné dans le second chapitre, l'argument de l'illusion ou de l'hallucination est traditionnellement présenté avec pour conclusion que nous ne percevons jamais directement des objets physiques indépendants de l'esprit mais seulement des sense-data ; il semble ainsi approprié d'interpréter McDowell comme faisant ici référence à une théorie de la perception proche des théories des sense-data, et de comprendre ce qui est dit être perçu dans les expériences trompeuses aussi bien que dans les expériences véridiques comme étant des sense-data¹²³. Néanmoins, un autre passage de McDowell paraît attester de sa conviction que *toutes* les théories conjonctives peuvent n'offrir que des justifications perceptuelles défaisables. Alors qu'il diagnostique la source du scepticisme eu égard à la connaissance perceptuelle, McDowell affirme :

« Consider situations in which a subject seems to see that, say, there is a red cube in front of her. The idea is that even if we focus on the best possible case, her experience could be just as it is, in all respects, even if there were no red cube in front of her. This seems to reveal that perceptual experience provides at best inconclusive warrants for claims about the environment. » (McDowell 2008 : 378)

En effet, l'idée selon laquelle une expérience perceptuelle véridique d'un cube rouge pourrait être la même, en tant qu'expérience, en l'absence d'un cube rouge semble précisément constituer la thèse caractéristique des théories conjonctives en général¹²⁴. Celles-ci, nous l'avons signalé, se démarquent du disjonctivisme en admettant que quel que soit le genre d'expérience dont nous jouissons lorsque nous percevons véridiquement, ce même genre

¹²³ Thau 2004 et Millar 2007 partagent cette interprétation.

¹²⁴ Overgaard 2011 soutient aussi que la cible de McDowell ne saurait se restreindre aux seules théories des sense-data.

d'expérience peut être celui dont nous jouissons lorsque nous hallucinons. Or, une telle idée – et par conséquent toute théorie conjonctive de la perception – implique, selon McDowell, que les expériences perceptuelles procurent au mieux des justifications non-conclusives ou défaisables pour des croyances à propos de notre environnement. Mais pourquoi cela devrait-il être le cas ? Comme il a été auparavant remarqué, d'après les théories conjonctives, une expérience perceptuelle en tant que telle est compatible avec la non-réalisation dans le monde de ce qui apparaît perceptuellement ; elle laisse toujours ouverte la possibilité d'une inadéquation entre réalité et apparences. Il s'ensuit que quand nous recourons à une telle expérience perceptuelle pour justifier la croyance correspondante, nous possédons au mieux une justification compatible avec la fausseté de la croyance qu'elle supporte, une justification qui laisse ouverte la possibilité de croire quelque chose de faux en se fiant à elle ; nous possédons donc au mieux une justification perceptuelle défaisable.

Quant à P4), la prémisse affirmant que les théories disjonctives peuvent offrir des justifications perceptuelles indéfaisables, elle est également clairement défendue par McDowell. Par exemple, à l'encontre de la compréhension du disjonctivisme proposée par Wright, McDowell insiste sur le fait que :

« The point of the disjunctive conception is that if one undergoes an experience that belongs on the « good » side of the disjunction, that warrants one in believing – indeed presents one with an opportunity to know – that things are as the experience reveals them as being. When one's perceptual faculties « engage the material world directly », as Wright puts it, the result – a case of having an environmental state of affairs directly present to one in experience – constitutes one's being justified in making the associated perceptual claim. [...] And this justification is *not* defeasible. If someone sees that P, it cannot fail to be the case that P. » (McDowell 2008 : 384)

Et contre la disqualification du disjonctivisme par Burge, McDowell en expose les réels tenants et aboutissants en avançant que :

« The disjunctive formulation states the point positively : of experiences that seem to reveal to one some aspect of how things are in one's environment, some make that aspect of reality perceptually present to one, whereas the others only seem to do that. Making something perceptually present to one goes beyond being merely veridical, the best condition Burge can attribute to exercises of perceptual capacities. Having something perceptually present to one is having an indefeasible warrant for believing that things are a certain way. » (McDowell 2010 : 246)

Que les conceptions disjonctives de la perception peuvent mettre à disposition des justifications indéfaisables suit directement des clarifications de la section précédente. En effet, le disjonctivisme maintient que perceptions véridiques et hallucinations, bien que potentiellement phénoménalement indiscernables, ne sont pas des états mentaux du même genre. Pour McDowell, comme il apparaît dans les citations ci-dessus, les expériences perceptuelles s'avèrent soit des états de choses objectifs se manifestant ou étant présents pour des sujets, soit des situations dans lesquelles on dirait qu'un état de choses objectif se manifeste à un sujet bien que cela ne soit en réalité pas le cas. Or, en tant que genre d'état mental, les perceptions véridiques – pour McDowell, les cas où un fait se manifeste à un sujet – se révèlent factives ; leur occurrence garantit que les choses sont dans le monde comme elles apparaissent dans l'expérience. Autrement dit, et comme McDowell lui-même le souligne, si un sujet voit que *p*, si *p* se manifeste à un sujet, alors nécessairement *p*¹²⁵. Par conséquent, lorsque nous recourons à une expérience véridique – genre d'état perceptuel absent des théories conjonctives – pour justifier la croyance correspondante, nous possédons une justification qui exclut la fausseté de la croyance qu'elle supporte, une justification qui garantit la vérité de la croyance ; nous possédons donc une justification perceptuelle indéfaisable.

4.1.3. Justification perceptuelle défaisable et connaissance

Les prémisses P3) et P4) ayant été identifiées chez McDowell, puis justifiées, concentrons-nous sur la prémisse cruciale de son argument en faveur du disjonctivisme épistémologique, à savoir la prémisse d'après laquelle une justification perceptuelle défaisable ne peut fournir de connaissance perceptuelle (P1)). Ce scepticisme eu égard à la connaissance perceptuelle résultant de la possession de justifications seulement défaisables, et auquel les théories conjonctives se retrouvent condamnées, est décrit ainsi par McDowell :

« The diagnosis is that this scepticism expresses an inability to make sense of the idea of direct perceptual access to objective facts about the environment. What shapes this scepticism is the thought that even in the best possible case, the most that perceptual experience can yield falls short of a subject's having an environmental state of affairs directly available to her. Consider situations in which a subject seems to see that, say, there is a red cube in front of her. The idea is that even if we

¹²⁵ C'est dans cette mesure que dans le troisième chapitre nous avons qualifié les expériences véridiques d'infaillibles.

focus on the best possible case, her experience could be just as it is, in all respects, even if there were no red cube in front of her. This seems to reveal that perceptual experience provides at best inconclusive warrants for claims about the environment. And that seems incompatible with supposing we ever, strictly speaking, *know* anything about our objective surroundings. » (McDowell 2008 : 378)

La fin de cet extrait indique bien que, d'après McDowell, des justifications perceptuelles défaisables – celles que doit reconnaître le conjonctivisme – sont incompatibles avec une connaissance perceptuelle de notre environnement. Cette thèse se voit d'ailleurs répétée maintes fois par McDowell, qu'il avance entre autres que c'est un fantasme de croire, comme beaucoup de philosophes, qu'une connaissance perceptuelle est possible même si l'expérience ne peut pas procurer de justifications indéfaisables¹²⁶, ou qu'il réponde à Brandom que sa position dans « Knowledge and the Internal » affirme précisément qu'une justification adéquate pour faire d'un état un état de connaissance doit être incompatible avec la fausseté de la croyance qu'elle soutient¹²⁷.

Le scepticisme auquel McDowell se confronte ici et qu'il pense pouvoir surmonter grâce à l'adoption du disjonctivisme repose en conséquence sur l'incapacité des expériences perceptuelles à offrir des justifications indéfaisables. A la suite de Martin, nous pouvons qualifier de « humien » ce scepticisme, qui dépend en dernière instance de la manière dont la nature des expériences perceptuelles est conçue¹²⁸. Toutefois, comme annoncé au début du chapitre, il existe nombre de désaccords quant à l'interprétation de l'argumentation de McDowell et du scepticisme auquel il s'attaque. Selon Wright, McDowell confère à tort à la conception disjonctive de la perception le pouvoir de contrer un argument sceptique eu égard à la connaissance de *l'existence du monde matériel*, argument basé, lui, sur la possible indiscernabilité phénoménale entre expériences véridiques et hallucinations¹²⁹. En revanche selon Pritchard, McDowell a raison de conférer ce même pouvoir au disjonctivisme¹³⁰. Cette seconde sorte de scepticisme, non pas humien mais cartésien, remet en question notre capacité à savoir que le monde matériel existe et que nous ne sommes pas seulement en train de l'halluciner. Il est fort probable que l'ambiguïté entourant le pouvoir anti-sceptique que McDowell attribue aux théories disjonctives provienne de McDowell lui-même. En effet, dans sa façon de s'exprimer, celui-ci laisse parfois planer le doute sur ses véritables

¹²⁶ McDowell 2010 : 253. Pryor est par exemple l'un de ces philosophes ; voir Pryor 2000.

¹²⁷ McDowell 2002b : 98.

¹²⁸ Martin 2006.

¹²⁹ Wright 2002, 2008.

¹³⁰ Pritchard 2008.

ambitions ; il prétend par exemple qu'une fois le disjonctivisme accepté, nous pouvons inverser l'ordre dans lequel le sceptique nous demande de procéder et dire que notre connaissance que le monde existe est soutenue par le fait que nous connaissons beaucoup de choses à propos de notre environnement¹³¹. Néanmoins, il devrait être clair que l'argumentation de McDowell en faveur du disjonctivisme épistémologique reconstruite et discutée dans ce chapitre vise un scepticisme quant à la connaissance perceptuelle du monde qui dépend de justifications perceptuelles défaisables, à savoir un scepticisme humien¹³². Outre la citation ci-dessus maintenant que le scepticisme ou l'impossibilité de connaître quelque chose du monde résultent du fait que l'expérience perceptuelle procure au mieux des justifications défaisables, deux considérations appuient cette lecture du raisonnement de McDowell. La première considération relève d'autres évidences textuelles ; McDowell affirme lui-même que le scepticisme auquel échappe le disjonctivisme dépend de la thèse que la justification fournie par une expérience perceptuelle ne peut jamais consister en la révélation de comment sont les choses et qu'il suffit au disjonctivisme de contredire cette thèse pour rendre compte de la connaissance perceptuelle. Il insiste également sur le fait que, pour répondre au sceptique, il n'y a pas besoin de prouver qu'il existe un monde matériel ou que nous ne sommes pas trompés par le Malin Génie de Descartes¹³³. La seconde considération en faveur de notre lecture de McDowell comme traitant ici d'un scepticisme humien et non pas cartésien provient de la portée différente de ces deux genres de scepticisme ; alors que le scepticisme humien eu égard à la connaissance perceptuelle soutient qu'une connaissance du monde ou de notre environnement n'est pas possible, le scepticisme cartésien eu égard à la connaissance perceptuelle met en doute la possibilité d'une connaissance de *l'existence même du monde*. Or, le scepticisme que McDowell expose et combat grâce à une théorie disjonctive concerne précisément la possibilité d'une connaissance perceptuelle de notre environnement, par exemple, du fait banal qu'il pleut¹³⁴.

Nous l'avons noté, McDowell défend donc qu'une justification perceptuelle défaisable ne peut fournir de connaissance perceptuelle ; en d'autres termes, que ne reconnaître que des justifications défaisables conduit au scepticisme. Il s'oppose en cela au faillibilisme, le faillibilisme étant la position selon laquelle nous pouvons acquérir une connaissance sur la base de justifications défaisables, sur la base de justifications compatibles avec la fausseté de

¹³¹ McDowell 2008 : 379.

¹³² Voir également Overgaard 2011 et Langsam 2014.

¹³³ McDowell 2008 : 379, 385.

¹³⁴ McDowell 1982a : 388-389.

la croyance¹³⁵. A ce titre, la citation de Pryor ci-dessous contient une illustration parfaite de ce que McDowell dénonce comme constituant un fantasme à propos de la possibilité d'une connaissance perceptuelle :

« Our next character is the fallibilist. A fallibilist is someone who believes that we can have knowledge on the basis of a defeasible justification, justification that does not *guarantee* that our beliefs are correct. We can at best have defeasible justification for believing what our senses tell us ; so anyone who thinks we have perceptual knowledge about our environment has to embrace fallibilism. I assume that most of us *are* fallibilists. Most of us think we *do* have some perceptual knowledge. » (Pryor 2000 : 518)

Eu égard à la connaissance proprement perceptuelle, la position faillibiliste maintient typiquement qu'un sujet sait (ou peut savoir) que p lorsqu'il croit que p sur la base d'une justification perceptuelle (défaisable) et que p est le cas. Ou pour citer McDowell, qui considère la conception faillibiliste comme une conception hybride ou composite de la connaissance, pour le faillibiliste :

« Knowledge is a status one possesses by virtue of an appropriate standing in the space of reasons when – this is an extra condition, not ensured by one's standing in the space of reasons – the world does one the favour of being so arranged that what one takes to be so is so. It calls for comment that the external addition I am envisaging is the familiar truth requirement for knowledge, that what one takes to be so is indeed so. » (McDowell 1995 : 400)

D'après l'explication de McDowell, la connaissance que p dont le faillibiliste prône la possibilité est un état que possède un sujet justifié à croire que p, quand p est le cas. Le point fondamental dans cette conception hybride de la connaissance – conception dont McDowell reconnaît par ailleurs l'essor et qui s'apparente à la conception traditionnelle de la connaissance comme croyance vraie et justifiée – s'avère que le fait que le monde soit tel qu'il apparaît perceptuellement (ou tel que jugé sur la base de l'expérience perceptuelle) n'est pas garanti par l'expérience qui procure une justification. En effet, les justifications au sein de la conception hybride se révèlent seulement défaisables, laissant par conséquent toujours ouverte la possibilité que les croyances qu'elles supportent soient fausses. La vérité d'une croyance n'étant dans cette théorie hybride pas assurée par le caractère justifié de la croyance,

¹³⁵ Feldman 1981, Cohen 1988, Pryor 2000, Rödl 2007, BonJour 2010, Leite 2010.

il s'ensuit qu'elle doit s'ajouter comme une condition supplémentaire nécessaire à la connaissance.

A ce stade du raisonnement, la difficulté réside dans l'apparente absence d'argument de la part de McDowell contre le faillibilisme ou en faveur de la prémisse P1) – la prémisse établissant qu'une justification perceptuelle défective ne peut fournir de connaissance perceptuelle. En effet, McDowell procède plutôt en accumulant des questions rhétoriques censées suggérer l'absurdité du faillibilisme. Décrivant la conception hybride de la connaissance perceptuelle endossée par le faillibiliste, il demande ainsi :

« Consider a situation in which someone supposedly has such knowledge, as compared with a situation in which someone experiences the same independently ascertainable circumstance but, since the state of affairs for which it is a 'criterion' does not obtain (the defeasible support is defeated), he lacks the knowledge in question : can the blankly external obtaining of the fact, in the first case, make it intelligible that the subject knows, though he is supposedly indistinguishable, in the reach of his experience, from the subject who does not know ? » (McDowell 1982b : 213)¹³⁶

Alors que les défenseurs du faillibilisme répondent affirmativement à cette interrogation, McDowell souhaite y répondre par la négative ; selon lui, les deux sujets de cet exemple doivent l'un et l'autre être considérés comme ignorants. McDowell nie en effet, contrairement à la théorie faillibiliste de la connaissance, que la simple réalisation de *p* puisse discriminer entre un sujet justifié à croire que *p* qui sait que *p* et un sujet justifié à croire que *p* qui ne sait pas que *p*. Autrement dit, McDowell nous invite ici à partager l'intuition que la simple réalisation de *p* ne suffit pas à qualifier de connaissance la croyance que *p* si ce qui justifie cette dernière est compatible avec non-*p* – l'intuition, comme le note Burge, que le faillibilisme offre un compte rendu insatisfaisant de la connaissance¹³⁷. La réalisation dans le monde de l'état de choses supposément connu est d'ailleurs dite « complètement externe » à l'expérience ou à la justification, précisément dans la mesure où l'expérience perceptuelle qui fournit une justification s'avère toujours compatible avec la non-réalisation de cet état de choses. La critique qu'adresse donc McDowell à toute conception hybride de la connaissance est la suivante ; la réalisation de *p* dans le monde ne peut conférer à un sujet justifié la

¹³⁶ Voir aussi pour ce genre de questions McDowell 1982a : 373-374, McDowell 1994b : 442, McDowell 1995 : 403, McDowell 2013 : 148. Empruntée à Wittgenstein, la notion de « criterion » a reçu diverses interprétations, telles que ce qui répond à la question « Comment sais-tu que cela est le cas ? », ou ce qui justifie notre usage de tel ou tel mot. Dans la citation ci-dessus, McDowell semble l'utiliser comme équivalent de justification ou évidence défective.

