

CHARLES TRAVIS
OUVRIR LE MONDE EXTERIEUR*

La même fonction qui donne l'unité aux diverses représentations [*Vorstellungen*] dans un jugement donne aussi l'unité à la simple synthèse de diverses représentations dans une intuition [*Anschauung*]¹.

Ma conception de la logique se distingue avant tout par le fait que j'accorde la priorité au contenu du mot « vrai » et que je me dirige immédiatement vers les *pensées* en tant qu'elles mettent en jeu la vérité en général. En conséquence, je ne pars pas des concepts et je ne construis pas les pensées ou les jugements à partir d'eux mais j'obtiens des parties de pensées en décomposant les pensées².

En avançant sa conception du jugement, Frege a aussi avancé une conception de la perception et plus largement de l'expérience. Dans les deux cas, il nous a fait progresser. Ce progrès se manifeste quand on compare les positions de Frege et Kant indiquées ci-dessus. Kant dessine un parallèle entre une supposée tâche à accomplir – construire l'unité du jugement à partir des « idées » dont il est formé – et une autre – établir un type particulier d'unité à partir des éléments qui forment une « intuition » – par exemple, une expérience visuelle, ou des expériences. À suivre Frege, la comparaison s'effondre avant même de commencer. Les pensées, les jugements ne sont pas construits à partir de composantes élémentaires [*building blocks*] qui requièrent d'une manière ou d'une autre quelque chose d'autre pour les faire tenir ensemble. L'existence de leurs éléments – des choses telles que les concepts ou, ainsi qu'il le formule plus tard, de leurs contreparties dans le règne du *Sinn* – présuppose plutôt que les pensées soient un tout et que les concepts (etc.) n'en soient issus que par décomposition. Ainsi qu'il le développe plus loin au sujet du jugement, les capacités de *pensée* n'ont pas non plus de rôle à jouer dans le type de conscience [*awareness*]³ dont nous jouissons, par exemple quand nous voyons des choses autour de nous. Je ne considère pas que ces indications s'expliquent d'elles-mêmes ou soient apodictiques. Dans ce qui suit, je vais tenter d'expliquer quel est le progrès marqué par Frege et pourquoi c'en est un. Mon argumentation [224] portera sur Kant et dans une très large mesure sur John McDowell, le plus astucieux héritier du slogan de Kant précédemment cité (que j'appellerai « le slogan » par la suite).

Le progrès fait par Frege réside dans la réponse qu'il apporte à ce que j'appellerai la question fondamentale de la perception : comment la perception fait-elle pour que le monde importe (rationnellement) quant à ce que celui qui perçoit [*the perceiver*] doit penser et faire ? Comment la perception ouvre-t-elle le monde selon cette conception ? Comment, par exemple, la vision d'un cochon renflant sous un chêne pourrait-elle faire en sorte que le cochon qui renfle là soit ce que quelqu'un doit penser ? Comment est-ce reconnaissable d'un état des choses ? « La pensée »⁴ de Frege contient une réponse satisfaisante.

* Ch. Travis, « Unlocking the Outer World » (2011), chapitre 8 de *Perception. Essays After Frege*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 223-258. (*N.d.T.*)

¹ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1789), A79-80/B105-106, trad. fr. par A. Tremesaygues et B. Pacaud, *Critique de la raison pure*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 93.

² G. Frege, « Aufzeichnungen für Ludwig Darmstaedter », H. Hermes, F. Kambartel, F. Kaulbach (éds.), *Nachgelassene Schriften*, Hamburg, Felix Meiner, p. 273.

³ En l'absence d'indication contraire, c'est le terme « awareness », que l'auteur utilise fréquemment, que nous traduisons par « conscience ». Nous précisons les rares occurrences où nous traduisons par « conscience » le terme « consciousness ». (*N.d.T.*)

⁴ G. Frege, « Der Gedanke », *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus 2*, 1918-1919, trad. fr. par J. Benoit, « La pensée. Une recherche logique », dans B. Ambroise et S. Laugier (éds.), *Philosophie du langage. Signification, vérité et réalité*, Textes-clés de philosophie du langage I, Paris, Vrin, 2009.

Le slogan suggère une ligne d'attaque (qu'elle soit celle de Kant ou pas) contre un problème qu'il considère comme fondamental. Je l'appellerai « le problème de Kant ». Schématiquement, pour que le monde importe pour la vérité des choses que *nous* pensons, il doit y avoir, selon Kant, une certaine correspondance, ou un accord, entre les formes les plus générales de ces choses et la forme la plus générale de ce que nous pensons à *leur propos* – ce que nous représentons comme étant tel et tel. Les choses telles qu'elles sont peuvent être telles qu'on les juge et ainsi rendre nos jugements vrais ou faux, si et seulement si la correspondance requise existe. Pour qu'il y ait une telle correspondance, il faut, *inter alia*, que certaines propositions très générales soient vraies. Le fait *qu'elles* soient vraies est, pour Kant, un problème substantiel qui a besoin d'être *prouvé*. En l'absence de preuve, on peut douter que ce qui semble être des jugements en soit vraiment, ou penser qu'ils ne sont que de pures mascarades. Il est encore plus délicat de déterminer si quoi que ce soit – et donc quoi que ce soit dont on fait l'expérience – *pourrait* rationnellement importer pour déterminer ce que serait la chose à penser.

Selon les termes de Frege, une pensée est ce qui met en jeu la vérité en général. Mettre en jeu la vérité c'est créer, ou identifier, une question particulière à son propos – par exemple celle de savoir s'il y a des pommes dans le panier de Sid. Déterminer quelles sont les questions de vérité [*questions of truth*] qui se posent est en général un problème contingent. Mais, pour un épisode hautement contingent qui se passe aux alentours de février 1848, il ne pourrait être question de savoir si Frege était tel ou tel¹. Il est concevable que les choses aient été dans cet état. Il est donc concevable que ce que nous *considérons* comme des questions de ce type ne soient que de « simples » questions, de pures mascarades. De manière similaire, selon la façon dont Kant semble voir les choses, il n'y aurait de questions (aux réponses *vraies*), comme par exemple celle de savoir si un *objet* est tel ou tel ou si une chose en a *causé* une autre (par exemple si Sid a trébuché ou a été poussé), qu'à la condition que certaines propositions très générales soient vraies (quelle que soit la façon dont on mesure la généralité). Alors que ces propositions ne sont pas tout à fait *contingentes*, ce sont néanmoins des choses, d'après ce que semble supposer Kant, pour lesquelles il doit au moins *exister* une preuve.

Le slogan *peut* suggérer une piste pour identifier la preuve désirée. D'un point de vue abstrait, si ce sont les mêmes capacités rationnelles qui sont responsables de la manière dont s'organisent pour nous, à la fois nos pensées à propos du monde et ce dont, du monde, nous faisons l'expérience, alors il ne serait pas surprenant que, au niveau requis de généralité, elles les organisent de la même manière. Cela exigerait (encore une fois, à un certain niveau généralité) que la même forme leur soit donnée. [225] Telle serait, selon cette idée, la correspondance requise. Une telle application du slogan est incontestablement problématique.

Le problème de McDowell n'est pas celui de Kant mais plutôt le problème fondamental de la perception. Donc ce n'est pas de la manière précédemment décrite qu'il applique le slogan. L'analyse de sa position requiert un traitement indépendant. Pour la préparer, je vais d'abord discuter de certains problèmes auxquels Kant se confronte, puis introduire la conception frégienne de l'expérience perceptive.

1. Unités

Nous *sommes* des êtres pensant (jugeant) seulement s'il existe, à un niveau suffisamment général, une correspondance appropriée entre les formes de nos pensées et la forme du monde. C'est l'idée. Dans un passage du *Tractatus* (aux alentours des propositions 6.32-6.34), Wittgenstein a testé l'idée opposée. La structure la plus générale de nos pensées (qui leur est propre), quelle qu'en soit la région, *ne prend aucun* engagement quant à l'état ou la forme du

¹ Frege est né le 8 novembre 1848. (*N.d.T.*)

monde ; c'est donc un *punkt* imperméable à la question de la fondation de l'état du monde. Dans le cas de l'exemple de Wittgenstein, il s'agissait de physique, les structures imperméables de l'exemple étant les lois newtoniennes. Wittgenstein avait tort. On ne dissout pas le problème de Kant de cette manière.