¹³⁷ Burge 2011 : 63.

connaissance que p puisque cette réalisation est complètement externe à la seule chose qui soit épistémologiquement significative pour le sujet, à savoir sa justification¹³⁸. Mais cette critique ajoute-t-elle quelque chose de substantiel à la thèse qu'une justification perceptuelle défaisable ne peut fournir de connaissance perceptuelle, ou ne fait-elle seulement que répéter cette thèse ? En d'autres termes, pourquoi McDowell refuse-t-il que la réalisation dans le monde de l'état de choses supposément connu puisse constituer l'élément crucial dans une conception de la connaissance en discriminant entre un sujet connaissant et un sujet ignorant ? McDowell semble motiver son refus par cette explication :

« One way to appreciate what I am driving at here is to consider the familiar point that true belief need not amount to knowledge. Why not ? A good simple answer is that mere truth in a belief leaves it open that the believer has hold of the truth by accident, and knowledge excludes that. Now in the hybrid conception of knowledge, it is admittedly not a complete accident, relative to someone's standing in the space of reasons, if things are as she takes them to be ; the position of her belief in the space of reasons makes it likely to be true. But the reason why the extra stipulation that the belief *is* true – what is distinctive of the hybrid approach – is needed is that likelihood of truth is the best that the space of reasons yields [...]. The extra that we need for knowledge – the fact that the case in question is not one of those in which a largely reliable habit or policy of belief-formation leads the subject astray – is, relative to the knower's moves in the space of reasons, a stroke of good fortune, a favour the world does her. So if we try to picture epistemic status as constituted in the way the hybrid conception has it, we are vulnerable to a version of the familiar point that distinguishes knowledge from mere true belief. » (McDowell 1995 : 403-404)

En résumé, McDowell paraît argumenter ainsi contre le faillibilisme ; « dans la conception faillibiliste de la connaissance, puisque le fait que le monde soit tel que jugé sur la base de la justification est seulement rendu probable mais pas garanti par cette justification, que le monde soit tel que jugé sur la base de la justification s'avère toujours un coup de chance relativement à la justification que possède le sujet. Or, comme la distinction entre connaissance et simple croyance vraie le suggère, la connaissance exclut que le sujet croie le vrai par chance. Par conséquent, tout comme une croyance vraie ne constitue pas une connaissance, une croyance vraie et justifiée ne constitue pas une connaissance ». L'objection de McDowell maintient donc que la conception hybride de la connaissance doit se soumettre au même genre d'observation familière que celle qui distingue la connaissance de la croyance vraie. En effet, McDowell tire une analogie entre une simple croyance vraie et une croyance

¹³⁸ McDowell 1995 : 403.

vraie justifiée de manière défaisable ; aucune des deux, soutient-il, ne peut se révéler une connaissance dans la mesure où chacune d'entre elles permet que le vrai ait été atteint par chance ou par hasard. Que le caractère fortuit d'une croyance vraie justifiée défaisablement s'avère ce qui génère le scepticisme que McDowell prétend surmonter grâce au disjonctivisme se voit du reste confirmé par ce dernier, lorsqu'il affirme que :

« It is accidental, in relation to the subject's entitlement conceived on [the fallibilist] lines, that the case we are considering is not one of the cases in which the supposedly open possibility of falsehood is actual. How does this add up to a picture of knowing that things are thus and so, as opposed to having good but not conclusive reason to suppose that things are thus and so, in a situation in which, *as it happens*, things *are* thus and so ? « As it happens » seems appropriate given the avowed defeasibility of the entitlement, and this seems to undermine any possibility that it is intelligibly knowledge that we are picturing. » (McDowell 2002b : 103)

Avant de détailler et enfin d'évaluer ce raisonnement de McDowell en faveur de l'incompatibilité entre justifications perceptuelles défaisables et connaissance perceptuelle – c'est-à-dire en faveur de P1) – examinons encore comment celui-ci motive la prémisse d'après laquelle une justification perceptuelle indéfaisable peut fournir une connaissance perceptuelle (P2)), et finalement comment la thèse du disjonctivisme épistémologique découle des quatre prémisses de son argument.

4.1.4. Justification perceptuelle indéfaisable et connaissance

Que McDowell défende la prémisse établissant qu'une justification perceptuelle indéfaisable peut fournir une connaissance perceptuelle se trouve attesté de manière indirecte dans les citations ci-dessous :

« Experiences of the first kind [objective states of affairs making themselves manifest to subjects] have an epistemic significance that experiences of the second kind [situations in which it is as if an objective state of affairs is making itself manifest to a subject, although that is not how things are] do not have. They afford opportunities for knowledge of objective states of affairs. » (McDowell 2008 : 381)

« The point of the disjunctive conception is that if one undergoes an experience that belongs on the « good » side of the disjunction, that warrants one in believing – indeed presents one with an

opportunity to know – that things are as the experience reveals them as being. » (McDowell 2008 : 383)

Ces citations confirment la prémisse qu'une justification perceptuelle indéfaisable peut fournir une connaissance de manière indirecte seulement puisque McDowell n'y fait pas explicitement mention de justification indéfaisable. Toutefois, nous avons constaté précédemment que les théories disjonctives de la perception, contrairement aux théories conjonctives, peuvent offrir des justifications perceptuelles indéfaisables ; plus précisément, que les expériences véridiques y procurent ce genre de justification. Or, c'est à ces expériences véridiques que fait référence McDowell ci-dessus en parlant d'expériences où des états de choses objectifs se manifestent aux sujets ou d'expériences appartenant au « bon élément » de la disjonction. Par conséquent, en maintenant que les expériences véridiques du disjonctiviste, à l'inverse de ses expériences trompeuses, fournissent l'opportunité de savoir que les choses sont telles ou telles, McDowell maintient implicitement que des justifications perceptuelles indéfaisables peuvent fournir une connaissance perceptuelle. Mais pourquoi cela est-il le cas ? Autrement dit, d'après McDowell, qu'est-ce qui distingue une justification indéfaisable d'une justification défaisable eu égard à la possibilité d'une connaissance ?

Avant d'étudier cette question – à laquelle McDowell ne répond d'ailleurs pas distinctement, il convient de souligner un point essentiel de la théorie de la justification endossée par celui-ci. Ce point, que nous avons déjà brièvement traité dans le troisième chapitre, concerne la force justificatrice des expériences trompeuses. Ces dernières ne peuvent certes ni procurer de justifications indéfaisables ni, comme le relève McDowell, fournir l'opportunité de connaître quelque chose du monde ; mais justifient-elles néanmoins de manière défaisable certaines de nos croyances ? Pour McDowell, le disjonctivisme se différencie du conjonctivisme sur le plan épistémologique dans la mesure où, en refusant d'inférer de la possible indiscernabilité phénoménale entre expériences véridiques et trompeuses que ces expériences forment des états mentaux du même genre, il refuse d'admettre qu'expériences véridiques et trompeuses ont la même valeur épistémique¹³⁹. Les expériences véridiques, nous l'avons vu, justifient indéfaisablement ; quant aux expériences trompeuses, McDowell semble bien ne leur attribuer aucun rôle justificateur. Lorsque nous sommes trompés par nos sens, McDowell prétend que nous ne possédons pas de justification pour former la croyance correspondante mais qu'il nous *apparaît* seulement que nous

¹³⁹ McDowell 2008 : 381.

possédons une telle justification. Les hallucinations ne s'avèrent en d'autres termes que des justifications apparentes pour McDowell. Celui-ci soutient en effet que le fait que le monde soit tel qu'il apparaît perceptuellement contribue au fait que nous soyons justifiés, ou encore que la justification perceptuelle implique que le monde soit tel qu'il apparaît¹⁴⁰ ; il s'ensuit qu'il n'existe aux yeux de McDowell de justification perceptuelle qu'indéfaisable. Ce point fondamental de la théorie de McDowell se laisse finalement apprécier lorsque celui-ci répond à Brandom que :

« It might be rational (doxastically blameless) for that subject – who only seems to see a candle in front of her – to claim that there is a candle in front of her. But this is not the notion of entitlement or justification that should figure in a gloss on the Sellarsian thought that knowledge is a standing in the space of reasons. The right notion for Sellars's point is precisely a notion for which entitlement and truth do not come apart. » (McDowell 2002b : 99)

Ainsi, en écho au chapitre précédent, nous pouvons conclure ici que chez McDowell seules les expériences véridiques justifient perceptuellement.

Revenons à présent à la question posée plus haut ; selon McDowell, pourquoi une justification perceptuelle indéfaisable peut-elle, contrairement à une justification défaisable, fournir une connaissance perceptuelle ? Dans la conception faillibiliste de la connaissance perceptuelle, un sujet sait que *p* lorsqu'il croit que *p* sur la base d'une justification perceptuelle *et que p est le cas*. En revanche, dans la conception mcdowellienne de la connaissance, cette condition de vérité nécessaire à toute connaissance ne s'ajoute pas à la justification comme une condition supplémentaire. En effet, comme nous venons de le relever, toute justification perceptuelle s'avère indéfaisable pour McDowell ; une justification perceptuelle pour croire que *p* assure par conséquent toujours que *p* est le cas. McDowell semble donc endosser la conception suivante de la connaissance perceptuelle : un sujet sait (ou peut savoir) que *p* lorsqu'il croit que *p* sur la base d'une justification perceptuelle – *i.e.* sur la base d'une perception véridique de *p*¹⁴¹. Au sein de cette théorie, la simple réalisation de *p* dans le monde peut discriminer entre un sujet qui sait que *p* et un sujet qui ne sait pas que *p* dans la mesure où cette réalisation n'est pas complètement externe (« blankly external ») à

¹⁴⁰ McDowell 1995 : 405-406.

¹⁴¹ Rödl paraît défendre une conception similaire de la connaissance perceptuelle. Il affirme : « We said receptive knowledge is justified belief ; we can also say that it is justified true belief, for what is known is true. But the truth-condition is redundant, as the justification required for knowledge secures truth. » (Rödl 2007 : 146)

l'expérience perceptuelle qui procure une justification ; au contraire, la réalisation de p est garantie par cette même expérience. McDowell opère cette réflexion dans « Criteria, Defeasibility, and Knowledge », pointant au passage la faiblesse des conceptions conjonctives de l'expérience au moment de rendre compte d'une connaissance perceptuelle :

« Suppose someone is presented with an appearance that it is raining. It seems unproblematic that if his experience is in a suitable way the upshot of the fact that it is raining, then the fact itself can make it the case that he knows that it is raining. [...] Such experiences can present us with the appearance that it is raining only because when we have them as the upshot (in a suitable way) of the fact that it is raining, the fact itself is their object ; so that its obtaining is not, after all, blankly external. If that is right, the « highest common factor » conception of experience is not entitled to the idea that makes the case unproblematic. » (McDowell 1982a : 388-389)

Or, du fait que la réalisation dans le monde de l'état de choses supposément connu ne soit pas complètement externe à la justification, la conception de la connaissance que défend McDowell échappe à l'objection de la chance à laquelle il confronte la théorie faillibiliste ; dans la conception mcdowellienne de la connaissance, le fait que le monde soit tel que jugé sur la base de la justification est garanti par cette même justification. Que le monde soit tel que jugé sur la base de la justification ne se révèle donc pas un coup de chance relativement à la justification que possède le sujet. Ainsi, il paraît approprié de conclure que selon McDowell, une justification perceptuelle indéfaisable – contrairement à une justification seulement défaisable – peut fournir une connaissance perceptuelle précisément parce qu'une croyance vraie justifiée de manière indéfaisable ne permet pas que le vrai ait été atteint par chance ou par hasard. En d'autres termes, l'analogie dressée par McDowell entre une simple croyance vraie et une croyance vraie justifiée de façon défaisable afin de démontrer que la dernière ne constitue pas une connaissance ne saurait s'étendre à une croyance vraie justifiée de façon indéfaisable.

4.1.5. Le disjonctivisme épistémologique

Jusqu'ici nous avons tenté de reconstruire, textes à l'appui, les prémisses de l'argument de McDowell ainsi que leurs motivations. De ces quatre prémisses semblent logiquement découler les conclusions C1) et C2), respectivement que les théories conjonctives ne peuvent rendre compte de la connaissance perceptuelle et que les théories disjonctives peuvent rendre

compte de la connaissance perceptuelle. Autrement dit, des prémisses P1) à P4) suit la thèse du disjonctivisme épistémologique d'après laquelle seule une théorie disjonctive de la perception peut rendre compte de la possibilité d'une connaissance perceptuelle – d'après laquelle sans une conception disjonctive de l'expérience perceptuelle, nous nous retrouvons condamnés au scepticisme eu égard à la connaissance perceptuelle du monde extérieur. Le raisonnement de McDowell en faveur de cette position peut ainsi se condenser de la sorte : « Seule une justification perceptuelle indéfaisable peut fournir une connaissance perceptuelle. Seules les théories disjonctives peuvent offrir des justifications perceptuelles indéfaisables. Par conséquent, seules les théories disjonctives peuvent rendre compte de la connaissance perceptuelle ».

La possibilité d'une connaissance perceptuelle et le scepticisme lui correspondant qui occupent les réflexions de McDowell reposent donc, comme mentionné précédemment, sur le caractère défaisable ou indéfaisable des justifications perceptuelles à disposition. Mais comme il a également été rapidement suggéré en passant, la possibilité de cette connaissance et ce scepticisme dépendent en réalité en dernière instance de la manière dont la nature métaphysique des expériences perceptuelles est décrite. En effet, alors qu'il paraît indéniable qu'une expérience véridique mais pas une expérience trompeuse puisse procurer une connaissance, McDowell répète qu'il faut une différence d'états mentaux pour expliquer ce fait¹⁴² ; une expérience perceptuelle véridique ne peut procurer de connaissance qu'à condition qu'elle ne se révèle pas un état mental du même genre qu'une expérience perceptuelle trompeuse. A nouveau, et assez naturellement puisqu'il s'agit du même problème traité non pas sous l'angle du caractère (défaisable *versus* indéfaisable) de la justification mais sous l'angle de la nature de l'expérience, il s'ensuit que seul le disjonctivisme possède les ressources, selon McDowell, pour ménager la possibilité d'une connaissance du monde par nos sens.

4.2. Doutes à propos de l'argumentation de McDowell

Dans ce qui vient, nous allons discuter plus en détails l'objection fondée sur l'idée de chance utilisée par McDowell pour soutenir P1), à savoir la prémisse qu'une justification

¹⁴² Conee 2007. Cette condition semble reprise par Dokic et son exigence d'accessibilité d'après laquelle « la différence entre une situation où le sujet sait que p et une situation dans laquelle il forme le jugement que p sans que celui-ci constitue une connaissance doit pouvoir se ramener à la nature et aux propriétés intrinsèques de quelque état mental (ou de quelque ensemble d'états mentaux) attribués au sujet. » (Dokic 1997 : 101)

perceptuelle défaisable ne peut fournir de connaissance perceptuelle. Plus précisément, nous aimerions suggérer que cette objection n'est pas convaincante et que par conséquent McDowell n'a pas réussi à établir que les théories conjonctives ne peuvent rendre compte de la connaissance perceptuelle. Selon l'interprétation proposée ci-dessus, l'objection que McDowell adresse au faillibilisme – la position selon laquelle nous pouvons acquérir une connaissance sur la base de justifications défaisables – s'articule ainsi : « dans la conception faillibiliste de la connaissance, puisque le fait que le monde soit tel que jugé sur la base de la justification est seulement rendu probable mais pas garanti par cette justification, que le monde soit tel que jugé sur la base de la justification s'avère toujours un coup de chance relativement à la justification que possède le sujet. Or, comme la distinction entre connaissance et simple croyance vraie le suggère, la connaissance exclut que le sujet croie le vrai par chance. Par conséquent, tout comme une croyance vraie ne constitue pas une connaissance, une croyance vraie et justifiée ne constitue pas une connaissance ». La conviction que ce raisonnement n'est pas pertinent semble partagée, entre autres, par Leite et par Burge. Ce dernier prétend en effet que soutenir que si la vérité d'une croyance n'est pas impliquée par la justification, alors cette vérité est fortuite ou chanceuse constitue un abus de langage typiquement philosophique ; il ajoute que l'argument de McDowell dépouillé de cette rhétorique présume la question résolue¹⁴³. D'après Burge, pour qui les propos de McDowell ne sont que fanfaronnades :

« Yes, perceptual warrants do not necessitate the truth of warranted perceptual beliefs. Warranted, true beliefs are not thereby true by luck relative to the warrant. » (Burge 2011 : 63)

Toutefois, le problème avec le diagnostic plutôt sévère de Burge est qu'il n'explique pas vraiment en quoi réside l'abus de langage de McDowell, ni pourquoi son argument dépouillé de cet abus présume la question résolue contre le faillibilisme. Nous voulons défendre que la raison pour laquelle l'argument de McDowell échoue s'avère que l'argument confond deux sortes différentes de chance dont en réalité une seule est incompatible avec la connaissance. Ainsi, une fois ces deux sortes de chance distinguées, l'analogie que tire McDowell entre une simple croyance vraie et une croyance vraie justifiée de manière défaisable se trouve inappropriée et la conclusion de son argumentation, selon laquelle une croyance vraie et justifiée défaisablement ne constitue pas une connaissance, illégitime. Ces deux genres différents de chance grâce auxquels nos croyances peuvent se révéler vraies et que McDowell

¹⁴³ Burge 2011 : 63.

paraît donc assimiler sont, premièrement, un hasard, deuxièmement, des facteurs que la raison ne peut maîtriser.

4.2.1. *La chance comme un hasard*

Dans la mesure où McDowell recourt à la distinction entre connaissance et simple croyance vraie pour soutenir qu'une croyance vraie et justifiée de manière défaisable ne peut se révéler une connaissance, commençons par examiner la portée et le sens de cette distinction. D'après McDowell, ce que suggère la distinction familière entre connaissance et simple croyance vraie, c'est que la connaissance exclut que le sujet croie ou atteigne le vrai par chance ; en effet, on argumente communément qu'une simple croyance vraie ne suffit pas à constituer une connaissance puisqu'une simple croyance vraie laisse ouverte la possibilité que le vrai ait été cru par chance. Ce raisonnement se manifeste généralement dans le contexte d'un compte rendu de ce en quoi consiste la connaissance (propositionnelle). Une tentative d'expliquer ce qu'est la connaissance remonte au moins à Platon et à son *Théétète*, dialogue dans lequel Socrate interroge expressément Théétète sur ce qui doit être qualifié de connaissance. Au sein de l'épistémologie contemporaine, l'on procède ordinairement à cette explication en proposant un ensemble de conditions à la fois nécessaires et suffisantes à la connaissance. Or, si pour qu'un sujet S sache que p, l'on reconnaît qu'il est nécessaire que p soit le cas et que S croie que p – en d'autres termes que S possède une croyance vraie que p, l'on admet également que croire le vrai ne suffit pas à connaître, précisément à cause de la possibilité laissée ouverte que le vrai ait été atteint par chance. D'où l'ajout d'une troisième condition nécessaire à la connaissance supposée empêcher des croyances vraies chanceuses de compter comme des instances de connaissance ; la croyance vraie que p de S doit en outre être *justifiée* – cette troisième condition est « supposée » seulement empêcher des croyances vraies chanceuses de compter comme des instances de connaissance puisque Gettier a fameusement démontré qu'en réalité même une croyance justifiée peut se révéler vraie par chance¹⁴⁴. Les citations suivantes, par exemple, illustrent cette distinction usuelle entre connaissance et croyance vraie à laquelle McDowell fait donc référence dans son objection au faillibilisme :

« But true belief is not sufficient for knowledge, at least not in the strict sense of 'know'. If it is just accidental that you are right about p, then you do not know that p, even if you are correct in believing

¹⁴⁴ Gettier 1963.

it. [...] One traditional proposal for strengthening the requirements is to add a justification requirement. A true belief is not knowledge unless it is a justified belief. » (Goldman 1986 : 42)

« What is the rationale for claiming that justification is necessary for knowledge ? Many epistemologist would say that an unjustified true belief is no more than a *lucky guess*, and that a lucky guess falls short of being knowledge. » (Steup 1998 : 4)

« A venerable tradition, dating back to Plato, has taken epistemic luck *simpliciter* to be incompatible with knowledge. Epistemologists have long held that knowledge requires more than mere true belief, because a person can fortuitously arrive at a true belief by guessing, and lucky guesses fall short of knowledge. » (Engel 2010 : 336)

Néanmoins ces extraits, tout comme la manière dont a été introduite ci-dessus la distinction entre connaissance et simple croyance vraie, appellent au moins trois questions décisives : Premièrement, comment comprendre la chance impliquée dans la différenciation entre connaissance et croyance vraie ? Deuxièmement, qu'est-ce que cela signifie de croire le vrai par chance ? Troisièmement, pourquoi une simple croyance vraie obtenue par chance ne peut-elle pas s'avérer une connaissance ?

La première question se pose puisqu'il existe, dans la littérature consacrée à la chance dite « épistémique », plusieurs manières concurrentes de caractériser la chance pouvant affecter une croyance vraie en lui défendant de constituer une connaissance ; en effet, certains philosophes rapprochent la chance d'un hasard¹⁴⁵, d'autres d'une absence de contrôle¹⁴⁶, d'autres encore proposent une analyse modale d'une croyance vraie chanceuse¹⁴⁷. La réponse apportée à cette première interrogation a en outre son importance dans la mesure où elle conditionne évidemment les réponses aux deux autres questions ainsi que la façon de concevoir la justification épistémique. Même si pour l'instant nous ne possédons donc qu'une idée intuitive de ce qu'est la chance, la seconde interrogation, elle, se pose puisque, bien qu'il semble y avoir un consensus sur le fait que la connaissance exclut que le sujet croie le vrai par chance, toute chance convoquée dans l'acquisition d'une croyance vraie ne paraît pas incompatible avec la connaissance correspondante. En particulier, Unger énumère trois cas où un sujet S est *dans un certain sens* chanceux dans la formation de sa croyance vraie, mais où

¹⁴⁵ Voir Unger 1968, Morillo 1984, Harper 1996.

¹⁴⁶ Voir Coffman 2007, Riggs 2007.

¹⁴⁷ Voir Heller 1999, Pritchard 2005.

nous ne répugnerions pas à lui accorder une connaissance¹⁴⁸. Si, par exemple, c'est p qui est chanceux – à savoir le contenu de la croyance de S – alors cette chance-là n'empêche pas S de savoir que p ; en effet, si par chance, S, un citoyen quelconque, se retrouve nez-à-nez dans la rue avec Obama et qu'il croit sur la base de son expérience perceptuelle qu'Obama est en face de lui, S peut certainement savoir qu'Obama se tient en face de lui. De même, si c'est la manière dont un sujet S obtient une raison de croire que p qui s'avère chanceuse, cette chance-là n'est pas non plus fatale à la connaissance correspondante ; un employé qui entend par hasard, en passant devant le bureau de son patron, qu'il va être viré est également en mesure de savoir qu'il va être viré. Enfin, nous dit Unger, si c'est le fait même que le sujet S soit en vie qui est chanceux, cette chance-là se révèle aussi bénigne eu égard à la connaissance. Par exemple, le fait que S ait survécu par chance à un terrible accident d'avion ne saurait priver S de toute connaissance. Ainsi, d'après le compte rendu de Unger, la connaissance s'accommode de certains types de croyances vraies chanceuses ; mais alors, qu'est-ce que cela signifie exactement de croire le vrai par chance dans un sens qui ne soit pas compatible avec le fait de connaître ? Quant à la troisième question énumérée ci-dessus – pourquoi une simple croyance vraie obtenue par chance ne peut-elle pas s'avérer une connaissance ? – son intérêt est double. D'une part, en mettant le doigt sur la motivation derrière la thèse apparemment unanimement partagée en épistémologie selon laquelle la connaissance exclut la chance (ou du moins un genre spécifique de chance), cette question nous aidera à mieux cerner la nature même de la connaissance. D'ailleurs à propos de cette dernière thèse, Pritchard déplore que :

« As befitting its status as a *universal* intuition – what these days we philosophers tendentiously call a 'platitude' – one finds this thesis both everywhere and nowhere at the same time. That is, whilst this line of thinking is clearly being presupposed in much of contemporary epistemological thought, the thesis itself is rarely drawn up to the surface of discussion, and even then it is left to stand as it is : a pure platitudinous intuition that is in need of no further explication. » (Pritchard 2005 : 4)¹⁴⁹

D'autre part, et à un niveau plus local cette fois, la question de savoir pourquoi une simple croyance vraie obtenue par chance ne peut pas constituer une connaissance va nous permettre d'évaluer l'analogie que tire McDowell entre une simple croyance vraie et une croyance vraie justifiée de manière défaisable ; en effet, si comme le pense McDowell, toutes deux laissent

¹⁴⁸ Unger 1968 : 159-160. Voir également Engel 1992 et Pritchard 2005 pour une discussion de ces cas.

¹⁴⁹ On trouve la même observation chez Riggs 2002, 2007 et Zagzebski 1999.

ouverte la possibilité que le vrai ait été cru par chance, toutes deux devraient souffrir du même défaut eu égard à ce qu'exige la connaissance.

Comment donc comprendre la chance impliquée dans la distinction entre connaissance et croyance vraie ? Comme mentionné précédemment, plusieurs descriptions de ce phénomène sont possibles. Néanmoins, nous voudrions suggérer que, dans son objection au faillibilisme, McDowell semble concevoir la chance comme un hasard, et par conséquent utiliser cette caractérisation particulière de la chance dans la suite de notre exposé. En supposant pour le moment que McDowell associe bien la chance à un hasard lorsqu'il fait référence à la distinction entre connaissance et croyance vraie, répondons à la seconde question posée ci-dessus, la question de savoir ce que cela signifie de croire le vrai par chance dans un sens que la connaissance ne tolère pas et qui se différencie ainsi des trois cas inoffensifs de chance identifiés par Unger. Croire le vrai par chance, par hasard, c'est former une croyance vraie d'une manière telle qu'il est peu probable que la croyance se révèle vraie. Autrement dit, une croyance que *p* d'un sujet *S* est vraie par chance si, étant donné comment *S* forme sa croyance, c'est un hasard – c'est peu probable – que sa croyance soit vraie. Ce qui s'avère chanceux ou dû au hasard ici, ce n'est ni que *p* soit le cas, ni la façon dont *S* a acquis une raison de croire que *p*, ni le fait que *S* soit en vie ; ce qui est chanceux est précisément que la croyance que *p* de *S* soit vraie eu égard à la manière dont cette croyance a été obtenue. Selon cette compréhension de ce qu'est la chance, le constat que rapporte McDowell selon lequel une croyance vraie ne constitue pas une connaissance parce que la seule vérité dans une croyance laisse ouverte la possibilité que le sujet ait cru le vrai par chance peut être lu comme suit ; une croyance vraie ne constitue pas une connaissance parce que la seule vérité dans une croyance laisse ouverte la possibilité que la manière dont est formée la croyance rende la vérité de celle-ci peu probable. Pritchard paraît partager cette analyse dans son exposé des raisons qui ont poussé les épistémologues à distinguer la connaissance d'une simple croyance vraie. En effet, en discutant l'exemple de Harry qui forme une croyance à propos du futur vainqueur d'une course de chevaux, Pritchard rapproche la chance grâce à laquelle la croyance de Harry est vraie et le manque de fiabilité de la méthode par laquelle Harry forme sa croyance. Il affirme :

« Consider Harry, who forms his belief that the horse Lucky Lass will win the next race purely on the basis of the fact that the name of the horse appeals to him. Suppose [...] that Harry's belief turns out to be true, in that Lucky Lass *does* win the next race. Is this knowledge ? Intuitively not, since it is just a matter of *luck* that his belief was true in this case. [...] Usually, forming one's belief about whether a

horse will win a race simply by considering whether the name of the horse appeals to you will lead you to form a false belief. » (Pritchard 2006 : 6-7)

Dans le même esprit, Ayer, qui est souvent cité comme un défenseur de la conception traditionnelle de la connaissance comme croyance vraie et justifiée, illustre sa thèse qu'une croyance vraie ne suffit pas à la connaissance à l'aide de l'exemple d'une personne superstitieuse croyant, après avoir marché sous une échelle, qu'elle va être victime d'un malheur. En effet, au sujet de cette personne Ayer soutient que même si elle avait raison de croire qu'elle serait victime d'un malheur, elle ne savait pas qu'elle serait une telle victime dans la mesure où elle est arrivée à sa croyance par un processus de raisonnement qui n'est généralement pas fiable – à savoir par un processus qui n'a généralement pas tendance à produire des croyances vraies¹⁵⁰. Enfin, une conception de la chance fatale à la connaissance comme un hasard se retrouve également chez Goldman. Celui-ci décrit le cas d'un sujet se réveillant de mauvaise humeur et croyant, à cause de sa mauvaise humeur, que la journée à venir sera triste. La journée de ce sujet s'avère réellement triste ; toutefois, Goldman maintient que ce sujet ne savait pas que sa journée serait triste puisque la vérité de sa croyance est un coup de chance. Et quand il s'agit d'expliquer en quoi réside cette chance, Goldman avance précisément qu'une croyance formée sur la base de sentiments ou d'humeurs possède de grandes chances d'être fausse, que cette manière de former des croyances est encline à l'erreur ou non-fiable¹⁵¹.

À présent que nous avons déterminé ce que cela implique de croire le vrai par chance lorsque la chance est caractérisée comme un hasard, voyons pourquoi il y a des raisons de penser que McDowell adopte cette même caractérisation lorsqu'il compare une croyance vraie justifiée déraisonnablement à une simple croyance vraie. McDowell défend sa thèse qu'une croyance vraie justifiée de manière déraisonnable ne peut se révéler une connaissance en nous invitant à considérer la distinction entre connaissance et croyance vraie ; une simple croyance vraie ne constitue pas une connaissance puisque la seule vérité dans une croyance laisse ouverte la possibilité que le sujet ait cru le vrai par chance et que la connaissance exclut cette possibilité. Or, continue McDowell, dans la conception faillibiliste de la connaissance, il ne s'agit pas complètement de chance, relativement à la justification d'un sujet S, si la croyance de ce sujet est vraie *dans la mesure où la justification de S rend probable la vérité de sa*

¹⁵⁰ Ayer 1956 : 31.

¹⁵¹ Goldman 1986 : 42-43. Riggs 1998 présente également cette lecture possible, en termes de hasard, de ce en quoi consiste la chance épistémique.

*croyance*¹⁵². Cette explication semble ainsi indiquer que le caractère chanceux ou non de la vérité d'une croyance eu égard à la manière dont elle a été formée s'évalue bien en termes de hasard ou de probabilité. Croire le vrai par chance ou pas paraît en effet, chez McDowell, dépendre du degré de probabilité que confère la façon de former une croyance à la vérité de celle-ci ; si la probabilité s'avère faible alors le vrai est atteint par chance, si la probabilité ne s'avère pas faible, le vrai n'est pas atteint complètement par chance.

Si le raisonnement ci-dessus fait sens, nous pouvons enfin nous pencher sur la troisième question énumérée plus haut, c'est-à-dire sur la question de savoir pourquoi une simple croyance vraie obtenue par chance ne peut pas constituer une connaissance. Une fois la chance comprise comme un hasard, cette interrogation revient à se demander pourquoi la connaissance exclut que le sujet croie le vrai par hasard ou forme sa croyance vraie de manière telle qu'il est peu probable qu'elle se révèle vraie. Nous avons souligné avec Pritchard que cette question se voit souvent ignorée dans la littérature, la thèse selon laquelle la connaissance exclut que le sujet croie le vrai par hasard bénéficiant d'un statut d'intuition ou de platitude. Il existe toutefois quelques réponses possibles à cette interrogation pour le moins légitime. Unger par exemple, en imaginant ce qui peut motiver l'analyse traditionnelle de la connaissance, dévoile une explication potentielle de l'incompatibilité entre chance et connaissance. Une telle motivation, affirme Unger, repose sur le fait que :

« We remember that, when we think of a man whose belief is an instance of knowledge, we think, first of all, that his belief is true or correct. Secondly, we think that it is not just an accident that his belief is true. It appears then that the most obvious example of the distinction we would like to draw is this : the contrast between a man who just makes a lucky guess and then stubbornly believes he is correct and a man whose belief is an instance of knowledge. We think that a man who just guesses and then stubbornly believes that he is correct is not reasonable in doing that. And so we conclude that without otherwise gaining some support he is not reasonable in holding any belief acquired in that way. On the other hand, we think that a man who knows will be reasonable in holding those of his beliefs which are instances of knowledge. » (Unger 1967 : 159)

Cette citation semble contenir l'idée qu'un sujet qui croit le vrai par chance ou par hasard ne possède pas une connaissance dans la mesure où il n'est pas raisonnable ou rationnel dans sa croyance, et que la connaissance requiert au contraire que le sujet se montre rationnel. Le concept de rationalité épistémique n'est évidemment pas univoque ; plusieurs manières de

¹⁵² McDowell 1995 : 403.

caractériser la rationalité en jeu dans la connaissance s'opposent. Selon l'une d'entre elles, un sujet S est rationnel dans sa croyance que p si, en croyant que p, S ne viole aucune norme épistémique, où une norme épistémique est une règle que l'on suit afin de croire le vrai et qui conduit généralement à croire le vrai – par exemple, peser ses évidences avec soin et impartialité, ne pas former sa croyance en devinant son contenu¹⁵³. Le sujet chanceux dans la citation de Unger croit donc le vrai par hasard puisqu'il forme sa croyance d'une façon telle – à savoir en devinant son contenu – qu'il est peu probable que sa croyance se révèle vraie. Ce faisant, d'après l'analyse de la rationalité proposée ci-dessus, ce sujet s'avère irrationnel. Par conséquent, pourrait-on argumenter, la croyance vraie de ce sujet ne constitue pas une connaissance.

Néanmoins, cette explication potentielle, qui justifie l'incompatibilité entre chance et connaissance en soutenant que croire le vrai par chance implique se montrer irrationnel, ne paraît pas entièrement convaincante. Les cas de croyances *justifiées* mais vraies par chance que Gettier a mis en lumière contredisent en effet cette explication, dans la mesure où le sujet qui y croit le vrai par chance semble tout à fait rationnel ou raisonnable dans sa croyance. Afin d'asseoir cette affirmation, remémorons-nous l'un des deux exemples de Gettier :

Smith a de bonnes raisons de croire la proposition (p1) « Jones possède une Ford ». Ces raisons consistent dans le fait que Smith se souvient que Jones a toujours possédé une Ford, et que Jones a récemment proposé à Smith de l'emmener pour une balade dans une Ford. Smith a un autre ami, Brown, dont il ignore complètement la localisation. Smith choisit un endroit au hasard et construit la proposition (p2) « Soit Jones possède une Ford, soit Brown est à Barcelone ». (p2) est impliquée par (p1). Smith reconnaît que (p1) implique (p2) et croit (p2) en l'inférant de (p1), une proposition en faveur de laquelle il dispose de bonnes raisons. Smith est donc parfaitement justifié à croire que soit Jones possède une Ford, soit Brown est à Barcelone. Or en réalité, Jones ne possède pas de Ford (il a vendu la sienne) mais roule à présent dans une voiture de location. Mais par pure coïncidence, Brown se trouve réellement à Barcelone. Par conséquent, la croyance de Smith que soit Jones possède une Ford, soit Brown est à Barcelone est vraie et justifiée. Toutefois, Smith ne sait pas que soit Jones possède une Ford, soit Brown est à Barcelone. Avoir une croyance vraie et justifiée ne suffit donc pas pour connaître.

Le diagnostic classique tiré de cet exemple maintient que Smith ne sait pas que soit Jones possède une Ford, soit Brown est à Barcelone parce que, bien que justifiée, la croyance de Smith que soit Jones possède une Ford, soit Brown est à Barcelone est vraie par chance. D'après la conception de la chance comme un hasard, Smith n'a pas de connaissance puisque,

¹⁵³ Pritchard 2006 : 51-52. Pritchard nomme cette rationalité « rationalité épistémique non-déontique ». Selon Wedgwood 1999, Goldman concevrait la rationalité de cette manière.