Le problème de Kant surgit parce que nous sommes vraisemblablement des penseurs d'un type particulier. Nous sommes dotés d'une capacité de penser *paroissiale*. Pour formuler la même idée de manière moins optimiste : nous sommes *condamnés* par nature à une pensée d'un type particulier. Maintenant, qui peut dire qu'il s'agit vraiment de pensée ? Selon nous, c'est le cas, mais pourrions-nous dire autre chose ? Le slogan de Kant, si on l'applique comme je l'ai suggéré, *pourrait* sembler rassurant (qu'il rassure Kant ou pas). Son application pourrait procéder ainsi : nos capacités mentales nous condamnent à une pensée d'une certaine forme dont la caractéristique est d'être la plus générale. Mais, ce n'est pas une coïncidence si les capacités de nos expériences perceptives nous condamnent à des expériences de cette même forme, selon un sens intéressant de « même ». Il va donc de soi que nos expériences et nos pensées coïncident. Elles étaient faites l'une pour l'autre¹. Mais cette idée générale est de peu d'utilité pour son propos.

L'idée générale repose sur deux hypothèses. Premièrement, ce que nous *jugeons* être dans tel ou tel état, du moins quand nous jugeons comment sont les choses dans le monde sublunaire, doit se trouver parmi les objets de notre conscience sensorielle [*sensory awareness*] qui sont unifiés par les capacités en question. Si, par exemple, nous jugeons que les écureuils [*chipmunk*]² mangent des glands, alors les écureuils et les circonstances dans lesquelles ils mangent des glands doivent faire partie des choses que nous rencontrons dans les expériences perceptives ainsi formées.

Deuxièmement, ce que l'esprit forme ainsi doit être susceptible d'être formé par l'esprit. Les capacités adéquates peuvent nous donner à penser des écureuils et leurs activités [*career*]. Mais si l'on a besoin d'un processus de formation pour garantir la correspondance requise – entre nos représentations et ce qu'elles devraient ensuite représenter comme étant tel ou tel –, il ne le [226] garantit que si ces capacités forment les états dans lesquels *sont* les écureuils et les glands, de telle sorte que ces états soient des états à propos desquels nos potentiels jugements [*would-be judgements*] seraient vrais ou faux. Selon cette idée « prometteuse », c'est le travail de nos capacités de garantir que ce sont bien des *judgements* que nous émettons à propos des écureuils (à supposer qu'il s'agisse de sortes de choses qui puissent être jugées). Donc il vaudrait mieux que ce soient des écureuils et des glands, ou l'état dans lequel ils sont, que ces capacités forment (et qu'elles nous présentent pour notre plus grand plaisir). Si ce n'est pas le cas, alors, même si nos esprits forment ces *expériences* à notre profit, l'état dans lequel se tiennent réellement les choses vis-à-vis de ces catégories reste un autre problème.

Selon le slogan, les capacités de l'esprit doivent donner forme à l'*expérience* sensorielle que nous avons de ce dont nous jugeons. Il y a peut-être quelque chose à quoi l'esprit *pourrait* donner une forme. Mais nos esprits ne peuvent pas simplement former notre *expérience* des écureuils de manière à ce que nous en fassions l'expérience comme, par exemple, étant capables de danser la conga, sachant que la question de savoir s'ils sont réellement susceptibles de former les choses ainsi ou s'ils sont catégorisables reste un autre problème. Le slogan, ainsi appliqué, ne fonctionne que lorsque la vérité de nos jugements ne dépend de rien d'autre que de ce dont le travail de l'esprit assure que la vérité doit dépendre, donc en donnant forme à ce dont nous pouvons juger. La vérité d'un jugement dépend de l'état des choses. La manière dont les écureuils *apparaissent* dans l'expérience sensorielle ne garantit rien quand

¹ Cf., I. Kant, *Critique de la raison pure*, A114.

² Techniquement, « chipmunk » désigne une espèce particulière d'écureuils, à savoir les « tamias ». Le terme anglais « chipmunk » étant très courant en anglais, nous avons cependant préféré le traduire par un terme aussi courant en français : écureuil. (*N.d.T.*)

cette question est laissée ouverte. Si ce qui est formé, c'est seulement la manière dont les écureuils *apparaissent*, les seules questions de vérité que nous pouvons alors poser doivent exclusivement porter sur la manière dont ils apparaissent.

La seule chose que l'esprit puisse former qui présente une adéquation avec un jugement d'une forme quelconque (là où une telle mise en forme est requise) est quelque chose que l'esprit peut former en général, c'est-à-dire quelque chose qui est dépendant de l'esprit. Il ne pourrait le former en quelque chose dont de tels jugements pourraient être vrais ou faux qu'en le formant en quelque chose dont un jugement de ce type pourrait être vrai (si ce n'est pas vrai que c'est un gland, alors ce n'en est pas). Former de telles choses *dont* on peut juger, ce n'est pas ce que ce fait l'esprit en présentant les états des choses comme tombant sous des généralités de formes particulières, ou en formant notre pensée de manière à ce que nous puissions jouir des généralités de ces formes-ci seulement. Un *tel* travail de l'esprit est sans rapport avec ce qui exerce une contrainte par l'instanciation, ou non, de ces généralités, ou par le fait d'être, ou pas, les états des choses en question. Cela n'aurait aucun sens de former les états des choses en différents cas de choses qui sont, ou pas, dans ces états, même si une telle formation était requise. Ce n'est précisément pas le cas : sinon il n'y aurait pas de problème de Kant. C'est ici que se trouve la difficulté.

Dans son texte de 1918, « La pensée », Frege identifie une forme pernicieuse de dépendance à l'esprit. Cela tient à sa notion de « *Vorstellung* ». Il y a deux idées-clé à propos d'une *Vorstellung*. Premièrement, pour qu'une *Vorstellung* existe, il faut qu'elle ait un porteur ou, dans les termes de Frege, qu'elle appartienne à la conscience [*consciousness*] de quelqu'un. Deuxièmement, elle ne peut pas avoir deux porteurs. Si vous êtes conscient d'une *Vorstellung*, et si je suis conscient d'une *Vorstellung*, alors, *ipso facto*, il y en a deux. Le point crucial au sujet d'une *Vorstellung*, c'est qu'elle ne peut pas être l'objet d'un jugement. Dans les termes de Frege, [227] il ne peut pas y avoir de pensée – de question de vérité – qui se décompose en éléments singuliers, comprenant une partie qui présente une certaine *Vorstellung* – qui fait dépendre la vérité de la pensée de l'état de cette *Vorstellung* – et une partie qui présente un état de cette *Vorstellung* – qui fait que la vérité dépend des *Vorstellungen* qui sont dans cet état.

Ici, je laisse de côté l'essentiel de l'argumentation de Frege. Mais je pense qu'il avait raison¹. Aussi, si le type de dépendance à l'esprit dont cette application du slogan a besoin requiert que ce dont nous faisons l'expérience, formé par nos esprits, soient des *Vorstellungen* au sens de Frege, alors plutôt que d'avoir gagné une correspondance entre le jugement et ce qu'il juge, nous avons complètement éliminé le jugement (sublunaire).

Mais peut-être que tout ce dont nous avons besoin, c'est d'une forme de dépendance à l'esprit plus anodine ? Je ne le pense pas. Supposons qu'en l'occurrence, je fasse un instant l'expérience des activités de l'écureuil : il escalade un arbre (pour ainsi dire) un gland en bouche. Supposons, maintenant, que *vous* fassiez l'expérience similaire d'un moment de l'activité de l'écureuil. Supposons que vous ayez besoin d'être moi pour faire l'expérience de ce dont j'ai fait l'expérience – en l'occurrence « que l'écureuil escalade » – et *idem* pour vous. Jusqu'*ici* tout va bien ; du moins il semble que le slogan s'applique comme escompté. Mais supposons que ce ne soit pas le cas. Supposons que vous *puissiez* faire l'expérience du même « écureuil » – si une telle chose existe. Mais il est possible que l'écureuil *ait* une vie, ou certains moments de vie, qui ne soient observés par aucun de nous ou *a fortiori* par personne. À ce titre, l'écureuil fait pleinement partie d'un monde qui est indépendant de la manière dont nous nous plaçons à son égard. Les jugements à l'égard des écureuils sont maintenant de

¹ Cf. Ch. Travis, « Thought's Social Nature », *The European Journal of Philosophy* 19/4, 2011, réimprimé dans *Objectivity and the Parochial*, Oxford, Oxford University Press, 2010, trad. fr. par B. Ambroise et Ch. Gauvry, « La nature sociale de la pensée », dans B. Ambroise et Ch. Chauviré (éds.), *Le mental et le social*, Paris, Editions de l'EHESS, 2013 ; « Frege, Father of Disjunctivism », *Perception. Essays after Frege*, op. cit.

bonne tenue. Mais quelle garantie y a-t-il maintenant que son activité, qui est celle qu'elle est indépendamment de la manière dont elle apparaît [*look*] (inévitablement) à notre conscience sensorielle, coïncide de fait, de la manière requise, avec les formes les plus générales de nos jugements selon Kant ? Aucune. Il semble donc que l'application requiert que les écureuils soient des *Vorstellungen* au sens de Frege.