étant donné comment il forme sa croyance que soit Jones possède une Ford, soit Brown est à Barcelone, et *étant donné ce en vertu de quoi cette croyance est vraie*, il est peu probable qu'elle se révèle vraie. En effet, ce qui rend vraie la croyance que soit Jones possède une Ford, soit Brown est à Barcelone est la présence de Brown à Barcelone. Or, la manière dont Smith forme sa croyance que soit Jones possède une Ford, soit Brown est à Barcelone – sur la base de son souvenir de Jones conduisant une Ford – rend seulement probable que Jones possède une Ford mais absolument pas que Brown se trouve à Barcelone. Autrement dit, Smith croit le vrai par chance en croyant que soit Jones possède une Ford, soit Brown est à Barcelone dans la mesure où le degré de probabilité que confère sa façon de former cette croyance à la vérité de la proposition « Brown est à Barcelone » est extrêmement faible, voire nul – la proposition vraie « Brown est à Barcelone » constituant pourtant le disjunctif responsable de la vérité de la croyance disjonctive de Smith que soit Jones possède une Ford, soit Brown est à Barcelone. Engel offre une analyse similaire de la chance en jeu dans les exemples de Gettier, bien qu'il ne semble pas y définir cette chance comme un hasard :

« Since Smith is entirely ignorant of Brown's whereabouts, Smith's sole evidence for [« Either Jones owns a Ford or Brown is in Barcelona »] is his evidence for [« Jones owns a Ford »] which, since [« Jones owns a Ford »] is false, happens to be misleading. Moreover, [« Either Jones owns a Ford or Brown is in Barcelona »] is true because Brown is in Barcelona, *not* because Jones owns a Ford (he doesn't). Consequently, there is no connection between Smith's evidence for [« Either Jones owns a Ford or Brown is in Barcelona »] and the truth of [« Either Jones owns a Ford or Brown is in Barcelona »]. So, given Smith's evidential situation vis-à-vis [« Either Jones owns a Ford or Brown is in Barcelona »], it is just a matter of luck that his belief that [« Either Jones owns a Ford or Brown is in Barcelona »] is *true*. » (Engel 1992 : 70)

Pour revenir au problème qui nous occupait ci-dessus de l'incompatibilité entre chance et connaissance, le cas de Smith paraît donc infirmer l'explication d'après laquelle la connaissance exclut que le sujet croie le vrai par chance puisque croire le vrai par chance implique se montrer irrationnel. En effet, comme nous l'avons vu, la croyance de Smith que soit Jones possède une Ford, soit Brown est à Barcelone se révèle vraie par chance. Cependant, Smith ne se montre pas irrationnel en entretenant cette croyance ; il ne viole aucune norme épistémique en acquérant cette croyance mais dispose au contraire de bonnes raisons de croire que Jones possède une Ford et infère de cette dernière proposition que soit Jones possède une Ford, soit Brown est à Barcelone en appliquant la règle logique de la

déduction naturelle de l'introduction de la disjonction¹⁵⁴. Et en vertu du principe de la clôture épistémique de la justification auquel Gettier recourt, il s'ensuit que Smith est également justifié à croire que soit Jones possède une Ford, soit Brown est à Barcelone – ce principe assez plausible soutient que pour tout p, si S est justifié à croire que p, et p implique q, et S déduit q de p et l'accepte comme résultat de cette déduction, alors S est justifié à croire que q. Par conséquent, une croyance d'un sujet S vraie par chance ne semble pas nécessairement entraîner un comportement irrationnel de la part de S ; comme le notent encore respectivement Pritchard et Zagzebski, dans les exemples fournis par Gettier, le sujet forme typiquement sa croyance en suivant les normes épistémiques, il fait tout ce que l'on peut attendre de lui afin d'atteindre le vrai¹⁵⁵.

Nous pouvons ainsi conclure qu'une autre explication doit être proposée de pourquoi une simple croyance vraie obtenue par chance ne peut s'avérer une connaissance, une explication qui puisse aussi s'appliquer aux croyances justifiées mais vraies par chance. Pourquoi, en d'autres termes, connaissance et chance sont-elles incompatibles si ce n'est pas en vertu du caractère irrationnel du sujet croyant le vrai par chance ? Une réponse à cette interrogation, mentionnée parfois mais peu développée en tant que telle, pointe le fait que la connaissance consiste en une sorte d'accomplissement et qu'un accomplissement ne peut être le fruit de la chance¹⁵⁶. Plus précisément, en tant qu'accomplissement, la connaissance est quelque chose, en l'occurrence une croyance vraie, dont le mérite est à attribuer au sujet ou pour laquelle le sujet doit se montrer digne de mérite ; or, une croyance vraie atteinte par chance prive justement le sujet de sa responsabilité dans l'acquisition de la vérité. Selon cette nouvelle explication, un sujet qui croit le vrai par chance ne possède pas une connaissance dans la mesure où il atteint le vrai sans mérite, et que la connaissance requiert au contraire que le sujet soit digne de mérite. Étudions deux exemples invoqués plus haut de croyances vraies par chance – *i.e.* par hasard – afin de tester cette thèse.

Considérons premièrement l'exemple de Pritchard d'une simple croyance vraie acquise par chance ; Harry croit que c'est le cheval Lucky Lass qui va gagner la course parce que le nom « Lucky Lass » lui plaît. Lucky Lass gagne la course. Pourtant, Harry ne savait pas que Lucky Lass gagnerait puisque Harry croit le vrai par chance, autrement dit, puisque Harry forme sa croyance que Lucky Lass va gagner d'une manière telle qu'il est peu probable que

¹⁵⁴ « Given any proposition as premiss, \vee I permits us to derive the disjunction of that proposition and *any* proposition as a conclusion. Thus from P as premiss, we may derive $P \vee Q$ as a conclusion, or $Q \vee P$ as a conclusion ; and here it makes no difference what proposition Q is. » (Lemmon 1978 : 22)

¹⁵⁵ Pritchard 2006 : 54, Zagzebski 1994 : 66.

¹⁵⁶ Pritchard 2005, 2006, 2007, Riggs 2007.

cette croyance soit vraie – à savoir en se fiant simplement à l'attraction que le nom « Lucky Lass » exerce sur lui. A propos de la croyance vraie qu'entretient Harry, il semble par conséquent approprié de soutenir qu'elle ne constitue pas un accomplissement de la part de Harry, que Harry ne peut s'en attribuer le mérite. Comme le diagnostique également Heil, un tel sujet a raison dans sa croyance sans mérite particulier de sa part¹⁵⁷. En effet, Harry n'a aucun mérite pour sa croyance vraie dans la mesure où il ne fait rien pour que sa croyance que Lucky Lass gagnera la course soit vraie. Harry ne forme pas sa croyance comme il le doit s'il veut atteindre le vrai, c'est-à-dire sur la base d'une capacité qui s'avère fiable. En ce sens, Harry n'est pas responsable de la vérité de sa croyance ; ou en d'autres termes, Harry n'y est pour rien si sa croyance que Lucky Lass gagnera la course se révèle correcte.

Examinons deuxièmement l'exemple de Gettier d'une croyance vraie justifiée acquise par chance ; peut-on lui appliquer un verdict similaire ? Smith croit que soit Jones possède une Ford, soit Brown est à Barcelone sur la base de son souvenir de Jones conduisant une Ford. Cette croyance, justifiée, est néanmoins vraie par chance puisque rendue vraie non par le fait que Jones possède une Ford mais par la présence de Brown à Barcelone, présence dont Smith ignore tout. Smith ne sait donc pas que soit Jones possède une Ford, soit Brown est à Barcelone. Or, pourrait-on argumenter, la croyance vraie de Smith que soit Jones possède une Ford, soit Brown est à Barcelone ne représente pas un accomplissement pour Smith ; en d'autres termes, Smith n'est pas digne de mérite pour cette croyance vraie, quand bien même celle-ci s'avère justifiée. En effet, bien que Smith arrive à sa croyance de manière parfaitement rationnelle, sur la base d'une capacité fiable – sa mémoire, ce n'est pas le recours à cette capacité qui lui permet de croire le vrai mais un fait qui en est totalement déconnecté – à savoir la présence de Brown à Barcelone. Smith, à l'instar de Harry ci-dessus, ne paraît donc pas responsable de la vérité de sa croyance ; toutefois, dans le cas de Smith, la raison en est que bien qu'il forme sa croyance de façon rationnelle, ce n'est pas grâce à cela que Smith croit le vrai, mais grâce à un événement complètement étranger, un événement nullement rendu probable par la façon qu'il a de former sa croyance. Pour parler de manière imagée, la croyance vraie et justifiée de Smith n'incarne pas le fruit des efforts de ce dernier ; Smith n'y est pour rien si sa croyance justifiée que soit Jones possède une Ford, soit Brown est à Barcelone se révèle correcte. Celle-ci ne compte par conséquent pas comme une instance de connaissance. Sosa semble offrir une description comparable de l'exemple de Gettier lorsqu'il affirme que :

¹⁵⁷ Heil 1984 : 61.

« Beliefs too might thus count as performances [...]. At a minimum, beliefs can be assessed for correctness independently of any competence that they manifest. Beliefs can be true by luck, after all, independently of the believer's competence in so believing, as in Gettier cases. » (Sosa 2007 : 23)¹⁵⁸

Ainsi, comme réponse à notre question de savoir pourquoi une croyance vraie (justifiée ou non) obtenue par hasard ne peut constituer une connaissance, l'explication rapprochant la connaissance d'une sorte d'accomplissement, d'une croyance vraie méritée, paraît faire sens.

4.2.2. La chance comme des facteurs que la raison ne peut maîtriser

L'objection que McDowell adresse au faillibilisme (*i.e.* à la position selon laquelle nous pouvons acquérir une connaissance sur la base de justifications défaisables) maintient que : « dans la conception faillibiliste de la connaissance, puisque le fait que le monde soit tel que jugé sur la base de la justification est seulement rendu probable mais pas garanti par cette justification, que le monde soit tel que jugé sur la base de la justification s'avère toujours un coup de chance relativement à la justification que possède le sujet. Or, comme la distinction entre connaissance et simple croyance vraie le suggère, la connaissance exclut que le sujet croie le vrai par chance. Par conséquent, tout comme une croyance vraie ne constitue pas une connaissance, une croyance vraie et justifiée ne constitue pas une connaissance ». Comme annoncé plus haut, nous souhaiterions montrer ici que cet argument n'est pas convaincant, plus précisément qu'il ne permet pas de conclure qu'une croyance vraie et justifiée défaisablement ne représente pas une connaissance. La raison de cet échec semble résider dans la confusion, par McDowell, de deux sortes différentes de chance dont une seule s'avère en réalité incompatible avec la connaissance. La première sorte de chance convoquée dans l'argumentation de McDowell est celle en jeu dans la distinction traditionnelle entre connaissance et simple croyance vraie. Nous avons assimilé ci-dessus cette chance à un hasard et proposé une explication de son incompatibilité avec la connaissance. Attardons-nous à présent sur la chance qui est en jeu, d'après McDowell, dans une croyance vraie justifiée de manière défaisable. Les citations suivantes attestent de la présence de cette chance :

¹⁵⁸ Puisque nous citons Sosa, notons que l'idée que la connaissance est une croyance vraie pour laquelle le sujet se révèle digne de mérite se trouve au cœur de l'épistémologie des vertus. En particulier, Sosa et Greco maintiennent – avec leur manière respective de concevoir une vertu intellectuelle – qu'un sujet S sait que p si et seulement si la croyance que p de S est vraie parce qu'elle est vertueuse (Sosa 2007, Greco 2003). Toutefois, il n'est pas évident que la motivation pour l'introduction de la notion même de vertu en épistémologie soit liée au problème de la chance qui nous intéresse ici.

« The extra that we need for knowledge – the fact that the case in question is not one of those in which a largely reliable habit or policy of belief-formation leads the subject astray – is, relative to the knower's moves in the space of reasons, a stroke of good fortune, a favour the world does her. » (McDowell 1995 : 404)

« It is accidental, in relation to the subject's entitlement conceived on [the fallibilist] lines, that the case we are considering is not one of the cases in which the supposedly open possibility of falsehood is actual. » (McDowell 2002b : 103)

A partir de la présence de cette chance, McDowell tire donc une analogie entre une simple croyance vraie et une croyance vraie justifiée déraisonnablement pour en inférer qu'une croyance vraie justifiée déraisonnablement ne constitue pas plus une connaissance qu'une simple croyance vraie. Nous voulons soutenir que cette analogie est inappropriée puisque la chance grâce à laquelle une croyance perceptuelle justifiée de façon déraisonnable se révèle vraie n'est pas la chance grâce à laquelle une simple croyance (non-justifiée) se révèle vraie ; que par conséquent McDowell n'a pas réussi à asseoir sa prémisse selon laquelle une justification perceptuelle déraisonnable ne peut fournir de connaissance perceptuelle – sa prémisse P1).

La chance grâce à laquelle une simple croyance (non-justifiée) se révèle vraie, et qui empêche celle-ci de compter comme une connaissance, est un hasard. Ainsi, il suffit, pour contrer l'objection de McDowell, de montrer que lorsqu'il défend que « dans la conception faillibiliste de la connaissance, puisque le fait que le monde soit tel que jugé sur la base de la justification est seulement rendu probable mais pas garanti par cette justification, que le monde soit tel que jugé sur la base de la justification s'avère toujours un coup de chance relativement à la justification que possède le sujet » le coup de chance en question ne peut être identifié à un hasard. Autrement dit, il suffit d'établir qu'un sujet S qui forme une croyance vraie sur la base d'une justification perceptuelle déraisonnable ne forme pas une croyance vraie d'une manière telle qu'il est peu probable que la croyance se révèle vraie. Or cette dernière thèse, McDowell lui-même l'admet, ce qui confère à son objection au faillibilisme une nature d'autant plus énigmatique. En effet, McDowell reconnaît que le fait que le monde soit tel que jugé sur la base d'une justification perceptuelle déraisonnable est rendu probable par cette justification¹⁵⁹ ; qu'étant donné une justification perceptuelle déraisonnable, il est au moins probable que la croyance justifiée soit vraie¹⁶⁰. Cet état de choses, constaté par

¹⁵⁹ McDowell 1995 : 403.

¹⁶⁰ McDowell 2002b : 103.

McDowell, semble aisément s'expliquer par la fiabilité des expériences perceptuelles, par le fait que les expériences perceptuelles, en tant que type d'état mental, ont tendance à produire des croyances vraies plutôt que fausses, ou sont simplement généralement correctes. De par cette caractéristique, la perception s'oppose donc aux sources non-fiables de formation de croyances mentionnées plus haut et propres aux simples croyances vraies, telles par exemple la superstition ou encore les humeurs. Or, en vertu de cette fiabilité de la perception – fiabilité également reconnue par McDowell pour qui la perception constitue une manière largement fiable de former des croyances¹⁶¹ – une expérience perceptuelle particulière possède de grandes chances d'être correcte ou véridique. Il s'ensuit qu'en se fiant à ce qui lui apparaît perceptuellement afin de former une croyance, un sujet S va probablement croire le vrai ; en d'autres termes, en formant une croyance sur la base d'une expérience perceptuelle, un sujet S forme une croyance d'une manière telle qu'il est probable que la croyance se révèle vraie. En conséquence, un sujet S qui forme une croyance *vraie* sur la base d'une expérience perceptuelle *ne croit pas le vrai par hasard* dans la mesure où il ne forme pas sa croyance vraie d'une manière qui rende la vérité de cette croyance peu probable mais au contraire d'une manière conduisant la plupart du temps à la vérité. A l'inverse, étant donné la fiabilité des expériences perceptuelles, c'est bien plutôt la fausseté d'une croyance formée sur la base d'une justification perceptuelle défaisable qui résulte d'un coup de (mal)chance ou du hasard ; en effet, étant donné la fiabilité des expériences perceptuelles, une croyance formée en se fiant à la perception a peu de chances de se révéler fausse. Ou pour le dire avec les mots de Burge :

« Cases in which one is [perceptually] warranted but mistaken are paradigm cases of accidental, unlucky situations. » (Burge 2011 : 62)

Si notre raisonnement fait sens, il convient d'en déduire que l'analogie de McDowell entre simple croyance vraie et croyance vraie justifiée de manière défaisable est inappropriée et qu'ainsi cette analogie ne saurait supporter la conclusion selon laquelle une croyance vraie et justifiée défaisablement ne constitue pas une connaissance. Leite, l'un des détracteurs de l'argumentation de McDowell aux côtés de Burge, partage le même diagnostic. Il refuse d'embrasser l'objection de McDowell contre le faillibilisme au motif qu'il ne s'agit pas d'un hasard si une croyance justifiée défaisablement se révèle vraie :

¹⁶¹ McDowell 1995 : 404.

« A closely related worry is that, on a fallibilist view, one's possession of a true belief will always be a matter of accident or good luck relative to one's evidence, justification, or epistemic position [...]. However, this is not so. [...] In the ordinary run of things, it's not a lucky accident that my belief that my yard has moles – based, as it is, on the sorry state of my lawn – is true. However, my evidence, justification, or epistemic position more broadly construed is still plausibly held not to entail or necessitate the truth of that belief. It is a mistake to think that the fallibilist must understand the relation between one's epistemic position and the truth of one's belief as resulting from the operation of a chance mechanism. » (Leite 2010 : 373)

Qu'un sujet qui entretient une croyance vraie sur la base d'une justification perceptuelle défaisable ne croie pas le vrai par hasard se voit d'ailleurs en outre confirmé par le fait qu'un tel sujet peut s'attribuer le mérite de sa croyance vraie. En effet, en réponse à la question posée précédemment de savoir pourquoi la connaissance exclut que le sujet atteigne le vrai par hasard, nous avons suggéré l'explication suivante ; « la connaissance consiste en un accomplissement, en une croyance vraie pour laquelle le sujet se montre digne de mérite. Mais une croyance vraie atteinte par hasard prive le sujet de ce mérite. Une croyance vraie atteinte par hasard n'est donc pas une connaissance ». Or, supposons qu'il pleuve et qu'un sujet S croie qu'il pleut en se fiant à son expérience perceptuelle de la pluie. Dans un tel cas, S peut être tenu responsable de la vérité de sa croyance ; S s'avère responsable ou digne de mérite pour sa croyance vraie qu'il pleut dans la mesure où il forme sa croyance qu'il pleut de manière rationnelle – sur la base d'une capacité fiable, à savoir sa perception – et que c'est le recours à cette capacité qui lui permet de croire le vrai. Contrairement aux malheureux sujets des exemples de Gettier qui possèdent pourtant eux aussi une croyance vraie justifiée, S croit le vrai grâce à la manière dont il a formé sa croyance, grâce à sa justification ; plus précisément, c'est l'expérience perceptuelle de la pluie sur la base de laquelle S forge sa croyance qui lui donne accès au fait qu'il pleut. Par conséquent, si S se montre réellement digne de mérite pour sa croyance vraie, S ne peut avoir cru le vrai par hasard. L'analogie de McDowell entre une simple croyance vraie et une croyance vraie justifiée défaisablement dévoile ainsi à nouveau ses faiblesses puisque si, comme paraît le défendre McDowell, chacune de ces croyances laissait ouverte la possibilité que le vrai ait été cru par chance, chacune devrait souffrir du même défaut eu égard à ce qu'exige la connaissance ; chacune devrait entraîner que le sujet n'y est pour rien si sa croyance se révèle vraie. Mais comme évoqué ci-dessus, ce résultat ne représente pas une description adéquate d'un sujet croyant le vrai en se fiant à ce que lui témoignent ses sens.

Nous avons établi que si une croyance perceptuelle justifiée déraisonnablement s'avère vraie, ce n'est pas un hasard. Toutefois, en exposant notre stratégie contre McDowell, nous avons soutenu que l'échec de son argument provenait de la confusion de deux sortes de chance, dont une seule est incompatible avec la connaissance ; nous voulions au contraire distinguer la chance grâce à laquelle une croyance perceptuelle justifiée de manière déraisonnable se révèle vraie de la chance grâce à laquelle une simple croyance se révèle vraie. Partant, si la chance grâce à laquelle une croyance justifiée de manière déraisonnable est vraie ne correspond pas à un hasard, quelle est-elle donc et pourquoi la connaissance ne l'exclut-elle pas ? Autrement dit, comment comprendre le coup de chance en question dans la thèse de McDowell d'après laquelle « dans la conception faillibiliste de la connaissance, puisque le fait que le monde soit tel que jugé sur la base de la justification est seulement rendu probable mais pas garanti par cette justification, que le monde soit tel que jugé sur la base de la justification s'avère toujours un coup de chance relativement à la justification que possède le sujet » ? Comme annoncé auparavant, nous aimerions assimiler cette chance en jeu dans une croyance vraie justifiée déraisonnablement à des facteurs que la raison ne peut maîtriser ou contrôler, en d'autres termes à des facteurs que la raison ne peut garantir ou à propos desquels nous sommes tout simplement faillibles. En effet, que le monde soit tel que jugé sur la base d'une justification perceptuelle déraisonnable, qu'il soit donc tel qu'il apparaît dans l'expérience, est quelque chose que nous ne pouvons assurer, quelque chose à propos duquel notre jugement peut toujours se tromper ou se révéler faux. En ce sens, comme l'exprime McDowell, que le monde soit tel qu'il apparaît dans l'expérience ne représente rien de moins qu'une faveur que nous accorde le monde¹⁶². McDowell remarque en outre que la conception hybride ou faillibiliste de la connaissance qu'il attaque admet précisément que la connaissance dépend de cette sorte particulière de chance, à savoir de facteurs que la raison ne peut contrôler. Il observe par exemple que :

« The hybrid view concedes that [...] knowledge [of the external world] is partly a matter of luck in the relevant sense, something outside the control of reason. » (McDowell 1995 : 405)

Ainsi, pour contraster ce genre de chance avec la chance grâce à laquelle une simple croyance s'avère vraie, nous pouvons affirmer qu'un sujet S qui forme une croyance vraie que p sur la base d'une justification perceptuelle déraisonnable ne croit pas le vrai par hasard mais en vertu de facteurs à propos desquels il est faillible, ici en vertu de p. Et c'est aussi sûrement à cette

¹⁶² McDowell 1995 : 396, 400, 404, 406.

chance comme à des facteurs que la raison ne peut maîtriser que Goldman fait référence lorsqu'il défend que la chance constitue un élément reconnu de la connaissance :

« Note first that luck is a generally acknowledged component in other epistemic achievements, specifically *knowledge*. Justification does not logically imply truth, so even if one has a justified belief it is still a matter of luck whether one gets truth, and hence a matter of luck whether one attains knowledge. » (Goldman 1988 : 64)

Les deux dernières citations, où la connaissance même apparaît comme due en partie à la chance conçue comme des facteurs que nous ne pouvons garantir, nous permettent d'aborder à présent la question de savoir pourquoi une telle chance n'est pas, contrairement à un hasard, exclue par la connaissance ; pour se concentrer sur la connaissance perceptuelle, pourquoi le fait qu'un sujet S soit faillible eu égard à la réalisation de p n'empêche-t-il pas sa croyance que p, vraie et justifiée de manière défaisable par une expérience perceptuelle, de compter comme une connaissance ? Pour répondre à cette question, il semble que l'on puisse évidemment convoquer la nécessité ou le caractère inévitable de cette sorte de chance. La chance comme des facteurs que la raison ne peut maîtriser est compatible avec la connaissance perceptuelle, pourrait-on argumenter, puisqu'une telle chance se révèle inévitable. En effet, notre connaissance perceptuelle du monde est faillible ; ou comme le dit McDowell, notre capacité à acquérir une connaissance par le biais de la perception est faillible¹⁶³. Nous pouvons rationnellement former une croyance perceptuelle à propos de notre environnement et pourtant nous retrouver avec une croyance fausse. Ce phénomène indiscutable paraît s'expliquer par la possible indiscernabilité phénoménale ou subjective entre expériences véridiques et expériences trompeuses. Dans la mesure où ces dernières se font parfois passer au niveau phénoménal pour des expériences véridiques, nous entretenons parfois des croyances fausses, bien qu'irréprochables, en nous y fiant. Il convient d'insister ici sur le fait que la capacité dont la faillibilité se voit mise en lumière par cette possible indiscernabilité subjective n'est pas *perceptuelle*, puisque la faillibilité des cinq sens est déjà établie par la reconnaissance même d'expériences perceptuelles trompeuses. La faillibilité que révèle cette potentielle indiscernabilité s'avère bien *épistémique* ; que nous ne soyons pas toujours capables de distinguer, en tant que sujets percevant, une perception véridique d'une hallucination ou d'une illusion indique que notre capacité de savoir que telle ou telle chose est le cas sur la base de la perception peut échouer. Il est de plus intéressant de souligner qu'en

¹⁶³ McDowell 2008 : 381.

réalité le conjonctivisme et le disjonctivisme se différencient, en tant que théories de la nature de la perception, par ce qu'ils infèrent respectivement de la possible indiscernabilité phénoménale entre expériences véridiques et trompeuses. Alors que le conjonctivisme en infère, outre la faillibilité de la connaissance perceptuelle, qu'expériences véridiques et trompeuses constituent des états mentaux du même genre, le disjonctivisme bloque cette inférence portant sur la métaphysique de l'expérience perceptuelle. D'après McDowell par exemple, l'indiscernabilité phénoménale ne permet pas de procéder à une telle inférence ; tout ce à quoi nous permet de conclure cette indiscernabilité, c'est au caractère faillible de notre connaissance. Comme il l'expose (où la « highest common factor conception » réfère au conjonctivisme) :

« The highest common factor conception is supposedly grounded on a claim that seems unquestionable : the claim that from a subject's point of view, a misleading appearance can be indistinguishable from a case in which things are as they appear. [...] But the right way to take [the claim] is as simply registering the fact that, on that interpretation, it is supposed to explain : the undeniable fact that our capacity to get to know things through perception is fallible. » (McDowell 2008 : 381)

Pour revenir au problème propre de la chance, il semble que nous puissions argumenter que dans la mesure où notre connaissance perceptuelle du monde est seulement faillible, la chance dans le sens de facteurs que la raison ne peut garantir – ou à propos desquels nous sommes faillibles – se révèle tout simplement inévitable ou indispensable à cette connaissance. D'ailleurs cette idée, qui paraphrase l'image de Wittgenstein d'après laquelle c'est toujours par une grâce de la nature que l'on sait quelque chose¹⁶⁴, McDowell lui-même la partage, lui qui affirme explicitement que :

« Whether we like it or not, we have to rely on favours from the world : not just that it presents us with appearances [...] but that on occasion it actually is the way it appears to be. » (McDowell 1995 : 406)

Toutefois, comme nous l'avons noté plus haut, puisque d'après McDowell seules les expériences véridiques justifient perceptuellement, ce n'est pour lui pas seulement *si p est le cas* qui se trouve à la merci de cette chance conçue comme des facteurs que nous ne pouvons garantir, de cette faveur que nous fait le monde d'être comme il apparaît, mais également *si*

¹⁶⁴ Wittgenstein 1965 : 121.

nous sommes justifiés dans notre croyance que p. En effet, McDowell ajoute à la citation ci-dessus que cette faveur *nécessaire* que nous fait le monde d'être comme il apparaît est impliquée par le fait même que nous soyons perceptuellement justifiés¹⁶⁵, qu'il existe ainsi un élément *irréductible* de chance dans le fait que nous soyons justifiés¹⁶⁶, et qu'en conséquence nous sommes faillibles dans nos jugements concernant notre propre justification¹⁶⁷. Or cette conclusion – à savoir que la chance comme des facteurs que la raison ne peut contrôler est inévitable – paraît à son tour entraîner que la connaissance n'exclut pas ce genre de chance, de grâce ou de faveur que nous fait le monde ; au contraire, cette chance, parce qu'indispensable, doit être compatible avec la connaissance en général et la connaissance perceptuelle en particulier.

Enfin, cette compatibilité de la chance comme des facteurs que nous ne pouvons assurer avec la connaissance se voit consolidée par le fait que cette sorte de chance, grâce à laquelle une croyance justifiée défaisablement se révèle donc vraie, n'exclut pas que le sujet se montre digne de mérite pour sa croyance vraie. En effet, qu'un sujet S soit faillible eu égard, par exemple, à la réalisation dans le monde du fait qu'il pleuve ne semble pas empêcher S d'être tenu responsable de la vérité de sa croyance perceptuelle qu'il pleut justifiée de manière défaisable. Du moment que S croit le vrai grâce à la manière rationnelle dont il a formé sa croyance, ici grâce à son expérience perceptuelle de la pluie, S s'avère responsable ou digne de mérite pour sa croyance vraie. Autrement dit, si la connaissance perceptuelle constitue bien un accomplissement ou une croyance vraie dont le mérite est à attribuer au sujet, alors elle ne peut certes pas être obtenue par hasard ; mais rien n'exige qu'elle soit infaillible.

Nous avons tenté ci-dessus d'argumenter contre l'objection que McDowell adresse au faillibilisme. Cette objection, maintenant que « dans la conception faillibiliste de la connaissance, puisque le fait que le monde soit tel que jugé sur la base de la justification est seulement rendu probable mais pas garanti par cette justification, que le monde soit tel que jugé sur la base de la justification s'avère toujours un coup de chance relativement à la justification que possède le sujet. Or, comme la distinction entre connaissance et simple croyance vraie le suggère, la connaissance exclut que le sujet croie le vrai par chance. Par conséquent, tout comme une croyance vraie ne constitue pas une connaissance, une croyance vraie et justifiée ne constitue pas une connaissance », confond deux sortes de chance ; la chance comme un hasard, évitable et incompatible avec la connaissance, et la chance comme

¹⁶⁵ McDowell 1995 : 406

¹⁶⁶ McDowell 1994b : 442.

¹⁶⁷ McDowell 1995 : 407.

des facteurs que la raison ne peut maîtriser, inévitable et compatible avec la connaissance. Alors que c'est grâce à la première qu'une simple croyance se révèle vraie, c'est grâce à la seconde qu'une croyance justifiée de manière défaisable se révèle vraie. Ainsi, une fois ces deux types de chance distingués, l'analogie que tire McDowell entre une simple croyance vraie et une croyance vraie justifiée défaisablement s'écroule et avec elle la conclusion qu'elle supporte d'après laquelle une croyance vraie et justifiée défaisablement ne constitue pas une connaissance. McDowell, en assimilant deux sortes de chance qu'il convient au contraire de dissocier, ne paraît donc pas avoir réussi à asseoir la première prémisse de son argument en faveur du disjonctivisme épistémologique, la prémisse établissant qu'une justification perceptuelle défaisable ne peut fournir de connaissance perceptuelle. En somme, McDowell n'a pas offert de bonnes raisons de penser qu'au sein de la conception hybride ou faillibiliste de la connaissance, où les justifications sont seulement défaisables, la chance comme des facteurs que la raison ne peut contrôler doit se révéler fatale à la connaissance ; il n'a pas expliqué de façon satisfaisante pourquoi, selon ses propres dires :

« the hybrid conception makes its concession to luck too late. » (McDowell 1994b : 442)¹⁶⁸

De ce fait, il semble que McDowell ne soit pas non plus parvenu à démontrer que les théories conjonctives de la perception, théories qui n'offrent que des justifications perceptuelles défaisables, ne peuvent rendre compte de la connaissance perceptuelle. Pour répondre à la question soulevée au tout début de ce chapitre de savoir si la possibilité d'une connaissance perceptuelle dépend de l'adoption d'une théorie disjonctive de la perception, nous pouvons en conséquence soutenir que, *pour autant que l'argumentation de McDowell est concernée* : non.

4.3. D'autres arguments contre le faillibilisme ?

Dans la mesure où l'argumentation de McDowell contre le faillibilisme ne paraît pas convaincante, existe-t-il des raisons plus persuasives de penser qu'une croyance vraie et justifiée défaisablement ne représente pas une connaissance ? Pour conclure ce chapitre, nous souhaiterions passer en revue trois positions s'opposant au faillibilisme – eu égard à la connaissance perceptuelle ou à la connaissance en général – et évaluer leur force respective.

Commençons notre examen avec Tienson. Dans le même esprit que McDowell niant que la simple réalisation de p dans le monde puisse discriminer entre un sujet justifié à croire

¹⁶⁸ Voir aussi McDowell 1995 : 405.

que *p* qui sait que *p* et un sujet justifié à croire que *p* qui ne sait pas que *p*, Tienson affirme, dans « On Analysing Knowledge », que :

« [...] there cannot be two possible worlds in which John's experiences, mental acts, disposition, and so forth are exactly alike and which differ in that in one *p* is true and John knows that *p* while in the other *p* is false and John merely believes that *p*. The difference between knowing and not knowing that *p* cannot be just the truth or falsity of *p*. » (Tienson 1974 : 289)

Nous avons noté précédemment qu'un faillibiliste maintient typiquement qu'un sujet sait que *p* lorsqu'il croit que *p* sur la base d'une justification (défaisable) et que *p* est le cas. Or Tienson rejette cette conception ; plus précisément, il rejette que la condition de vérité soit considérée comme une composante indépendante dans l'analyse de la connaissance, à savoir comme une composante non-impliquée par le reste de l'analyse¹⁶⁹. Il avoue cependant qu'il ne se trouve pas en mesure de prouver que la différence entre savoir et ne pas savoir que *p* ne peut résider simplement dans la vérité ou la fausseté de *p* à quelqu'un qui ne partagerait pas son intuition. Mais à l'aide d'un exemple, Tienson essaie de nous convaincre de cette thèse et de nous exposer les conséquences indésirables qu'engendrerait sa négation. L'exemple, et la conclusion qu'en tire Tienson, sont les suivants :

Supposons un détective chargé d'enquêter sur une affaire de détournement de fonds. Après de longues et méticuleuses recherches, ce détective a les mêmes raisons pour croire que Black n'est pas l'escroc recherché que pour croire que White n'est pas l'escroc recherché. Supposons que Black soit en réalité le coupable et que White soit innocent. Etant donné la supposition que les raisons pour croire en l'innocence de l'un et de l'autre sont les mêmes, peu importe la qualité de ces raisons, le détective ne sait pas que White est innocent.¹⁷⁰

Il est vrai que cet exemple ne fait qu'établir, sans argumentation, la thèse selon laquelle une justification compatible avec la fausseté de la croyance qu'elle supporte – ici, la croyance qu'une certaine personne est innocente – ne peut procurer une connaissance. Tienson ajoute que si l'on informait le détective que l'un des deux individus, soit Black soit White, était coupable, le détective suspendrait à la fois sa croyance que Black est innocent et sa croyance que White est innocent. Cette observation s'avère sans doute correcte ; néanmoins, elle semble simplement appuyer la thèse que les raisons sur la base desquelles le détective forme ses croyances sont défaisables non seulement dans le sens de « compatibles avec la fausseté de la croyance », mais également dans le sens de « pouvant être sapées par l'acquisition

¹⁶⁹ Tienson 1974 : 289, 291.

¹⁷⁰ Ibid.: 290.

d'informations additionnelles pertinentes » – *i.e.* dans le sens de *prima facie*¹⁷¹. En effet, s'il apprenait que soit Black soit White est en fait coupable, le détective ne serait plus justifié dans ses croyances que l'un et l'autre sont innocents dans la mesure où il possède les mêmes raisons pour chacune de ces croyances ; il serait par conséquent rationnel pour le détective de suspendre chacune de ces croyances. Mais cela ne paraît pas impliquer *qu'en l'absence de cette information supplémentaire* (ou de ce defeater), la croyance du détective selon laquelle White est innocent ne constitue pas une connaissance.