Dans son *Kant's Theory of Knowledge* de 1909, H.A. Prichard a écrit :

Kant [...] complexifie la compréhension de son propos en combinant la thèse d'une distinction [entre la perception et la pensée] avec une théorie de la perception incompatible et injustifiée. Il suppose, sans jamais mettre en cause cette hypothèse, que la perception est due à l'opération de choses en dehors de l'esprit qui agissent sur notre sensibilité et produisent ainsi des sensations. Selon cette hypothèse, ce que nous percevons [...] n'est pas la chose elle-même mais une sensation qu'elle produit. En conséquence, selon cette hypothèse, un problème survient quant à la signification d'énoncés comme « des objets nous sont donnés par la sensibilité » et « ils sont pensés par l'entendement »¹.

Kant, selon Prichard, distingue correctement et de manière justifiée (ce qui relève de) la perception et (ce qui relève de) la pensée. Mais il obscurcit ensuite cette [228] bonne idée (selon la manière dont Prichard le lit) avec une mauvaise théorie de la perception – ou, comme on pourrait le lire, un malheureux développement de sa terminologie. Ce qu'il y a de mauvais dans cette mauvaise théorie (ou ce qui obscurcit le point positif), c'est la combinaison de deux idées : premièrement, l'idée que la perception implique qu'opèrent sur nous des « choses en dehors de l'esprit » et, deuxièmement, l'idée que ces choses provoquent ou produisent la conscience de quelque chose d'autre qu'elles mêmes et qu'elles initient quelque chose qui *n'est pas* en dehors de l'esprit.

Prichard parle de choses qui sont en dehors de l'*esprit* et non pas en dehors du *corps* [*ou outside the skin*]. L'idée que *celles-ci* provoquent une conscience perceptive ne peut pas être en soi une mauvaise idée. Les choses en dehors de l'esprit sont juste des choses dont l'existence et les conditions sont indépendantes de nous – ainsi que Frege le démontre, c'est juste une pré-condition pour qu'il y ait des choses telles que nous puissions en juger en général : des choses à propos desquelles il *est* question de vérité, des réponses – par exemple, que Sid *ronfle* – que la perception peut placer quelqu'un en position de *reconnaître*. Mais la perception ne peut nous placer ainsi que dans la mesure où ces choses et leurs conditions sont des objets de notre conscience perceptive. C'est la seule chose dont il est question dans le second terme de l'association. Car ce que les choses qui sont en dehors de l'esprit provoquent, selon la « mauvaise théorie », c'est la conscience de sensations et les sensations, telles que nous les concevons d'ordinaire, *ne* sont *pas* des choses en dehors de l'esprit et certainement pas des choses qui les provoquent. Comme Prichard le formule, ce n'est « pas la chose elle-même [*the thing itself*] ». Je peux, par exemple, avoir une sensation de démangeaison derrière la gorge (du type de celle que produisent les melons d'Espagne) mais, je ne peux, au mieux, qu'avoir l'impression de sentir que des fourmis rampent sur mon dos, et ce même si « des fourmis courant sur mon dos » peut parfois servir à l'identifier. Savoir si j'ai la sensation est une question différente et indépendante de celle de savoir s'il y a des fourmis. Peut-être que ce que Kant voulait dire par *Empfindung* est quelque chose de différent de ce que nous voulons maintenant dire par sensation. Dans tous les cas, si c'est cela la « mauvaise théorie », alors, selon elle, l'objet de la conscience perceptive n'est pas ce que nous pourrions *juger* être tel et tel, ce n'est pas ce dont la *vérité* d'un jugement peut dépendre – du moins si un jugement (et donc ce dont il juge) ne peut pas être une *Vorstellung* (frégéenne). Une telle conception est réellement une « mauvaise théorie », spécialement en ce qui concerne le

¹ H.A. Prichard, *Kant's Theory of Knowledge*, Oxford, Clarendon Press, 1909, p. 30.

problème fondamental de la perception *in re*.

Le problème qui m'intéresse n'est pas de trancher si Kant a réellement soutenu la mauvaise théorie. C'est simplement d'identifier quelques idées à éviter. Où trouvons nous chez Kant ce que Prichard pense que Kant suggère ? Prichard lui-même se réfère à l'ouverture de la « Logique transcendantale »¹. Kant y parle de la première des deux « sources fondamentales de l'esprit » comme de la capacité de « recevoir des *Vorstellungen* (la réceptivité des impressions) » et il ajoute que « par cette première source un objet nous est donné ». « *Vorstellung* » est pour Kant un terme indéfini (dont il fait un usage vague, ce qui contribue partiellement à obscurcir ce qui est juste dans sa théorie). Le terme suggère au moins qu'il ne s'agit pas de quelque chose en dehors de l'esprit. Quoi qu'il en soit, au début de la première *Critique*², quand Kant introduit sa terminologie, il nous dit que *notre* capacité de nous « rapporter (par la connaissance) directement à des objets » repose sur notre capacité d'être affecté par des objets d'une certaine manière, [229] à savoir notre capacité de recevoir (*bekommen*) des *Vorstellungen* en étant affectés par des objets. C'est la *seule* manière dont les *Anschauungen* nous sont fournies (les cas de relation « directe » à un objet). Kant nous dit en conséquence que « les effets d'un objet sur la capacité de *Vorstellungen*, dans la mesure où il nous affecte, c'est la sensation » et qu'« une *Anschauung* empirique (probablement celle qui est en jeu dans la perception) est une relation directe à un objet par (au moyen d') une sensation (*Empfindung*). En B74 (dans le passage auquel Prichard se réfère), il formule les choses de cette manière :

Intuitions [*Anschauungen*] [les perceptions, les visions] et concepts constituent donc les éléments de toute notre connaissance [...]. Ces deux éléments sont purs ou empiriques ; *empiriques* quand ils contiennent une sensation (qui suppose la présence réelle de l'objet)³.

Si par « *Empfindung* » Kant signifie *sensation*, il semble alors au moins suggérer que les *Vorstellungen* pertinentes (celles qui apparaissent dans la sensation) ne sont pas « des choses en dehors de l'esprit ».

Sa conception est donc la suivante : nous sommes « directement » en relation avec des objets dans la perception en faisant l'expérience de ces sensations (en recevant ces *Vorstellungen*) par lesquelles ces objets nous affectent, c'est-à-dire, d'après les suggestions précédentes, par et en faisant l'expérience de choses qui ne sont pas en dehors de l'esprit. Kant n'a jamais dit – du moins dans aucun des passages examinés jusqu'à présent – que les objets auxquels nous nous rapportons ainsi sont eux-mêmes en dehors de l'esprit. Mais on peut comprendre comment Prichard peut déduire de la première *Critique* que ce sont des objets qui nous affectent et qui produisent des sensations (ou une sensation). Une telle lecture offre une explication causale [*causal talk*]. Et si Frege a raison au sujet des choses qui *ne* sont pas en dehors de notre esprit, alors une explication causale, comme nous la comprenons d'ordinaire, ne s'applique tout simplement pas à ce qui n'est pas en dehors de l'esprit. D'un autre côté, c'est user d'une étrange notion de « direct » de dire que nous sommes directement en relation avec un objet par la conscience perceptive (par exemple dans la conscience visuelle, etc.) de quelque chose qui est autre que ce qui se produit « en nous ». Mais *peut-être* que cette idée n'a jamais traversé l'esprit de Kant.

Si nous adhérons à la mauvaise conception à ce stade (en laissant de côté la question de savoir si c'est celle de Kant), nous sommes alors en position de déduire deux suggestions supplémentaires (peut-être regrettables) du développement de la terminologie kantienne. Pour la première, nous avons besoin du terme « *Erscheinung* » que Kant introduit ainsi : « on

¹ I. Kant, *Critique de la raison pure*, A50-51/B74-75.

² *Ibid.*, A19-20/B33-34.