Mais pour appuyer la thèse que le détective ne sait pas que White est innocent, Tienson fait en outre appel aux conséquences indésirables qu'entraînerait la négation de cette thèse. Il déclare que :

« If one insists that the detective does know that White is innocent, knowledge becomes much less useful than we are inclined to think. [...] Consider our poor detective. After he is told that one of the two is guilty, we still must say that a short time ago he knew one of the two propositions, but he is not now and never has been in a position to say which. This, I believe, is too much to swallow. » (Tienson 1974 : 290)

Toutefois, cette critique se révèle mauvaise. Deux cas de figure se présentent. Si Tienson veut dire que le détective n'a jamais été en position de déterminer *de manière infaillible* quelle proposition il connaissait – que Black est innocent ou que White est innocent, alors Tienson a raison ; notre connaissance du monde étant faillible, il semble s'ensuivre qu'une connaissance à propos de la portée de notre propre connaissance soit également faillible. Mais contrairement à ce qu'affirme Tienson, cette conclusion n'est pas trop difficile à accepter ; elle constitue bien plutôt une conséquence inéluctable de notre faillibilité et donc un résultat que toute théorie de la connaissance se doit de ménager. Par contre, si Tienson veut dire que le détective n'a jamais été en position de déterminer *de manière faillible* quelle proposition il connaissait, alors Tienson se trompe. En effet, pourquoi la croyance vraie et justifiée qu'aurait pu former le détective selon laquelle il savait que White était innocent n'aurait-elle pas permis à celui-ci de déterminer ce qu'il savait ? Bien sûr, cette croyance de second ordre aurait pu se révéler fausse, si par exemple White tout comme Black était coupable ; mais pourquoi, si vraie comme le suppose la dernière citation ci-dessus, cette croyance ne constituerait-elle pas une connaissance de l'étendue du propre savoir du détective ? Feldman résume parfaitement la dialectique en jeu dans la critique de Tienson :

¹⁷¹ Pour la distinction entre ces deux acceptions de « défaisable », voir le paragraphe 4.1.1. ci-dessus.

« [...] when it is argued that one cannot know that one has fallible knowledge that *p*, I suspect that what is behind the argument is the true insight that one cannot have infallible knowledge that one knows that *p*. But that contention is quite innocuous and in no way conflicts with the claim that one can have fallible knowledge that one knows. » (Feldman 1981 : 274)

Ainsi en réalité, d'aucune lecture que l'on favorise de la critique de Tienson ne découle une conséquence qui se révélerait indésirable pour la position faillibiliste.

Dans « The Myth of Knowledge », BonJour s'attaque également à la conception faillibiliste de la connaissance, conception selon laquelle le degré de justification d'une croyance requis pour constituer une connaissance ne garantit pas la vérité de la croyance mais la rend probable, dans un sens où la vérité de la croyance n'est pas seulement rendue à peine plus probable que sa fausseté mais substantiellement plus probable¹⁷². BonJour oppose cette *conception faible de la connaissance* à la *conception forte de la connaissance* qu'ont défendue Descartes et Locke et qui requiert pour la connaissance un degré de justification maximum, un degré qui garantisse la vérité de la croyance ou qui rende impossible sa fausseté. D'après BonJour, ces deux conceptions rivales de la connaissance semblent reposer sur la définition traditionnelle de la connaissance comme croyance vraie et justifiée, ainsi que partager les quatre principes suivants :

- a) La connaissance est un état cognitif de grande valeur.
- b) La connaissance ne vient pas en degrés ; soit S sait que *p* soit S ne sait pas que *p*.
- c) La justification épistémique vient en degrés.
- d) La justification épistémique concerne la probabilité de la vérité de la croyance, où plus les degrés de justification des croyances sont élevés plus la vérité de la croyance est probable.

Comme annoncé ci-dessus, ce sur quoi se distinguent les conceptions faible et forte de la connaissance est donc le degré spécifique de justification qui s'avère nécessaire à la connaissance ; un degré maximum selon la conception forte, un degré seulement assez élevé selon la conception faible ou faillibiliste¹⁷³. Or, d'après BonJour cette dernière conception, bien que majoritaire parmi les philosophes, se révèle inacceptable ; plus précisément :

« [...] this whole « fallibilist » view of knowledge is mistaken, [...] there simply is no well-defined, intellectually significant concept of knowledge fitting this general conception : none that can be genuinely found in common sense or indeed can be constructed or stipulated in a satisfactory way. The supposed weak concept of knowledge in question is [...] a philosophical myth. » (BonJour 2010 : 57)

¹⁷² BonJour 2010 : 60.

¹⁷³ Ibid. : 58-60.

Mais quelle objection BonJour adresse-t-il au faillibilisme ? Selon BonJour, le faillibilisme défend l'idée qu'un degré non-maximum mais assez élevé de justification suffit pour la connaissance, mais aussi l'idée que la connaissance est un état cognitif de grande valeur (*i.e.* le principe a)). Le faillibilisme doit par conséquent expliquer comment une croyance justifiée de manière telle que sa vérité ne s'en trouve pas garantie peut acquérir une telle valeur. Plus exactement, dans la mesure où le faillibilisme maintient qu'un certain degré non-maximum de justification suffit à « transformer » une croyance vraie en une connaissance, il doit expliquer pourquoi cette transformation est possible. Du point de vue de BonJour, la difficulté la plus sérieuse avec le faillibilisme s'avère justement qu'une telle explication n'existe pas, pire, qu'elle est impossible. Pour citer BonJour :

« What could explain why a gradual increase of justification, rather than merely yielding gradually increasing levels of probability or likelihood or rational belief, at some point results in a qualitatively different state that is cognitively exalted in the way that knowledge is supposed to be ? I believe that there is simply no answer available to this question, no account of what could give any level of justification that is short of conclusive this very special status. And this is the most fundamental reason for thinking that the weak conception of knowledge is mistaken and that the supposed concept that would satisfy it is a myth. » (BonJour 2010 : 62)

Le problème que rencontre le faillibilisme semble ainsi de ne pas pouvoir expliquer comment un certain degré d non-maximum de justification peut non seulement rendre la vérité d'une croyance plus probable que le degré d_1 mais également faire de cette croyance une connaissance, un état qualitatif différent (car) possédant une grande valeur. Pour BonJour, seul un degré maximum de justification, un degré assurant la vérité de la croyance en jeu, paraît à même de « transformer » une croyance vraie en une connaissance. Mais comment BonJour défend-t-il sa critique ? En étudiant sa possible argumentation contre le faillibilisme, nous essaierons de suggérer qu'elle présume tout simplement la question résolue.

Si nous avons reconstruit de manière fidèle le raisonnement de BonJour, celui-ci n'est pas en position de justifier sa thèse selon laquelle un degré d non-maximum de justification ne peut faire d'une croyance une connaissance en arguant qu'une différence de degré de justification ne peut engendrer une différence qualitative. En effet, BonJour semble lui-même accepter qu'une différence de degré de justification engendre une différence qualitative – c'est-à-dire transforme une croyance vraie en connaissance ; il insiste seulement sur le fait que la différence cruciale en question se situe entre un degré d non-maximum et un degré d_m

maximum. Mais alors comment BonJour justifie-t-il sa thèse ? BonJour décrit l'interaction des trois ingrédients de la définition traditionnelle de la connaissance comme suit ; la croyance « met à la disposition » d'un sujet une proposition, la vérité représente le but de la croyance, et la justification constitue un moyen ou un guide pour atteindre ce but¹⁷⁴. Etant donné cette interaction, continue BonJour, un succès complet se voit atteint seulement lorsque la justification pour une croyance garantit sa vérité ; et ainsi il est naturel d'identifier ce succès à un état cognitif de grande valeur, à savoir à une connaissance¹⁷⁵. Toutefois, en argumentant de la sorte en faveur de la conception forte de la connaissance, BonJour paraît assez clairement présumer la question résolue contre la conception faible de la connaissance ; qu'un succès cognitif complet requière une justification indéfaisable ne semble appuyé par aucune raison mais simplement platement assumé par BonJour. Or, sans explication de pourquoi un tel succès ne peut être atteint avec un degré non-maximum mais assez élevé de justification, la critique de BonJour, selon laquelle le faillibilisme ne saurait montrer comment un certain degré non-maximum de justification peut faire d'une croyance vraie une connaissance, est sous-motivée. A l'instar donc de Tienson, BonJour n'a pas fourni de raisons persuasives de penser qu'une croyance vraie et justifiée défaisablement ne représente pas une connaissance.

Pour terminer, concentrons-nous sur une approche qui, comme celle de McDowell, met en doute le compte rendu faillibiliste d'une connaissance proprement perceptuelle et qui s'apparente au disjonctivisme épistémologique ; l'approche endossée par Dokic. Bien que ce dernier ne formule pas lui-même sa position en termes de justifications perceptuelles défaisables ou indéfaisables, il semble néanmoins possible de la lire en ces termes, les références explicites à McDowell appuyant une telle lecture. Ajoutons aussi, en guise de remarque préliminaire, que lorsque Dokic maintient que la perception est une source de connaissance ou qu'elle place le sujet dans une situation de connaissance, il paraît vouloir dire qu'en tant que justification, une expérience perceptuelle transforme une croyance (vraie) en connaissance ou octroie à cette croyance le statut de connaissance¹⁷⁶ ; dans la lignée de ce que nous avons proposé jusqu'ici, et au contraire de Williamson, Dokic ne paraît donc pas tenir la perception pour une manière de connaître ou pour une espèce de connaissance.

S'intéressant ainsi dans plusieurs articles aux conditions sous lesquelles la perception est une source de connaissance, Dokic affirme par exemple que :

¹⁷⁴ Cette description n'est pas sans rappeler celle, discutée dans le second chapitre, du BonJour de *The Structure of Empirical Knowledge*.

¹⁷⁵ BonJour 2010 : 59.

¹⁷⁶ Dokic 1997, 1998, 2000.

« Si l'expérience contribue de manière significative à placer le sujet dans une situation de connaissance, elle ne peut pas être indifférente au fait qu'elle présente une scène qui existe véritablement ou qui est une simple illusion. » (Dokic 1997 : 104)

Pour Dokic, si une expérience perceptuelle doit représenter une source de connaissance, elle ne peut être indifférente au fait d'être véridique ou trompeuse. Ce caractère d'indifférence à sa propre véridicalité que peut posséder un état mental, Dokic le dépeint également au moyen de la notion de « bipolarité » empruntée à Wittgenstein. Plus précisément, selon Dokic une expérience perceptuelle particulière est bipolaire lorsque, dans son essence, elle est indifféremment véridique ou trompeuse, lorsqu'elle est capable d'être véridique *et* capable d'être trompeuse. Autrement dit, la propriété d'être véridique ne s'avère pas essentielle à une expérience perceptuelle bipolaire véridique¹⁷⁷. Or, il semble qu'une telle conception d'une expérience perceptuelle – à savoir comme bipolaire – corresponde aux conceptions conjonctives de la perception. En effet, comme mentionné précédemment, au sein des théories conjonctives de la perception, une expérience perceptuelle véridique constitue un état mental du même genre qu'une expérience perceptuelle trompeuse ; par conséquent, si une expérience est véridique, elle ne peut l'être essentiellement ou par nature. Au contraire, d'après le conjonctivisme, de par sa nature une expérience perceptuelle laisse toujours ouverte la possibilité que les choses dans le monde ne soient pas telles qu'elles apparaissent.

A cette caractérisation de la perception comme bipolaire, Dokic oppose une caractérisation, attribuée entre autres à McDowell, selon laquelle une expérience perceptuelle est apolaire. D'après cette approche, une expérience perceptuelle véridique est essentiellement véridique, tout comme une expérience perceptuelle trompeuse est essentiellement trompeuse¹⁷⁸. Or, comme Dokic lui-même le signale, cette description de la perception comme apolaire correspond à celle des théories disjonctives¹⁷⁹ ; le disjonctivisme, nous l'avons vu, se différencie précisément des autres théories en reconnaissant un genre d'état perceptuel – les perceptions véridiques – qui entraîne *en vertu de sa nature* que ce qui apparaît est le cas.

Revenons à présent à la thèse épistémologique de Dokic selon laquelle si une expérience perceptuelle doit s'avérer une source de connaissance, elle ne peut être indifférente au fait d'être véridique ou trompeuse, elle ne peut être bipolaire. Etant donné le

¹⁷⁷ Dokic 1998 : 160, Dokic 2000 : 92-94.

¹⁷⁸ Dokic 1998 : 160, Dokic 2000 : 100.

¹⁷⁹ Dokic 1997 : 105, Dokic 2000 : 100.

modèle de connaissance perceptuelle que paraît avoir en tête Dokic ainsi que les rapprochements respectifs entre bipolarité et description conjonctive de la perception et apolarité et description disjonctive de la perception, il semble que ce en faveur de quoi argumente Dokic n'est rien d'autre que la thèse qu'une justification perceptuelle défaisable ne peut fournir de connaissance perceptuelle ; en d'autres termes, ce à quoi s'attaque Dokic se révèle bien la position faillibiliste eu égard à la connaissance perceptuelle. Mais quel argument soutient cette attaque ? Comment Dokic défend-t-il son affirmation que lorsqu'un sujet sait que p , une description de l'ensemble de ses états mentaux est incompatible avec l'hypothèse qu'il ne sait pas que p ¹⁸⁰ ? Dokic argumente comme suit :

« A bipolar experience cannot be a source of knowledge since it cannot by itself convert a perceptual judgement to knowledge. As far as it is concerned, the world may not be as it represents it to be. Knowledge, though, cannot be based on an illusion. So if perception is to be a source of knowledge, it cannot be bipolar, i.e. indifferently veridical or illusory. It must be essentially veridical – more precisely, it must be essentially dependent on the perceived fact. » (Dokic 1998 : 160)

Comme avec Tienison et Bonjour ci-dessus, nous aimerions suggérer que ce raisonnement manque sa cible. En effet, il est correct qu'une expérience bipolaire ne peut à elle seule convertir un jugement ou une croyance en connaissance ; en tant que telle, une expérience bipolaire est compatible avec la non-réalisation de ce qui apparaît perceptuellement. Il est donc également indéniable qu'aussi loin qu'une expérience bipolaire est concernée, le monde peut s'avérer différent de ce qu'il apparaît. Toutefois, ces deux propositions n'impliquent pas, contrairement à ce que prétend supposément Dokic, qu'une expérience perceptuelle bipolaire doit toujours être trompeuse ; certes, une expérience bipolaire n'est jamais essentiellement ou par nature véridique, mais elle peut néanmoins l'être, *si* ce qu'elle indique du monde est effectivement le cas. Et dans une telle situation, pourquoi cette expérience véridique ne pourrait-elle pas transformer la croyance correspondante en connaissance ? Pourquoi, en tant que justification, bien sûr seulement défaisable, ne pourrait-elle ainsi pas fournir une connaissance perceptuelle du monde ? Même si Dokic maintient que ce type de justification n'est pas en mesure de transformer le jugement en connaissance¹⁸¹, son argumentation ne paraît pas répondre de manière satisfaisante à ces dernières interrogations et ainsi exclure la possibilité pour une perception bipolaire d'être source de connaissance. La position

¹⁸⁰ Dokic 1997 : 101.

¹⁸¹ Dokic 2000 : 94.

faillibiliste eu égard à la connaissance perceptuelle demeure, semble-t-il, toujours intouchée, et avec elle la thèse d'après laquelle les théories conjonctives de la perception *peuvent* rendre compte de la connaissance perceptuelle. Par conséquent, ni McDowell, ni Tienson, ni Bonjour, ni Dokic ne nous ont en définitive persuadés du bien-fondé du disjonctivisme épistémologique.

5. Conclusion

Ce travail a exploré deux rôles épistémiques de la perception ; son rôle de justificatrice et son rôle de source de connaissance. Plus précisément, deux questions épistémologiques relatives à l'expérience perceptuelle ont constitué le cœur de notre recherche. Nous nous sommes tout d'abord demandé si l'expérience perceptuelle pouvait justifier de manière immédiate une croyance portant sur le monde extérieur ; et dans un second temps, c'est à la question de savoir si la possibilité même d'une connaissance perceptuelle dépend ou non de l'adoption d'une théorie disjonctive de la perception que nous nous sommes attelés.

Le problème de la justification perceptuelle immédiate a occupé les deuxième et troisième chapitres de la thèse. Dans le deuxième chapitre, nous avons discuté les objections avancées respectivement par Sellars et par Bonjour contre la possibilité d'une justification perceptuelle immédiate. Une justification immédiate pour croire que *p* consiste, rappelons-le, en une justification qui ne provient pas de la justification pour croire d'autres propositions que *p*. Par conséquent, si une justification perceptuelle immédiate était possible, un sujet *S* pourrait par exemple être justifié à croire qu'il pleut sur la seule base de son expérience de la pluie qui tombe. Toutefois d'après Sellars, la perception ne possède pas la capacité de délivrer une justification immédiate. Sellars argue que le sujet qui croit qu'il pleut en se fiant à sa vue doit en outre, pour être justifié, savoir – ou du moins croire de façon justifiée – qu'il perçoit véridiquement qu'il pleut. Si tel s'avère bien l'argument de Sellars, alors il semble assez évident que la force de cet argument ne repose pas sur la manière dont nous pourrions concevoir la véridicalité d'une expérience perceptuelle mais plutôt sur l'exigence, pour le sujet percevant, de croire que sa propre expérience se révèle véridique. Nous avons suggéré que cette exigence se trouve motivée par la conception sellarsienne de ce en quoi consiste la connaissance comme croyance légitime. En effet, selon Sellars, pour savoir perceptuellement que *p*, un sujet *S* doit distinguer percevoir véridiquement que *p* d'avoir une expérience trompeuse de *p* ; or, une simple expérience perceptuelle de *p* ne saurait à elle seule accomplir cette distinction. Est ainsi requise pour opérer cette distinction la *croyance* supplémentaire de *S* qu'il perçoit véridiquement que *p*. Il nous a donc paru que Sellars s'oppose en réalité à la possibilité d'une justification perceptuelle immédiate dans la mesure où une telle justification viole l'idée même de ce que doit représenter une connaissance comme croyance correcte ou légitime.