³ *Ibid.*, B74, trad. fr., *op. cit.*, p. 76.

nomme *phénomène* [*Erscheinung*] l'objet indéterminé d'une intuition [*Anschauung*] empirique »¹. Il ajoute :

J'appelle *matière*, dans le phénomène [*appearance*] (*Erscheinung*), ce qui correspond à la sensation ; mais ce qui fait le divers du phénomène est coordonné dans l'intuition selon certains rapports, je l'appelle la forme du phénomène. Et comme ce en quoi les sensations peuvent seulement se coordonner et être ramenées à une certaine forme ne peut pas être encore sensation, il s'ensuit que, si la matière de tout phénomène ne nous est donnée, il est vrai, qu'*a posteriori*, il faut que la forme se trouve *a priori* dans l'esprit toute prête à s'appliquer à tous, il faut, par conséquent, qu'elle puisse être considérée indépendamment de toute sensation². [230]

On trouve ici deux suggestions. Premièrement, ce qui est produit en nous par des objets et qui nous relie à eux directement – en affectant notre capacité de recevoir des *Vorstellungen* – c'est le divers [*multiplicity*] ou une masse de *Vorstellungen* – de sensations dans le cas en question. C'est en conséquence ce que nos esprits, ou nos capacités rationnelles peuvent arranger pour nous de différentes manières, et cela en accord avec des principes *a priori*, donc selon des façons qui *ne dérivent pas* ou qui ne sont pas accomplies par des choses sans l'aide de l'esprit.

La première idée, qu'elle soit ou pas de Kant, peut s'accorder avec l'usage qu'il fait du slogan par lequel nous avons commencé notre article :

Ainsi, le même entendement et, à la vérité, par les mêmes actes au moyen desquels il produit dans les concepts, en se servant, de l'unité analytique, la forme logique du jugement, introduit aussi au moyen de l'unité synthétique du divers qui se trouve dans l'intuition [*Anschauung*] en général, un contenu transcendantal dans ses représentations [*Vorstellungen*] ; c'est pourquoi elles s'appellent concepts purs de l'entendement, qui s'appliquent *a priori* à des objets, ce que ne peut pas faire la logique générale³.

Si l'on rassemble tout ce qui a été dit jusqu'à présent, les objets (ou ceux dont il est ici question) sont ce à quoi on se rapporte directement par des *Erscheinungen* dont la multiplicité (ou peut être la masse indéfinie) de sensations est unifiée par les facultés *a priori* de l'esprit. Il en résulte qu'une certaine catégorie de concepts (les « purs concepts de l'entendement ») s'appliquent à ces objets *a priori* (avec lesquels nous sommes donc directement en relation). Mais en est-il vraiment ainsi ?

Ceci pose un problème évident. Que sont ces objets auxquels s'appliquent certains concepts de manière *a priori* (et donc à propos desquels certaines choses très générales sont vraies) ? S'agit-il de ces objets qui, en opérant sur notre sensibilité, génèrent d'autres choses qu'eux-mêmes (*Vorstellung*, sensation) dont nous sommes conscients ? Dès lors, la manière (ou les manières) dont ces autres choses sont formées par nos esprits en objets de notre conscience sensorielle (ou autre) (les manières dont la « matière » d'une *Erscheinung* peut être organisée), de façon *a priori* ou pas, garantit-elle quoi que ce soit à propos des concepts qui s'appliquent (ou non) à *ces* objets, censés être distincts de ce qui est ainsi organisé ? Ou alors, les objets en question ici – les objets de notre conscience sensorielle – ne *sont-ils* que le résultat de telles constructions ou impositions de forme ? Ils sont alors construits en dehors des productions de ce que Kant appelle « *Sinnlichkeit* » – notre capacité de sensation. Dans ce cas, il *n'y* a vraisemblablement *pas* d'objets en dehors de l'esprit. Aussi, l'argument de Frege s'applique. Ils ne soulèvent aucune question de vérité, aucune question quant à savoir si l'un

¹ *Ibid.*, A20/B34, trad. fr. p. 53.

² *Ibid.*, A20/B34, trad. fr. p. 53-54.

³ *Ibid.*, A79/B80, trad. fr. p. 93-94.

de ces objets est tel ou tel. Dès lors, la question de savoir quels *concepts* s'appliquent à ces objets ne se pose tout simplement pas.

Plusieurs idées sont susceptibles d'occulter ici le problème. Premièrement, on trouve l'idée que l'étude du travail de l'esprit sur les *inputs* générés par les objets en dehors de l'esprit (et généralement en dehors de notre corps), tout en s'en distinguant, est une branche tout à fait respectable, et même féconde, de la psychologie empirique. Ce doit donc être une étude de bon niveau. [231] La lumière forme des images sur les rétines. Celles-ci génèrent des signaux qui sont traités de diverses manières. Le point crucial, c'est que nous voyons ce que nous voyons. Ainsi formulé, ceci s'apparente, pour une bonne part au moins, à une platitude. Appelons l'ensemble – la génération et le traitement des signaux – le système visuel. La science étudie le système visuel avec de bons résultats. L'idée, c'est que le travail de l'esprit que décrit Kant ici est formellement, fonctionnellement juste de cet ordre. Mais c'est faux. Ladite platitude, ainsi que l'expression qu'elle prend dans l'étude empirique des systèmes visuels, est entièrement compatible avec l'idée suivante : le système visuel nous fournit ou nous procure la conscience de traits variés de ce qui (généralement) se tient au-delà de notre corps – des choses telle que la frontière des couleurs, les bords, les angles, la profondeur, les choses animées (des tâches et des vaches). Il n'y a aucune garantie, selon la platitude, que les objets en dehors de l'esprit (par exemple ceux qui sont en dehors de notre corps) produisent en nous la conscience de *quelque chose d'autre*. Et même si, à l'occasion, ils le font (par exemple quand nos yeux se mouillent), il y a encore moins de garantie en faveur de l'idée que la conscience de ces objets extra-dermiques (qui n'est « directe » que par courtoisie) s'effectue *via* et par la conscience de quelque chose d'autre.

Un tel dilemme ne devrait pas troubler quelqu'un qui, rejetant ou du moins restant sourd aux arguments de Frege, serait un idéaliste sans scrupule, un idéaliste pur et dur. Chez un tel idéaliste, on trouve une autre idée qui recoupe le second aspect du dilemme. On pourrait en effet adopter une stratégie berkeleyenne. Même si l'on suppose que les objets de notre conscience perceptive, et donc de nos jugements empiriques, *ne sont pas* en dehors de l'esprit, on peut néanmoins isoler une catégorie d'objets parmi eux : les objets « en dehors de notre corps », les objets extra-dermiques où « extra-dermiques » est maintenant compris comme ce qui est « comme si » [*as though*], par exemple comme ce qui est comme si on pouvait les toucher avec quelque chose qui serait comme une main. On pourrait comparer cela, par exemple, avec la sensation d'avoir des fourmis qui grimpent sur son dos qui, même si on a au premier abord l'impression que c'est « comme si » il y en avait, est une question indépendante du fait qu'il y ait ou pas des fourmis. La sensation persiste, même s'il n'en résulte pas les bonnes impressions visuelles. Certains ont suggéré que c'était la position défendue par le « réalisme empirique » de Kant. Mais on a dit aussi que c'était lui faire insulte. Nous pouvons en effet espérer mieux de lui. Quoi qu'il en soit, même si je n'*ai* pas rapporté son argument ici, c'est à ses risques et périls que l'on ne prête pas l'oreille à ce que Frege a à nous dire.

Une autre idée peut occulter le problème. On peut la dépeindre ainsi : la réalité (le monde en dehors de l'esprit) est une sorte de masse homogène et flottante dont l'esprit est libre de découper les formes de façon improvisée. C'est, pour ainsi dire, comme une feuille de « stie » (hostie) avant que l'hostie n'ait été estampillée. On peut estampiller des hosties. Ou on peut estampiller des *bolachos de São Gonçalo* en fonction des tampons que l'on a sous la main. Tout autre problème mis à part, cette idée ne servira pas ici le propos de Kant. On peut estampiller des hosties à partir de feuilles de « stie ». Elles entretiendront des relations spatiales les unes avec les autres. Ces relations seront gouvernées par certains principes généraux. Mais ceci ne s'explique que parce que la feuille elle-même est déjà un objet spatial qui entretient des relations spatiales, etc., etc. On n'a rien gagné de nouveau par cette idée de découpe, certainement pas de nouvelles garanties. Les [232] vérités, que la position de Kant

n'est pas en mesure de garantir, sont censées faire partie des choses les plus générales qui gouvernent ces objets auxquels nous (pensons que nous) pensons. La manière dont l'image de la découpe peut aider est peu claire. À ce niveau d'abstraction, la découpe ne peut pas faire apparaître de nouveaux types d'objets ou quelque nouveau type de garantie que ce soit.