Chez Bonjour, la même conclusion – une justification perceptuelle immédiate n'est pas possible – semble induite par un autre genre de raisonnement. Bonjour conteste la doctrine du

donné, pour laquelle certains états mentaux d'appréhension ou d'expérience peuvent justifier immédiatement, en s'interrogeant sur la nature particulière de ces états censés conférer une justification immédiate. Cette interrogation donne naissance à un dilemme supposé condamner la possibilité de toute justification immédiate, y compris donc perceptuelle. D'après ce dilemme, « une expérience perceptuelle est *soit* un état cognitif, *soit* un état non-cognitif. Si elle est un état cognitif, une expérience perceptuelle peut justifier une croyance mais a aussi besoin d'être elle-même justifiée. Si elle est un état non-cognitif, une expérience perceptuelle ne requiert pas elle-même de justification mais est également incapable de procurer une justification pour une croyance. Par conséquent, dans aucun cas une expérience perceptuelle ne peut justifier une croyance de manière immédiate ». La première option de ce dilemme, option affirmant qu'une expérience perceptuelle cognitive peut justifier mais requiert elle-même d'être justifiée, nous l'avons interprétée comme maintenant que, pour un sujet S, une expérience indiquant quelque chose à propos du monde peut justifier la croyance correspondante seulement si S possède une raison de croire que son expérience est correcte. Ce résultat, qui fait écho à la thèse de Sellars, entraîne que toute justification perceptuelle s'avère seulement médiate, médiatisée par la proposition que l'expérience perceptuelle en jeu décrit fidèlement le monde. Néanmoins, ce résultat commun paraît motivé pour BonJour non par des considérations liées à la connaissance mais par la faillibilité des expériences perceptuelles, par le fait qu'une perception puisse se révéler tant correcte qu'incorrecte dans ce qu'elle affirme du monde. Cette différence entre Sellars et BonJour nous laisse penser que si pour le premier toute justification immédiate est exclue par principe – puisque la connaissance exige toujours du sujet qu'il forme une croyance à propos de sa propre justification – pour le second, une justification immédiate s'avère possible si ce qui procure ladite justification est infaillible – infaillibilité que BonJour attribue d'ailleurs, dans ses écrits les plus récents, à la conscience du contenu de nos états mentaux, conscience, nous l'avons vu, à même donc de justifier immédiatement certaines croyances portant sur le contenu de ces mêmes états.

Hormis Sellars et BonJour, plusieurs philosophes ont attaqué la possibilité d'une justification perceptuelle immédiate ; Davidson et son « rien ne peut compter comme une raison pour une croyance si ce n'est une autre croyance »¹⁸² représente peut-être le plus fameux d'entre eux. Nous avons également mentionné les objections du « easy warrant » et du « bootstrapping » avancées contre la justification perceptuelle immédiate. Toutefois, c'est

¹⁸² Davidson 1986 : 310.

seulement à l'argument de BonJour que nous avons tenté de résister dans notre troisième chapitre. En effet, nous y avons proposé quatre tentatives de sauver la possibilité d'une justification perceptuelle immédiate de l'emprise du dilemme de BonJour. La première tentative consistait à endosser une théorie disjonctive de la perception à la McDowell, théorie selon laquelle les expériences perceptuelles sont soit des états de choses objectifs se manifestant aux sujets, soit des situations dans lesquelles on dirait qu'un état de choses objectif se manifeste à un sujet bien que cela ne soit pas le cas. Bien qu'en tant que réponse au raisonnement de BonJour cette stratégie se soit avérée vaine – les expériences, quoique non-cognitives, y sont faillibles et ont en conséquence besoin d'être justifiées – nous en avons tiré deux conclusions intermédiaires qui ont cadré les tentatives restantes pour ménager une justification immédiate. Premièrement et contre BonJour, une expérience perceptuelle non-cognitive, à condition qu'elle possède un fait ou un état de choses pour objet, paraît capable de justifier une croyance. Deuxièmement et en ligne avec BonJour, une expérience perceptuelle non-cognitive conçue soit comme une relation à un objet physique, soit comme une relation à un sense-datum, soit comme une manière d'être conscient se trouve, elle, inapte à justifier une croyance.

Comme seconde tentative pour préserver la possibilité d'une justification perceptuelle immédiate, nous avons amorcé une sorte de retraite et proposé l'idée que seules les expériences perceptuelles véridiques peuvent justifier immédiatement. Cette manière de répondre au dilemme de BonJour reposait sur la motivation suivante : étant toujours correctes, et en ce sens infaillibles, les perceptions véridiques ne requièrent pas elles-mêmes de justification afin de pouvoir justifier. Mais cette stratégie s'est révélée inefficace en tant que réponse à BonJour puisqu'elle implique une conception de la justification perceptuelle selon laquelle, ne pouvant déterminer introspectivement avec certitude si nous percevons véridiquement ou pas, nous ne pouvons pas non plus déterminer introspectivement avec certitude si nous sommes justifiés ou pas. Or, la justification perceptuelle immédiate dont BonJour met en doute la possibilité consiste au contraire précisément en une justification directement accessible au sujet percevant.

Les troisième et quatrième solutions envisagées afin de résister à la conclusion de BonJour, assez similaires, peuvent se lire en parallèle. La troisième solution n'est autre que la théorie de la justification perceptuelle adoptée par Pryor. Selon cette théorie qui défend, contre le sceptique, un dogmatisme de la justification perceptuelle, une expérience perceptuelle de *p* peut justifier immédiatement la croyance que *p* en vertu de sa phénoménologie présentationnelle ; en vertu, autrement dit, du fait que simplement en

jouissant de l'expérience de *p*, nous avons l'impression de pouvoir savoir que *p*. Nous avons rapporté (et quelque peu réinterprété) l'objection que BonJour lui-même adresse à l'approche de Pryor. En effet, bien qu'il admette que la perception possède une phénoménologie présentationnelle distinctive, BonJour nie que cette dernière puisse rendre compte de la possibilité d'une justification perceptuelle immédiate. Le motif d'un tel rejet paraît s'articuler ainsi : « La phénoménologie de la perception n'influe pas sur la vérité des croyances perceptuelles. Or, la justification constitue supposément un moyen d'atteindre la vérité dans nos croyances et doit, de ce fait, parler en faveur de leur vérité. Il s'ensuit que la phénoménologie des expériences perceptuelles ne possède aucune force justificatrice ». En somme, ce que BonJour semble reprocher à la théorie de la justification de Pryor, c'est de négliger la connexion essentielle entre ce qui justifie nos croyances et la vérité de celles-ci. Notre quatrième et ultime tentative pour sauver la possibilité d'une justification perceptuelle immédiate du dilemme de BonJour a donc cherché à préserver la conception de la justification comme un instrument pour accéder à la vérité dans nos croyances. Elle suggère qu'une expérience perceptuelle de *p* peut justifier immédiatement la croyance que *p* en vertu du fait qu'une telle expérience représente l'occurrence d'un type d'état mental fiable. Une expérience perceptuelle particulière s'avère ainsi capable de justifier la croyance correspondante sans elle-même requérir de justification puisqu'en se fiant à elle, le sujet percevant va probablement croire le vrai. Notons qu'avec cette dernière stratégie, nous n'avons pas voulu opposer à BonJour une théorie fiabiliste de la justification ; nous avons plutôt souhaité déterminer sous quelles conditions une expérience perceptuelle, soit cognitive soit possédant un fait pour objet, pourrait conférer une justification sans elle-même en avoir besoin. En conséquence, plus qu'une objection décisive au raisonnement de BonJour, cette quatrième stratégie constitue une simple alternative à la conclusion de son dilemme, une alternative crédible, avons-nous essayé de montrer, même aux yeux de BonJour.

Puisque nous venons juste de faire mention des conditions sous lesquelles une expérience perceptuelle peut justifier immédiatement, il vaut la peine dans cette conclusion de souligner que notre thèse a ignoré un problème fondamental relatif à ces conditions. En effet, nous avons traité les expériences perceptuelles cognitives de BonJour comme pouvant posséder un contenu assertif aussi bien conceptuel que non-conceptuel. Or, la question de savoir si la perception se trouve dotée d'un contenu conceptuel ou non-conceptuel suscite depuis plus de quarante ans un débat philosophique animé. Plus précisément, la question, initiée par McDowell, de savoir si la perception doit posséder un contenu conceptuel *afin de pouvoir justifier une croyance* provoque une vive controverse. McDowell et Brewer, par

exemple, argumentent que les expériences perceptuelles peuvent fournir une justification seulement si elles possèdent un contenu conceptuel, *i.e.* un contenu qui est le contenu d'un possible jugement de la part du sujet¹⁸³. Ils semblent défendre cette thèse au motif qu'une justification doit être rationnellement évaluable par le sujet qui la détient et que la perception n'offre des justifications évaluables qu'à condition d'avoir un contenu conceptuel. S'en prenant ainsi à Evans, qui rejette, lui, la nécessité d'un contenu perceptuel conceptuel afin de rendre compte d'une justification perceptuelle, McDowell affirme que :

« If these relations [between experiences and judgements] are to be genuinely recognizable as reason-constituting, we cannot confine spontaneity within a boundary across which the relations are supposed to hold. The relations themselves must be able to come under the self-scrutiny of active thinking. » (McDowell 1994a : 53)

Plusieurs philosophes dont Heck, essayant de sauver la position non-conceptualiste d'Evans des objections épistémologiques de McDowell, ainsi que Peacocke s'opposent à cette conclusion¹⁸⁴. Ils soutiennent au contraire que la perception, quoique dotée d'un contenu non-conceptuel, peut non seulement justifier des croyances mais aussi procurer des justifications à même d'être reconnues et évaluées. Néanmoins, bien que nous ne puissions développer ces idées ici, nous spéculons sur le fait que les explications non-conceptualistes de l'évaluation des justifications perceptuelles échouent ; l'explication de Peacocke paraît en effet entraîner la nécessité d'une certaine connaissance de second-ordre de ses expériences de la part du sujet, connaissance en réalité indisponible, alors que l'explication de Heck ne parvient pas à établir comment nos jugements sur la façon dont les choses apparaissent jouent un rôle dans la reconnaissance de nos justifications perceptuelles. A ce stade peu avancé de la réflexion, nous serions donc plutôt convaincus par les arguments épistémologiques conceptualistes.

Mais revenons à notre travail. Le rôle justificateur de la perception a occupé une partie de nos investigations ; le dernier chapitre s'est concentré quant à lui sur le rôle de source de connaissance que peut également remplir la perception. Plus particulièrement, nous avons interrogé dans ce quatrième chapitre la pertinence du disjonctivisme épistémologique, c'est-à-dire de la thèse de McDowell d'après laquelle la possibilité même d'une connaissance perceptuelle dépend de l'adoption d'une conception disjonctive de l'expérience perceptuelle. McDowell semble soutenir cette position à l'aide du raisonnement suivant : « Seule une

¹⁸³ McDowell 1994a, Brewer 1999, 2005.

¹⁸⁴ Heck 2000, Peacocke 1992, 2001.

justification perceptuelle indéfaisable peut fournir une connaissance perceptuelle. Seules les théories disjonctives peuvent offrir des justifications perceptuelles indéfaisables. Par conséquent, seules les théories disjonctives peuvent rendre compte de la connaissance perceptuelle ». La possibilité, ou respectivement l'impossibilité, d'une connaissance dont discute McDowell dépend donc du caractère défaisable ou indéfaisable de la justification épistémique en jeu ; par opposition au scepticisme radical cartésien, nous avons qualifié de « humien » ce scepticisme que McDowell pense pouvoir éviter grâce au disjonctivisme mais auquel le conjonctivisme se trouve supposément condamné. Si nous avons validé l'idée que seules les théories disjonctives peuvent offrir des justifications indéfaisables, nous avons en revanche cherché à contrer l'argumentation de McDowell en faveur de la prémisse selon laquelle seule une justification indéfaisable peut fournir une connaissance. D'après notre interprétation, cette argumentation maintient qu'une croyance vraie justifiée de manière défaisable ne saurait se révéler une connaissance puisqu'une telle croyance permet que le vrai ait été atteint par chance et que la connaissance exclut précisément que le sujet atteigne le vrai par chance. Notre critique a mis le doigt sur une confusion, dans l'argumentation mcdowellienne, entre deux types de chance ; la chance comme un hasard que la connaissance exclut bel et bien, et la chance comme des facteurs que la raison ne peut maîtriser, chance inévitable et par conséquent admise par la connaissance. Dans la mesure où c'est grâce à cette seconde sorte de chance, inoffensive, qu'une croyance justifiée de manière défaisable doit s'avérer vraie, il nous a paru que McDowell n'était pas parvenu à asseoir de façon convaincante le disjonctivisme épistémologique. McDowell n'a ainsi à nos yeux pas démontré que les théories conjonctives de l'expérience perceptuelle sont incapables de rendre compte d'une connaissance perceptuelle et qu'elles conduisent au scepticisme.

Si le conjonctivisme se révèle l'égal du disjonctivisme eu égard à la possibilité d'une connaissance perceptuelle de notre environnement, peut-être que le disjonctivisme possède un avantage lorsqu'il s'agit d'expliquer la connaissance de *l'existence même du monde*. C'est ce que semble suggérer, contre Wright, Pritchard, lorsqu'il attribue à la conception disjonctive de McDowell le pouvoir de contrer le scepticisme cartésien. McDowell, nous l'avons noté, laisse lui-même parfois planer le doute sur les compétences réelles du disjonctivisme ; une ambiguïté qui sonne comme une invitation à poursuivre la recherche.

6. Bibliographie

- Alston, W. 1983 : « What's Wrong with Immediate Knowledge », *Synthese*, 55, 73-96.
- Alston, W. 1988 : « An Internalist Externalism », *Synthese*, 74, 265-283.
- Alston, W. 1999 : « Perceptual Knowledge », in Greco, J. and Sosa, E. (eds) : *The Blackwell Guide to Epistemology*, Blackwell Publishing Ltd, 223-242.
- Armstrong, D.M. 1968 : *A Materialist Theory of the Mind*, Routledge & Kegan Paul, London.
- Armstrong, D.M. 1973 : *Belief, Truth and Knowledge*, Cambridge University Press.
- Austin, J.L. 1962 : *Sense and Sensibilia*, Oxford University Press.
- Ayer, A.J. 1956 : *The Problem of Knowledge*, Penguin Books.
- BonJour, L. 1978 : « Can Empirical Knowledge Have a Foundation ? », *American Philosophical Quarterly*, 15, 1-13.
- BonJour, L. 1985 : *The Structure of Empirical Knowledge*, Harvard University Press.
- BonJour, L. 1999 : « The Dialectic of Foundationalism and Coherentism », in Greco, J. and Sosa, E. (eds) : *The Blackwell Guide to Epistemology*, Blackwell Publishing Ltd, 117-142.
- BonJour, L. 2001 : « Toward a Defense of Empirical Foundationalism », in DePaul, M. (ed) : *Resurrecting Old-Fashioned Foundationalism*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 21-48.
- BonJour, L. 2003 : « A Version of Internalist Foundationalism », in BonJour, L. and Sosa, E. : *Epistemic Justification : Internalism vs. Externalism, Foundations vs. Virtues*, Blackwell Publishing, 3-96.
- BonJour, L. 2004 : « In Search of Direct Realism », *Philosophy and Phenomenological Research*, 69, 349-367.
- BonJour, L. 2010 : « The Myth of Knowledge », *Philosophical Perspectives*, 24, 57-83.
- Brewer, B. 1999 : *Perception and Reason*, Clarendon Press.
- Brewer, B. 2005 : « Perceptual Experience Has Conceptual Content », in Steup, M. and Sosa, E. (eds) : *Contemporary Debates in Epistemology*, Blackwell Publishing Ltd, 217-230.
- Brewer, B. 2006 : « Perception and Content », *European Journal of Philosophy*, 14, 165-181.
- Brewer, B. 2011 : *Perception and Its Objects*, Oxford University Press.
- Broad, C.D. 1927 : *Scientific Thought*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, Ltd.
- Brogaard, B. 2011 : « Primitive Knowledge Disjunctivism », *Philosophical Issues*, 21, 45-73.
- Burge, T. 2003 : « Perceptual Entitlement », *Philosophy and Phenomenological Research*, 67, 503-548.

- Burge, T. 2005 : « Disjunctivism and Perceptual Psychology », *Philosophical Topics*, 33, 1-78.
- Burge, T. 2011 : « Disjunctivism again », *Philosophical Explorations*, 14, 43-80.
- Byrne, A. and Logue, H. 2008 : « Either/Or », in Haddock, A. and Macpherson, F. (eds) : *Disjunctivism : Perception, Action, Knowledge*, Oxford University Press, 57-94.
- Byrne, A. and Logue, H. 2009 (eds) : *Disjunctivism, Contemporary Readings*, MIT Press.
- Campbell, J. 2002 : *Reference and Consciousness*, Clarendon Press, Oxford.
- Chisholm, R.M. 1957 : *Perceiving : A Philosophical Study*, Cornell University Press.
- Chudnoff, E. 2011 : « The Nature of Intuitive Justification », *Philosophical Studies*, 153, 313-333.
- Coffman, E.J. 2007 : « Thinking about Luck », *Synthese*, 158, 385-398.
- Cohen, S. 1984 : « Justification and Truth », *Philosophical Studies*, 46, 279-295.
- Cohen, S. 1988 : « How to be a Fallibilist », in Tomberlin, J. (ed) : *Philosophical Perspectives 2 : Epistemology*, Ridgeview Publishing Company, 91-123.
- Cohen, S. 2002 : « Basic Knowledge and the Problem of Easy Knowledge », *Philosophy and Phenomenological Research*, 65, 309-329.
- Conee, E. 2007 : « Disjunctivism and Anti-Skepticism », *Philosophical Issues*, 17, 16-36.
- Crane, T. 1992 : « The nonconceptual content of experience », in Crane, T. (ed) : *The Contents of Experience*, Cambridge University Press, 136-157.
- Crane, T. 1998 : « Intentionality as the Mark of the Mental », in O'Hear, A. (ed) : *Current Issues in Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, 229-251.
- Crane, T. 2001 : *Elements of Mind, An Introduction to the Philosophy of Mind*, Oxford University Press.
- Crane, T. 2003 : « The Intentional Structure of Consciousness », in Smith, Q. and Jokic, A. (eds) : *Consciousness : New Philosophical Perspectives*, Oxford University Press, 33-56.
- Crane, T. 2011 : « The Problem of Perception », in Zalta, E.N. (ed) : *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Davidson, D. 1986 : « A Coherence Theory of Truth and Knowledge », in LePore, E. (ed) : *Truth and Interpretation : Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford : Blackwell, 307-319.
- Descartes, R. 2012 : *Méditations Métaphysiques*, Presses Universitaires de France.
- Dokic, J. 1997 : « Le dualisme forme/contenu et la théorie de la perception », *Cahiers de Philosophie de l'Université de Caen*, 29, Presses Universitaires de Caen, 83-112.