Mais peut-être recherchons-nous ici la vérité, ou ce qui la garantit, au mauvais endroit. Supposons que nous distinguions les généralités et les choses qui les instancient. Il y aurait d'un côté le type de généralité intrinsèque à une pensée, et donc à un concept, car pour Kant un concept est l'élément d'une pensée (même si ce n'est pas le cas pour Frege). D'un autre côté, il y aurait par exemple les instanciations de choses telles qu'elles sont selon une certaine pensée. On peut dès lors penser que le type de vérité qui intéresse Kant concerne en réalité les relations entre les choses qui se situent du premier côté de cette distinction : les généralités ; alors que ce que la perception ou la *Sinnlichkeit* nous fournit, c'est la conscience de ce qui tombe du deuxième côté : les choses qui instancient les généralités. Du côté des généralités, il est vraisemblablement possible que l'esprit ou ses facultés [*capacities*] puissent nous fournir une certaine gamme de généralités avec lesquelles penser – une certaine gamme et non pas la seule qui soit. Et il est donc possible que les opérations de l'esprit puissent nous fournir, parmi les choses que l'on peut ainsi penser, des choses dont la vérité est garantie par leur propre nature. Selon moi, cette idée est intéressante, même si elle ne suffit pas pour nous donner ce que Kant semble avoir voulu. (Encore une fois, c'est en général un problème contingent de déterminer de quelles généralités il s'agit. Il n'existe pas, pour autant que nous le sachions, de niveaux de généralité ou d'autres lignes de séparation au-delà desquels un hypothétique état des choses serait *absolument* à l'abri des potentiels jets et flèches de ce qui pourrait l'instancier – ou pas de niveaux où il ne courrait pas le risque d'échouer à être véritablement.) Mais pour de tels problèmes, on a besoin d'avoir Frege sous la main.

Kant dit une chose (presque) juste quand, en chemin vers la déduction transcendantale¹, il écrit :

La réceptivité ne peut rendre possibles des connaissances qu'en s'unissant à la spontanéité. Or celle-ci est le principe d'une triple synthèse qui se présente, d'une manière nécessaire, dans toute connaissance, et qui comprend : la synthèse de l'*appréhension* des *Vorstellungen* comme modifications de l'esprit dans l'*Anschauung* : celle de la *reproduction* de ces représentations dans l'imagination, et celle de leur *recognition* dans le concept².

Ce qui importe ici, c'est la distinction entre l'appréhension et la recognition. La première, l'appréhension, est la conscience de ce qui tombe du deuxième côté de la distinction que je viens juste de tracer – ce qui *instancie* (ou échoue à instancier) des généralités diverses. L'appréhension n'est *bien sûr* pas encore de l'ordre de la connaissance ou du moins de la connaissance-que [*knowledge-that*]. La reconnaissance, c'est (ou ce devrait être) la reconnaissance d'une chose *telle* qu'elle tombe sous, ou qu'elle instancie, une généralité – quelque chose que seul un concept (au sens kantien) ou, pour être plus correct (si l'on suit Frege), seule une pensée pourrait prendre en compte. C'est seulement avec cela que l'on obtient quelque chose qui *pourrait* être instancié. Avec cette distinction, [233] tout semble se passer assez bien. C'est précisément le point dont Prichard souhaitait qu'il ne soit pas obscurci par d'autres développements terminologiques de Kant. Malheureusement, les germes de l'obscurité ont déjà été semés par l'usage kantien du terme de « *Vorstellung* », en ce qui concerne aussi bien ce qui est généré par la *Sinnlichkeit* qui nous fournit des *Anschauungen* (les cas de relations « directes » à un objet) que par les *Begriffe* (les concepts). (Ce sont les

¹ Selon la version A.

² *Ibid.*, A97, trad. fr. p. 109.

Anschauung's Vorstellungen qui sont appelées les « purs concepts de l'entendement »¹). Selon cette suggestion (à laquelle Kant n'avait peut-être pas pensé), il y a deux sortes d'opérations possibles sur un seul et même matériau. (Frege accorde également à la « Vorstellung » une vaste portée [*reach*]. Mais ses *Vorstellungen* ne sont ni ce qui compose les jugements ni ce sur quoi ils portent.) Pour clarifier ce qui reste obscur dans la terminologie de Kant, je me tourne vers Frege.

2. Ouvrir

Jusqu'à présent, je me suis occupé de *suggestions* que l'on peut trouver chez Kant. Prichard a peut-être raison : elles ne surgissent qu'à cause d'un malheureux développement de sa terminologie qui obscurcit les bonnes idées qui sont réellement de Kant. Ou peut-être que ces suggestions *sont* de Kant (bien qu'elles ne soient pas nécessairement univoques). Quoi qu'il en soit, mon objectif ici n'a été d'utiliser Kant que pour établir quelques mauvaises idées au sujet de la perception – sans pour autant développer complètement ce qu'elles avaient de mauvais. Frege offre une bien meilleure conception de la perception que toutes celles qui ont été proposées jusqu'à présent. C'est un bon cadre pour examiner ce qui ne va pas avec ce que j'ai caractérisé en termes de « mauvaises idées ». Pour développer sa conception, je commence par ce qu'il écrit vers la fin de « La pensée » :

À la perception sensible appartient pourtant bien comme constituant nécessaire l'impression sensorielle, et celle-ci est une partie du monde intérieur. [...] [Les impressions sensorielles] ne nous ouvrent pas, à elles seules, le monde extérieur². Peut-être y a-t-il un être qui a seulement des impressions sensorielles, sans voir ni toucher des choses. Avoir des impressions visuelles, ce n'est pas encore voir des choses. Comment se fait-il que je voie l'arbre précisément là-bas, où je le vois ? [...] Un autre que moi voit l'arbre à la même place. Lui aussi a deux rétines, dont néanmoins la confrontation s'écarte un peu de celle des miennes. [...] Et pourtant nous nous mouvons dans le même monde extérieur. La possession d'impressions visuelles est assurément nécessaire à la vision des choses, mais pas suffisante. Ce qui doit encore venir s'ajouter n'est rien de sensible. Et cette chose est pourtant précisément ce qui nous ouvre le monde extérieur ; car, sans cet élément non-sensible, chacun resterait enfermé dans son monde intérieur. Comme la décision réside donc dans le non-sensible, un non-sensible pourrait aussi, là où aucune impression sensorielle n'agit simultanément, nous faire sortir du monde intérieur et nous faire saisir la pensée³.

Frege mentionne ici deux choses : premièrement, nous sommes enfermés dans un monde intérieur ; deuxièmement, nous parvenons à l'ouvrir avec des capacités d'un certain type. Qu'expérimenterions-nous [234] si nous étions enfermés ? Qu'est-il ajouté à l'expérience quand le monde extérieur s'ouvre ? Examinons d'abord la première question.

Une créature dont les sens sont enfermés dans un monde intérieur (nous, si nous sommes ainsi enfermés) n'obtiendrait de ses sens rien d'autres que des impressions sensorielles. Pour Kant (celui de Prichard) les objets en dehors de l'esprit s'impriment d'eux-mêmes sur nous. Ils génèrent des impressions sensorielles. Voici comment cela se passe : les objets stimulent une faculté de l'esprit qui, corrélativement, génère des objets de conscience sensorielle (par exemple visuelle) qui sont *autres* que ceux qui l'ont stimulée. Pour le Kant de Prichard, ainsi que pour Donald Davidson par la suite⁴, il s'agit de sensations. Pour Frege aussi, les objets en

¹ *Ibid.*, B105, trad. fr. p. 93.

² Notons que l'on trouve ici l'expression qui donne son titre à l'article de Travis. (*N.d.T.*)

³ G. Frege, « Der Gedanke », art. cit., p. 75, trad. fr. p. 119-120.

⁴ Cf. e.g. D. Davidson, « A Coherence Theory of Truth and Knowledge » (1986), réimprimé dans *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford, Oxford University Press, 2001, trad. fr. par V. Aucouturier, « Une théorie

dehors de l'esprit génèrent des impressions – pour nous en l'état actuel des choses, pour la créature enfermée dans un monde intérieur (pour nous si nous le sommes). Mais le scénario de Frege n'exige pas que ces impressions portent sur autre chose que sur les objets qui les génèrent. Notre expérience peut être la conscience de *ces objets* et de rien d'autre. Nul besoin qu'il y ait d'autres objets de conscience visuelle ou d'autres consciences sensorielles. Nous n'avons pas besoin de choses telles que les sensations. Ce *sur* quoi porte notre expérience sensorielle, ce *dont* nous jouissons dans notre conscience sensorielle n'a pas besoin de changer, et même ne change pas selon Frege, quand s'ouvre le monde extérieur. Être enfermé dans un monde intérieur ne signifie pas que l'on est enfermé avec les mauvaises choses dont on peut faire l'expérience.