- Dokic, J. 1998 : « The Ontology of Perception : Bipolarity and Content », *Erkenntnis*, 48, 153-169.
- Dokic, J. 2000 : « Le cercle bipolaire : intentionnalité et contenu perceptif », in Livet, P. (ed) : *De la perception à l'action, Contenus perceptifs et perception de l'action*, Librairie Philosophique J. Vrin, 83-118.
- Dokic, J. 2004 : *Qu'est-ce que la perception ?* Librairie Philosophique J. Vrin.
- Dretske, F. 1981 : *Knowledge and the Flow of Information*, MIT Press.
- Ducasse, C.J. 1942 : « Moore's 'The Refutation of Idealism' », in Schilpp, P.A. (ed) : *The Philosophy of G.E. Moore*, The Library of Living Philosophers, Inc., 225-251.
- Dutant, J. 2010 : *Qu'est-ce que la connaissance ?* Librairie Philosophique J. Vrin.
- Engel, M. 1992 : « Is Epistemic Luck Compatible with Knowledge ? », *The Southern Journal of Philosophy*, 30, 59-75.
- Engel, M. 2010 : « Epistemic Luck », in Dancy, J., Sosa, E. and Steup, M. (eds) : *A Companion to Epistemology*, Blackwell Publishing Ltd, 336-340.
- Evans, G. 1982 : *The Varieties of Reference*, Oxford University Press.
- Feldman, R. 1981 : « Fallibilism and Knowing that One Knows », *The Philosophical Review*, 90, 266-282.
- Feldman, R. 1985 : « Reliability and Justification », *The Monist*, 68, 159-174.
- Feldman, R. 2004 : « Foundational Beliefs and Empirical Possibilities », *Philosophical Issues*, 14, 132-148.
- Fish, W. 2009 : *Perception, Hallucination, and Illusion*, Oxford University Press.
- Gettier, E.L. 1963 : « Is Justified True Belief Knowledge ? », *Analysis*, 23, 121-123.
- Ginsborg, H. 2006 : « Reasons for Belief », *Philosophy and Phenomenological Research*, 72, 286-318
- Ginsborg, H. 2011: « Perception, generality, and reasons », in Reisner, A. and Steglich-Petersen, A. (eds): *Reasons for Belief*, Cambridge University Press, 131-157.
- Glüer, K. 2009 : « In Defence of a Doxastic Account of Experience », *Mind & Language*, 24, 297-327.
- Goldman, A. 1979 : « What is Justified Belief ? », in Pappas, G.S. (ed) : *Justification and Knowledge*, D. Reidel Publishing Company, 1-23.
- Goldman, A. 1986 : *Epistemology and Cognition*, Harvard University Press.
- Goldman, A. 1988 : « Strong and Weak Justification », in Tomberlin, J. (ed) : *Philosophical Perspectives 2 : Epistemology*, Ridgeview Publishing Company, 51-69.
- Goldman, A. 1999: « Internalism Exposed », *The Journal of Philosophy*, 96, 271-293.

- Goldman, A. 2008: « Immediate Justification and Process Reliabilism », in Smith, Q. (ed) : *Epistemology : New Essays*, Oxford University Press, 63-82.
- Greco, J. 2003 : « Knowledge as Credit for True Belief », in DePaul, M. and Zagzebski, L. (eds) : *Intellectual Virtue, Perspectives from Ethics and Epistemology*, Oxford University Press, 111-134.
- Harper, W. 1996 : « Knowledge and Luck », *The Southern Journal of Philosophy*, 34, 273-283.
- Heck, R.G. 2000 : « Nonconceptual Content and the ‘Space of Reasons’ », *The Philosophical Review*, 109, 483-523.
- Heil, J. 1984 : « Doxastic Incontinence », *Mind*, 93, 56-70.
- Heller, M. 1999 : « The Proper Role for Contextualism in an Anti-Luck Epistemology », in Tomberlin, J. (ed) : *Philosophical Perspectives 13 : Epistemology*, Blackwell Publishers, 115-129.
- Hinton, J.M. 1973 : *Experiences : An Inquiry into Some Ambiguities*, Oxford University Press.
- Huemer, M. 2001 : *Skepticism and the Veil of Perception*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Hume, D. 1975 : *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, Oxford University Press.
- Langsam, H. 2014 : « A Defense of McDowell’s Response to the Sceptic », *Acta Analytica*, 29, 43-59.
- Leite, A. 2010 : « Fallibilism », in Dancy, J., Sosa, E. and Steup, M. (eds) : *A Companion to Epistemology*, Blackwell Publishing Ltd, 370-375.
- Lemmon, E.J. 1978 : *Beginning Logic*, Hackett Publishing Company, Inc.
- Lemos, N. 2007 : *An Introduction to the Theory of Knowledge*, Cambridge University Press.
- Lewis, C.I. 1929 : *Mind and the World Order*, Dover Publications, Inc.
- Lewis, C.I. 1946 : *An Analysis of Knowledge and Valuation*, La Salle, Ill : Open Court.
- Locke, J. 1959 : *An Essay Concerning Human Understanding*, Dover Publications, Inc., Vol.II.
- Lyons, J. 2008 : « Evidence, Experience, and Externalism », *Australasian Journal of Philosophy*, 86, 461-479.
- Lyons, J. 2009 : *Perception and Basic Beliefs, Zombies, Modules, and the Problem of the External World*, Oxford University Press.

- Markie, P. 2005 : « The Mystery of Direct Perceptual Justification », *Philosophical Studies*, 126, 347-373.
- Martin, M. 1993 : « The Rational Role of Experience », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 93, 71-88.
- Martin, M. 1994 : « Perceptual content », in Guttenplan, S. (ed) : *A Companion to the Philosophy of Mind*, Blackwell Publishers Ltd, 463-471.
- Martin, M. 2000 : « Beyond dispute : sense-data, intentionality and the mind-body problem », in Crane, T. and Patterson, S. (eds) : *History of the Mind-Body Problem*, Routledge, London, 195-231.
- Martin, M. 2002 : « The Transparency of Experience », *Mind & Language*, 17, 376-425.
- Martin, M. 2004 : « The Limits of Self-Awareness », *Philosophical Studies*, 120, 37-89.
- Martin, M. 2006 : « On Being Alienated », in Gendler, T.S. and Hawthorne, J. (eds) : *Perceptual Experience*, Oxford University Press, 354-410.
- McDowell, J. 1982a : « Criteria, Defeasibility, and Knowledge », in : *Meaning, Knowledge, and Reality*, Harvard University Press, 1998, 369-394.
- McDowell, J. 1982b : « Criteria, Defeasibility, and Knowledge », in Dancy, J. (ed) : *Perceptual Knowledge*, Oxford University Press, 1988, 209-219.
- McDowell, J. 1986 : « Singular Thought and the Extent of Inner Space », in : *Meaning, Knowledge, and Reality*, Harvard University Press, 1998, 228-259.
- McDowell, J. 1994a : *Mind and World*, Harvard University Press.
- McDowell, J. 1994b : « Knowledge by Hearsay », in : *Meaning, Knowledge, and Reality*, Harvard University Press, 1998, 414-443.
- McDowell, J. 1995 : « Knowledge and the Internal », in : *Meaning, Knowledge, and Reality*, Harvard University Press, 1998, 395-413.
- McDowell, J. 2002a : « Responses », in Smith, N.H. (ed) : *Reading McDowell : On Mind and World*, Routledge, London, 269-305.
- McDowell, J. 2002b : « Knowledge and the Internal Revisited », *Philosophy and Phenomenological Research*, 64, 97-105.
- McDowell, J. 2008 : « The Disjunctive Conception of Experience as Material for a Transcendental Argument », in Haddock, A. and Macpherson, F. (eds) : *Disjunctivism : Perception, Action, Knowledge*, Oxford University Press, 376-389.
- McDowell, J. 2009 : *Having the World in View, Essays on Kant, Hegel, and Sellars*, Harvard University Press.

- McDowell, J. 2010: « Tyler Burge on disjunctivism », *Philosophical Explorations*, 13, 243-255.
- McDowell, J. 2011 : *Perception as a Capacity for Knowledge*, Marquette University Press.
- McDowell, J. 2013 : « Perceptual Experience : Both Relational and Contentful », *European Journal of Philosophy*, 21, 144-157.
- McGinn, C. 1982 : *The Character of Mind*, Oxford University Press.
- McGinn, M. 2012 : « Non-inferential Knowledge », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 112, Part 1, 1-28.
- Millar, A. 2007 : « What the Disjunctivist is Right About », *Philosophy and Phenomenological Research*, 74, 176-198.
- Morillo, C. 1984 : « Epistemic Luck, Naturalistic Epistemology and the Ecology of Knowledge », *Philosophical Studies*, 46, 109-129.
- Nozick, R. 1981 : *Philosophical Explanations*, Harvard University Press.
- Nudds, M. 2004 : « The Significance of the Senses », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 104, 31-51.
- Overgaard, S. 2011 : « Disjunctivism and the urgency of scepticism », *Philosophical Explorations*, 14, 5-21.
- Pagin, P. 2007 : « Assertion », in Zalta, E.N. (ed) : *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Peacocke, C. 1992 : *A Study of Concepts*, The MIT Press.
- Peacocke, C. 2001 : « Does Perception Have a Nonconceptual Content ? », *The Journal of Philosophy*, 98, 239-264.
- Peacocke, C. 2004 : *The Realm of Reason*, Oxford University Press.
- Platon 1994 : *Théétète*, Flammarion, Paris.
- Pollock, J.L. 1984 : « Reliability and Justified Belief », *Canadian Journal of Philosophy*, 14, 103-114.
- Pollock, J.L. and Cruz, J. 1999 : *Contemporary Theories of Knowledge*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Poston, T. 2007: « Foundational Evidentialism and the Problem of Scatter », *Abstracta*, 3, 89-106.
- Price, H.H. 1932 : *Perception*, Methuen, London.
- Pritchard, D. 2005 : *Epistemic Luck*, Oxford University Press.
- Pritchard, D. 2006 : *What is this thing called knowledge ?*, Routledge, London and New-York.
- Pritchard, D. 2007 : « Anti-luck Epistemology », *Synthese*, 158, 277-297.

- Pritchard, D. 2008 : « McDowellian Neo-Mooreanism », in Haddock, A. and Macpherson, F. (eds) : *Disjunctivism : Perception, Action, Knowledge*, Oxford University Press, 283-310.
- Pritchard, D. 2012 : *Epistemological Disjunctivism*, Oxford University Press.
- Pryor, J. 2000 : « The Skeptic and the Dogmatist », *Noûs*, 34, 517-549.
- Pryor, J. 2001 : « Highlights of Recent Epistemology », *British Journal for the Philosophy of Science*, 52, 95-124.
- Pryor, J. 2004: « What's Wrong with Moore's Argument? », *Philosophical Issues*, 14, 349-378.
- Pryor, J. 2005 : « There Is Immediate Justification », in Steup, M. and Sosa, E. (eds) : *Contemporary Debates in Epistemology*, Blackwell Publishing Ltd, 181-202.
- Quinton, A. 1966 : « The Foundations of Knowledge », in Williams, B. and Montefiore, A. (eds) : *British Analytical Philosophy*, Routledge & Kegan Paul, 55-86.
- Quinton, A. 1973 : *The Nature of Things*, Routledge & Kegan Paul.
- Riggs, W. 1998 : « What Are the 'Chances' of Being Justified ? », *The Monist*, 81, 452-472.
- Riggs, W. 2002 : « Reliability and the Value of Knowledge », *Philosophy and Phenomenological Research*, 64, 79-96.
- Riggs, W. 2007 : « Why epistemologists are so down on their luck ? », *Synthese*, 158, 329-344.
- Robinson, H. 1994 : *Perception*, Routledge, London.
- Rödl, S. 2007 : *Self-Consciousness*, Harvard University Press.
- Rorty, R. 1979 : *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press.
- Russell, B. 1991 : *The Problems of Philosophy*, Oxford University Press.
- Ryle, G. 1949 : *The Concept of Mind*, Hutchinson's University Library, London.
- Schlick, M. 1959 : « The Foundation of Knowledge », in Ayer, A.J. (ed) : *Logical Positivism*, The Free Press.
- Searle, J. 1969 : *Speech Acts, An essay in the philosophy of language*, Cambridge University Press.
- Searle, J. 1983 : *Intentionality, An essay in the philosophy of mind*, Cambridge University Press.
- Searle, J. 1992 : *The Rediscovery of the Mind*, MIT Press.
- Sellars, W. 1956 : « Empiricism and the Philosophy of Mind », in : *Science, Perception and Reality*, Routledge & Kegan Paul, London, 1963, 127-196.
- Sellars, W. 1963 : *Science, Perception and Reality*, Routledge & Kegan Paul, London.

- Sellars, W. 1973 : « Givenness and Explanatory Coherence », *The Journal of Philosophy*, 70, 612-624.
- Sellars, W. 1975 : « The Structure of Knowledge », in Castaneda, H.-N. (ed) : *Action, Knowledge and Reality : Critical Studies in Honor of Wilfrid Sellars*, The Bobbs-Merrill Company, Inc., 295-347.
- Siegel, S. 2010 : *The Contents of Visual Experience*, Oxford University Press.
- Siegel, S. and Silins, N. forthcoming : « The Epistemology of Perception », in Matthen, M. (ed) : *The Oxford Handbook of Philosophy of Perception*, Oxford University Press.
- Smith, A.D. 2002 : *The Problem of Perception*, Harvard University Press.
- Snowdon, P. 1980-1 : « Perception, Vision, and Causation », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 81, 175-192.
- Soldati, G. 2012 : « Direct Realism and Immediate Justification », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 112, Part 1, 29-44.
- Soldati, G. 2013 : « Elements of a Phenomenological Theory of Perception », *Rivista di Filosofia*, 104, 461-483.
- Sosa, E. 1980 : « The Raft and the Pyramid : Coherence Versus Foundations in the Theory of Knowledge », *Midwest Studies in Philosophy*, 5, 3-26.
- Sosa, E. 2007 : *A Virtue Epistemology, Apt Belief and Reflective Knowledge, Volume I*, Oxford University Press.
- Soteriou, M. 2014 : « The Disjunctive Theory of Perception », in Zalta, E.N. (ed) : *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Stampe, D.W. 1987 : « The Authority of Desire », *The Philosophical Review*, 96, 335-381.
- Steup, M. 1998 : *An Introduction to Contemporary Epistemology*, Prentice-Hall, Inc.
- Steup, M. 2000 : « Unrestricted Foundationalism and the Sellarsian Dilemma », *Grazer Philosophische Studien*, 60, 75-98.
- Steup, M. 2001 : « Foundationalism, Sense-Experiential Content, and Sellars's Dilemma », (<http://matthiassteup.files.wordpress.com/2013/01/sellarsian-dilemma1.pdf>).
- Stroud, B. 2002 : « Sense-experience and the grounding of thought », in Smith, N.H. (ed) : *Reading McDowell : On Mind and World*, Routledge, London, 79-91.
- Thau, M. 2004 : « What is disjunctivism ? », *Philosophical Studies*, 120, 193-253.
- Tienson, J. 1974 : « On Analysing Knowledge », *Philosophical Studies*, 25, 289-293.
- Tye, M. 2000 : *Consciousness, Color and Content*, MIT Press.
- Unger, P. 1967 : « Experience and Factual Knowledge », *The Journal of Philosophy*, 64, 152-173.

- Unger, P. 1968 : « An Analysis of Factual Knowledge », *The Journal of Philosophy*, 65, 157-170.
- Velleman, J.D. 1992 : « The Guise of the Good », *Noûs*, 26, 3-26.
- Wedgwood, R. 1999 : « The A Priori Rules of Rationality », *Philosophy and Phenomenological Research*, 59, 113-131.
- White, R. 2006 : « Problems for Dogmatism », *Philosophical Studies*, 131, 525-557.
- Williams, M. 2005 : « Doing without Immediate Justification », in Steup, M. and Sosa, E. (eds) : *Contemporary Debates in Epistemology*, Blackwell Publishing Ltd, 202-216.
- Williamson, T. 2000 : *Knowledge and its Limits*, Oxford University Press.
- Wittgenstein, L. 1965 : *De la certitude*, Editions Gallimard, Paris.
- Wright, C. 2002 : « (Anti-)Sceptics Simple and Subtle : G.E. Moore and John McDowell », *Philosophy and Phenomenological Research*, 65, 330-348.
- Wright, C. 2007 : « The Perils of Dogmatism », in Nuccetelli, S. and Seay, G. (eds) : *Themes from G.E. Moore : New Essays in Epistemology and Ethics*, Oxford University Press, 25-48.
- Wright, C. 2008 : « Comment on John McDowell's 'The Disjunctive Conception of Experience as Material for a Transcendental Argument' », in Haddock, A. and Macpherson, F. (eds) : *Disjunctivism : Perception, Action, Knowledge*, Oxford University Press, 390-404.
- Zagzebski, L. 1994 : « The Inescapability of Gettier Problems », *The Philosophical Quarterly*, 44, 65-73.
- Zagzebski, L. 1999 : « What is Knowledge ? », in Greco, J. and Sosa, E. (eds) : *The Blackwell Guide to Epistemology*, Blackwell Publishing Ltd, 92-116.