Pour Kant, la capacité qui est stimulée par les objets en dehors de l'esprit est une capacité de produire des *Vorstellungen*. Pour Frege également, un monde intérieur est fait de *Vorstellungen*. Pour quelqu'un enfermé dans un monde intérieur, la vie ne consiste *pour ainsi dire*, pour autant qu'il puisse en parler, qu'en une succession de *Vorstellungen*. (Même cette idée de « succession » va trop loin). Mais les usages kantien et frégeen de « *Vorstellung* » sont assez différents. Pour Kant (pour autant que je puisse en juger), « *Vorstellung* » est un terme indéfini et primitif. Il *semble* embrasser aussi bien les objets de la conscience sensorielle que les « concepts », quel que soit ce qu'il entend par concepts. Frege, lui, *explique* précisément ce qu'*il* signifie par « *Vorstellung* ». En résumé, les traits caractéristiques d'une *Vorstellung* (frégeenne) sont les suivants. Premièrement, une *Vorstellung* a besoin d'un porteur. Elle appartient aux contenus de conscience [*consciousness*] de quelqu'un. Pour qu'il y ait une *Vorstellung*, elle doit être dans la conscience [*consciousness*] de quelqu'un – en un sens, c'est quelque chose dont *il* est conscient. Deuxièmement, une *Vorstellung* n'admet pas deux porteurs. Imaginons que vous ayez maintenant une *Vorstellung* et que j'en aie une. Alors, *ipso facto*, il y a deux *Vorstellungen* en jeu. Rien, dans la notion frégeenne de *Vorstellung*, ne requiert que cela soit un objet de conscience sensorielle. (Il en va de même, espérons-le, chez Kant). Les exemples frégeens de *Vorstellungen* recouvrent un large domaine qui inclut, outre les impressions sensorielles et ce qui est imaginé (les créations du pouvoir de l'imagination), les sensations, les émotions, les humeurs, les penchants, les souhaits mais pas les décisions¹.

Devant moi, un cochon mâchon des pétunias (ou renifle sous le chêne). Il y a un objet en dehors de l'esprit qui génère en moi des impressions (des impressions de lui-même, pour Frege tel que je le lis). Je vois le cochon. Je bénéficie de sa conscience visuelle, du fait qu'il mâchon ou [235] renifle et ainsi de suite. Le cochon est quelque chose dont *on* peut faire l'expérience. Plusieurs peuvent en avoir conscience. Ce n'est pas une *Vorstellung*. Il en va autrement de mon actuelle conscience visuelle du cochon – de cet épisode pendant lequel je fais l'expérience du cochon tel qu'il est, de l'aperçu particulier que j'en ai. Pour faire l'expérience de *cet* aperçu, pour éprouver ce cas particulier de vision du cochon, vous auriez besoin d'être moi. Aussi, ici, dans le cas particulier – en l'occurrence d'une expérience sensorielle – nous pouvons isoler une *Vorstellung* au sens de Frege. J'ai eu cette *Vorstellung* : l'avoir c'était juste éprouver cet épisode de l'expérience que j'ai alors éprouvé. Si j'étais enfermé dans un monde intérieur, ce serait tout ce qui me resterait, tout ce en quoi consisterait la vie *pour moi* – ce n'est pas pour autant que tout ce qui me *resterait* dans un tel cas aurait un rôle substantiel à jouer si le monde extérieur *était* ouvert.

Ce dont il est ici question est étroitement lié à la différence fondamentale qui oppose les arguments en faveur du scepticisme et ceux qui plaident en faveur des *sense-data*. Les deux stratégies peuvent s'appuyer sur la possibilité des simulacres [*ringers*] – les illusions parfaites,

cohérentiste de la vérité et de la connaissance », *Philosophie du langage. Signification, vérité et réalité, op. cit.*, p. 309-337.

¹ G. Frege, « Der Gedanke », art. cit., p. 66, trad. fr. p. 103.

par exemple, de cochon qui renifle, de choses qui, quand on en fait l'expérience, ne pourraient tout simplement pas être distinguées des choses que l'on voit. Mais le recours aux simulacres doit être fondamentalement différent dans les deux stratégies. Car, en ce qui concerne la connaissance, ce que je ne peux pas *distinguer* est susceptible d'avoir une importance immédiate quant à ce que je connais. Si je ne peux pas distinguer Pia de sa jumelle, cela pourrait bien discréditer l'affirmation que je sais que je l'ai vu passer bras-dessus, bras-dessous avec Vic. *A contrario*, la possibilité des simulacres n'a pas d'importance évidente pour ce que j'ai vu. Si ce cochon est ce qui était devant moi, alors c'est ce cochon que j'ai vu. Que ces choses eussent pu avoir eu le même air s'il y avait eu un simulacre n'a aucune importance. Pour cette raison, pour argumenter en faveur des *sense-data*, il faut ajouter au recours aux simulacres d'autres hypothèses (que l'on peut en général facilement rejeter) au sujet de ce que voir doit être (par exemple ce en quoi consiste le fait que *je voie* quelque chose rouge alors qu'il n'y a rien de rouge devant moi). Si je suis enfermé dans un monde intérieur, qu'il s'agisse d'un cochon ou d'un simulacre de cochon ne change rien pour moi. Ce n'est pas une différence à laquelle je peux réagir. Mais rien de cela n'importe pour savoir si ma conscience visuelle était en fait celle d'un cochon. Ce qui importe pour *cela*, c'est seulement ce qui était devant moi, ce qui était là pour que j'en aie une expérience visuelle. Ou du moins, ce qui *n'a pas* d'importance c'est de savoir si je suis ou non enfermé dans un monde intérieur.

C'est le début d'une réponse à notre prochaine question. Que manquerait-il à une créature enfermée dans un monde intérieur ? Ou, inversement, qu'est-ce qui s'ajoute quand le monde extérieur est ouvert ? Ce qui lui manque, quand elle fait l'expérience du monde autour d'elle, c'est que son état ne lui est pas *révélé* ainsi. Elle voit (ou entend, sent, etc.) des choses qui sont comme elles sont. Mais elle ne voit pas alors *comment* sont ces choses – du moins pas si cela implique de voir de quelles *manières* les choses sont. Pour commencer, elle ne peut pas reconnaître, ou voir, ce qu'elle fait comme ce que *quelqu'un d'autre* aurait à faire. Elle voit par exemple que le cochon renifle. Mais bien que ce *soit* ce dont elle fait l'expérience, elle ne peut pas voir ce qu'elle expérimente (le cochon) comme ce que devrait expérimenter quelqu'un qui n'aurait pas besoin d'être elle. Bien qu'elle *fasse* une telle chose, elle ne peut pas considérer qu'elle la fait. [236]

Qu'est-ce donc qui change quand le monde extérieur est ouvert ? *Pas* ce qu'elle expérimente visuellement. Ce n'est pas comme si un type d'objet d'expérience visuelle en faisait apparaître, ou était échangé pour, un autre. Selon la conception de Frege du moins, il n'en va pas ainsi. Frege nous dit plutôt que ce qui effectue l'ouverture est non sensoriel (un *Nichtsinnliche*). Et cela ne produit pas d'objets de conscience sensorielle. Pour comprendre cela correctement, il faut introduire une autre idée de Frege, peut-être la distinction la plus fondamentale qu'il ait tracée. Frege écrit :

Une pensée contient toujours quelque chose qui porte au-delà du cas particulier, c'est la raison pour laquelle elle le présente à la conscience [*consciousness*] comme tombant sous une généralité donnée¹.

Deux choses sont ici en jeu : premièrement, « le cas particulier » ou les cas particuliers ; deuxièmement, les généralités sous lesquelles ils tombent (et les cas particuliers sont suscités, ou présentés comme ce qui tombe sous elles, par une pensée). Je commence par les généralités. L'idée, c'est qu'il existe une sorte de généralité intrinsèque à la pensée. Elle est intrinsèque à *toute* pensée et non pas ce qui distingue un type de pensées, les générales, des autres. Cela consiste en une relation à une généralité particulière, celle sous laquelle la pensée présente ou représente *le* cas particulier comme ce qui tombe sous elle. En philosophie, nous pensons typiquement à une pensée en tant que pensée *que* telle ou telle chose. Nous pouvons

¹ G. Frege, « 17 Kernsätze zur Logik » (1882), dans *Nachgelassene Schriften*, *op. cit.*, « Kernsatz 4 », p. 189.

aussi la penser comme la pensée *d'un état* (donné) des choses. C'est une (ou la) pensée *du fait*, disons, que les choses sont telles que Sid mange des cacahuètes. En tant que pensée *que* Sid le fait, cela présente cet état des choses d'une certaine manière, comme jouissant d'un certain statut : comme étant un état dans lequel sont les choses, ou comme étant réalisé par des choses. Nous pouvons donc penser à cet état des choses comme tombant sous la généralité sous laquelle une pensée présente le cas particulier. C'est ici que se situe la généralité que Frege a en vue.

Frege définit une pensée comme ce qui met en jeu la vérité en général. Elle ne le fait qu'en la mettant en jeu d'une manière déterminée, en soulevant, ou en parlant de certaines questions de vérité, par exemple la question de savoir si Sid mange des cacahuètes. À ce stade, l'idée est la suivante : qu'une pensée soit *vraie* – quelle que soit la *réponse* à la question de vérité ainsi soulevée – cela dépend de l'état des choses. Mais l'idée est par ailleurs que cela ne peut pas dépendre de *tout* ce qui se trouve dans l'état des choses. *Tout* n'est pas important pour sa vérité. Ce serait (ou pourrait être) encore le cas que Sid mange des cacahuètes même si la Porsche de Pia n'était pas dans la boutique, si *A Tasquinha* était fermé ou si Sid faisait ce qu'il fait ailleurs, par exemple à *La Bellota Hermosa* – ou même si (*potentiellement*) la chemise de Sid était rentrée ou s'il avait changé de tongs. Pour que les choses soient telles que Sid mange des cacahuètes, tout cela est autorisé et bien d'autres choses encore. Que *cela* soit le cas n'est pas seulement une propriété de l'exemple que je viens de croquer. Pour arriver à la même conclusion, n'importe quel autre exemple aurait aussi bien fait l'affaire. Nous pouvons donc dire que pour tout état des choses, il existe une *série* infinie de cas qui seraient ceux de choses étant dans cet état ou, si ce n'est pas le cas, une série infinie de cas [237] de choses qui *ne sont pas* dans cet état. Les deux options sont souvent vraies. C'est la généralité des états des choses. En conséquence, c'est la généralité de ce « quelque chose » que l'on trouve dans toute pensée.

J'en viens au cas particulier. C'est ce qu'une pensée présente comme *tombant sous* une généralité. Que doit donc être un cas de la généralité appropriée pour que les choses soient comme la pensée les présente ? Une bonne réponse serait : c'est l'état des choses ou, pour le dire différemment, les choses étant telles qu'elles sont. Nous pouvons parfois être plus précis. Dans l'exemple précédent, c'est ce que fait *Sid* maintenant ou, si vous préférez, c'est l'état des cacahuètes en tant qu'elles sont assujetties au traitement qu'on leur impose maintenant. Un état donné des choses n'arrive bien sûr qu'une seule fois. Désormais, le temps passant, il est en réalité déjà révolu. Mais plus tard, dans dix minutes, les choses seront comme elles seront. Ce sera un autre cas particulier. *Cela* devra être un cas de Sid mangeant des cacahuètes si les choses se trouvent telles que la pensée que Sid mange des cacahuètes les présente. La généralité d'une pensée peut alors être considérée comme une restriction par rapport aux généralités d'autres sortes, par exemple par rapport au fait que Sid soit une chose plutôt qu'une autre, ou que ce soit une chose ou plusieurs qui mangent des cacahuètes.

Un cas particulier peut instancier des choses telles que Sid en train de manger. Un état des choses est instancié par [*instanced by*] – ou, selon une formulation plus active, porte sur [*reaches to*] – une série de cas particuliers. Il n'est pas possible d'instancier un cas particulier. Chaque généralité a sa *manière* de porter ; on considère ce sur quoi elle est susceptible de porter. Aucune de ces choses n'atteignent les cas particuliers. Ce qui vaudrait comme un cas particulier de soleil se couchant derrière le *foz* n'est pas déterminé par un quelconque cas particulier de soleil qui s'y couche, ni ne s'y trouve. L'opposition se reflète peut-être dans le gouffre absolu qui oppose les objets aux concepts selon Frege. Mais la distinction qui nous occupe ici est antérieure et plus fondamentale que celle-là.

Si nous considérons que les généralités forment un domaine, il serait naturel de l'appeler « le conceptuel ». Si nous considérons que les cas particuliers forment un domaine, on pourrait alors les appeler « le non-conceptuel ». J'en parlerai ainsi. Les choses conceptuelles –

les états des choses ou d'une chose – participent à deux sortes de relation. Premièrement, il y a les relations que ces choses entretiennent entre elles. Par exemple, une ou plusieurs de ces choses peuvent en *impliquer* une autre. Qui plus est, une chose de ce type peut *importer* pour une autre d'une manière donnée. Deuxièmement, il existe des relations entre le conceptuel et le non-conceptuel, la plus fondamentale et la plus importante étant celle d'instancier ou inversement de porter sur. Quelque chose de non conceptuel – un cas particulier – peut-être un cas, une instance, de quelque chose de conceptuel, par exemple de choses étant telles que le cochon renifle. Au sujet d'une paire différente, quoiqu'apparentée, de choses de type opposé, Frege a écrit : « La relation logique fondamentale est celle d'un objet qui tombe sous un concept. Toutes les relations entre concepts sont réductibles à celle-ci »¹. [238]

La distinction entre le conceptuel et le non-conceptuel n'est pas la même que celle qui oppose les concepts et les objets. (Elle est plus proche de celle qui oppose le *Sinn* à la *Bedeutung*). Mais on peut vraisemblablement considérer l'instanciation comme la relation fondamentale sur laquelle reposent toutes les relations au sein du conceptuel. Elle est du moins fondamentale pour identifier tout élément conceptuel comme la chose qu'il est. Il suffit de se rappeler que, par exemple, pour que renifler implique d'avoir un nez (si c'est le cas), il faut que quoi que ce soit qui instancie (qui est un cas de) quelque chose qui renifle, instancie *ipso facto* un cas de quelque chose qui a un nez. Supposons que nous sachions par exemple qu'être rouge exclut être vert (supposons que ce soit vrai, pour les besoins de ce travail). Que ces deux états des choses entretiennent une telle relation n'identifie pas en soi l'un des deux comme *étant rouge* (pour une chose qui est rouge) ou comme *étant vert* – ou pas sans considérer la portée [*reach*] d'au moins l'un de ces éléments. Être rouge exclut de nombreuses choses. De même qu'être vert. *Être rouge* s'identifie par sa portée et par rien d'autre. Être l'état d'une chose qui est rouge, c'est porter comme il le fait et donc porter *sur* quoi il porte : sur quoi il porte effectivement et *pourrait* porter – car il pourrait avoir porté sur plus de choses s'il y avait un cochon ou une pivoine de plus. Il en va de même *mutatis mutandis* pour *saisir* [*grasp*] des états des choses. Saisir *quel* état d'une chose (ou des choses) est donné pour chaque état (disons pour être rouge), c'est, au minimum, saisir comment il participe à la relation d'instanciation – sur quoi il porterait.

Frege trace (ou peut-être élabore) la distinction entre le conceptuel et le non-conceptuel en distinguant le fait de voir un objet (ou un bout d'histoire) – « voir-O » par la suite [*O-seeing*] – et le fait de voir que [*seeing-that*] (« voir-que » par la suite [*T-seeing*]). Du premier côté de la distinction, on trouve des choses telles que voir le cochon, voir le cochon qui renifle, le reniflement du cochon, le caractère boueux du cochon, la fatigue du cochon. De l'autre côté, on trouve voir *que* le cochon renifle, donc voir *qu'il est* en train de renifler ou boueux, etc. Le voir, du premier côté de la distinction, est un accomplissement *perceptif*, la conscience visuelle de quelque chose d'historique – du monde en dehors de l'esprit – et, dans le cas de la vision, de quelque chose qui est généralement en dehors de notre corps, persévérant dans ce qu'il est. De l'autre côté, voir *n'est pas* perceptif. On peut voir que le cochon renifle soit en voyant le cochon renifler, soit en voyant (lors d'une chasse aux truffes) le joyeux petit terrier de Pia. Il ne fait aucun doute que des capacités différentes sont en jeu dans chacun de ces cas. Mais dans chacun, la vision implique la *reconnaissance* de quelque chose qui n'a pas besoin d'être reconnu dans le cas de voir-O. L'objet du voir-que implique un ingrédient qui ne se manifeste en aucun cas dans l'objet du voir-O. Pour voir-que il faut se rapporter (*inter alia*) à quelque chose qui n'est pas de type visible, tangible, etc. – qui n'est pas un objet potentiel de conscience sensorielle.

En 1918, Frege explique ainsi la différence :

¹ G. Frege, « Ausführungen über Sinn und Bedeutung » (1892-1895), dans *Nachgelassene Schriften*, *op. cit.*, p. 128.

Mais ne voyons-nous pas que le soleil s'est levé ? et ne voyons-nous pas par là aussi que cela est vrai ? Que le soleil se soit levé n'est pas un objet qui envoie des rayons qui arrivent dans mon œil, n'est pas une chose visible [239] comme le soleil lui-même. Que le soleil se soit levé est connu comme vrai sur la base d'impressions des sens¹.

En 1897, il l'explique de cette manière :

Mais est-ce que je ne vois pas que la fleur a cinq pétales ? On peut dire cela mais alors en usant du mot « voir » non pas au sens de la pure sensation de choses par la lumière, mais au sens où une pensée ou un jugement y est connecté².

En 1918, il met l'accent sur le fait que l'objet du voir-que, par exemple que le soleil s'est couché, n'est pas un objet de conscience sensorielle. Il ne peut pas être devant nous car ce n'est pas le type de choses qui puisse même avoir une localisation. *Il* ne disparaît pas derrière l'horizon comme le fait le soleil. Il n'était pas plus sous l'horizon à attendre le soleil, à la différence du cochon que l'on *voit* sous le chêne. En 1897, Frege insiste sur le fait que le voir-que implique une relation à une pensée – une pensée qui est, bien sûr, *précisément* le type de choses qui n'est ni visible, ni tangible, ni etc., comme il le souligne à juste titre.

Mais à ces deux époques, la notion clé de Frege est celle de reconnaissance. Pia voit le cochon sous ses yeux. Elle reconnaît ce qu'elle voit ainsi comme un cas de (ce qui instancie un) cochon reniflant sous le chêne – une certaine généralité, un état *des* choses. Ce type de reconnaissance fait appel à ce que l'on peut nommer à juste titre une capacité conceptuelle : la familiarité avec ce qui appartient au conceptuel, avec ce dont on considère l'instanciation – quand on saisit ce que c'est, par exemple, qu'un cochon qui renifle, ce qui rend reconnaissable que c'en est un cas.

Quand Pia voit-O, elle voit *précisément* ce qui *instancie* un cochon sous le chêne – rien d'autre que le cochon, comme ce qui est sous le chêne, comme ce qu'*il* est. C'est ce qu'il faut voir *là*. Supposons qu'elle soit dépourvue des capacités conceptuelles que nous venons de mentionner ou qu'elle ne réussisse pas à y faire appel. Elle verrait [*O-see*] encore l'objet qui est là pour *être* vu, ce qui instancie en réalité la généralité en question. Simplement, elle ne réussirait pas à reconnaître qu'il le fait. La capacité de reconnaître un cochon en tant que cochon – le fait d'être *au fait** avec une telle part du conceptuel – peut difficilement être conçue comme une capacité de transformer quelque chose en quelque chose qui serait ensuite reconnaissable comme un cochon. Ce ne serait pas du tout une capacité de reconnaître des cochons. La capacité de reconnaissance doit plutôt être applicable à tout ce qui est de toute façon un cochon, qu'on le reconnaisse ou pas, et doit être susceptible de comprendre que c'est *précisément cela* qui est relié à une certaine partie du conceptuel : *au fait que quelque chose soit un cochon*.

La reconnaissance des cochons implique normalement deux sortes de capacités : une capacité de distinguer un cochon quand on en voit un, et une capacité de reconnaître ce qui vaut comme étant un cochon (étant donnée la façon dont on compte). Telle que nous concevons d'ordinaire la capacité de premier type et telle que la psychologie empirique l'étudie probablement, cette capacité n'en est vraiment une que s'il existe un environnement propice où elle peut s'exercer [240]. Personne ne ferait l'hypothèse que les traits caractéristiques de l'univers porcin auxquels ma capacité est sensible saisissent ce qui pourrait compter comme étant un cochon. Ma capacité de distinguer qu'il y a un cochon quand j'en

¹ G. Frege, « Der Gedanke », art. cit., p. 61, trad. fr. p. 93.

² G. Frege, « Logik » (1897), *Nachgelassene Schriften*, op. cit., p. 149.

* En français dans le texte.

vois un s'arrête quand je pénètre dans le pays des marsupiaux qui ressemblent de manière troublante aux cochons. Et si j'identifie un cochon en raison de son museau manifestement porcin (que je le sache ou pas), je ne supposerai pas pour autant qu'être un cochon, c'est juste avoir un tel museau. La chirurgie plastique peut invalider cette implication, dans un sens ou dans l'autre. La capacité de distinguer un cochon par le regard répond à des traits *visibles* et, assez vraisemblablement, *visuels* des bêtes qui nous entourent. On pourrait donc, avec *quelque* raison, considérer qu'il existe une capacité visuelle, bien qu'elle ne *génère* pas d'objets de conscience visuelle comme dans le cas de la mauvaise théorie de Kant selon Prichard. Il reste que l'on ne peut pas reconnaître un cochon *comme étant* un cochon sans faire de transactions avec le conceptuel, sans exercer un contrôle sur ce à quoi renvoie la relation d'instanciation – donc sans s'engager dans des pensées ou sans faire appel aux capacités conceptuelles au sens qui est le nôtre.

Ce qui est en conséquence opératoire dans le voir-que – ce qui le distingue du voir-O comme n'étant pas un accomplissement *perceptif* – est un ingrédient non sensoriel [*nichtsinnliche*] – précisément le type d'ingrédient, nous dit Frege, qui nous ouvre le monde extérieur. Pour Frege, c'est *un* ingrédient de ce type qui joue les deux rôles. En fait, il n'y a pas vraiment deux rôles : être dans une position adéquate pour s'engager dans un voir-que, c'est avoir le monde extérieur ouvert devant soi. Sans ce *Nichtsinnliche*, on pourrait encore faire une expérience visuelle. À différents moments, les choses pourraient se manifester visuellement à quelqu'un comme elles sont. *Ce dont* quelqu'un fait l'expérience visuelle pourrait être – pourrait aussi bien être – le (une partie du) monde qui l'entoure, par exemple un cochon qui renifle sous un chêne. C'est donc ce qu'il voit-O. Mais le fait *que* cela soit ainsi n'importe pas pour lui. Il voit les choses comme elles sont. En un sens, il s'agit peut-être d'un voir *comment* sont les choses. Mais il ne s'agit pas de voir dans *quels* états les choses sont en réalité. Ceci nécessite plutôt de reconnaître que des généralités sont instanciées. Ce serait un voir-que, hors de portée de quelqu'un qui manquerait ce *nichtsinnliche* ingrédient. Le voir-que n'est à disposition que de celui qui connaît son chemin au sein du conceptuel, qui est chez lui auprès de ses occupants. Il ne s'agit pas *du type de* familiarité que les sens peuvent fournir.

Quelqu'un qui voit ce cochon qui renifle fait quelque chose que *quelqu'un* d'autre, et pas seulement lui seul, pourrait faire. Sa façon d'être comme il est correspond donc à un cas de ce que tout un chacun peut faire. Lui, ou sa façon d'être, instancie une certaine généralité. Mais sans l'ingrédient manquant de Frege – les capacités conceptuelles, celles qui permettent de prendre le *nichtsinnliche* pour ce qu'il est – il n'y aurait rien là qu'il pourrait reconnaître. Ce n'est pas que ce n'est pas là *pour être* reconnu. Ce n'est pas non plus qu'il ne voit pas le cochon. Mais il est aveugle au fait qu'il le voit ainsi. Il est également aveugle au fait que *ce qu'il voit* – le cochon et rien d'autre – instancie les généralités qu'il instancie, parmi lesquelles *une chose qui est un cochon*. Ce qui lui manque ici, ce n'est pas la conscience du monde qui l'entoure. Ce qui lui manque, c'est plutôt la reconnaissance du fait qu'il en a conscience. [241]

Si ce dont la créature à qui il manque un ingrédient fait l'expérience visuelle est, en fait, un cochon qui renifle sous un chêne, alors elle fait l'expérience non pas seulement de ce que d'autres pourraient expérimenter mais aussi de ce qui a des activités [*career*] mondaines, des activités en interaction avec le reste de notre environnement partagé, qui sont indépendantes du fait d'être expérimentées par cette créature ou par une autre et qui sont susceptibles de continuer (et qui continueront en grande partie) sans être observées. Ce sont des activités dotées de continuité, avec un commencement et une fin historiques. Ce sont des activités animées, des activités porcines. On pourrait continuer. Ce serait juste prolonger la litanie indéfiniment extensible de tout ce à quoi la créature est aveugle. Un tel aveuglement relève juste, du moins si l'on garde l'image de Frege, du confinement dans un monde intérieur.

Le melon d'Espagne a coutume de produire une certaine démangeaison dans le haut de la

gorge. Appelons cela « démangeaison du melon d'Espagne ». C'est une sensation. Cela se différencie en ce sens des cochons et du reniflement. De même que l'expérience d'un cochon ou du reniflement, la démangeaison du melon d'Espagne peut être expérimentée par *quelqu'un*, pas nécessairement par untel, pas nécessairement maintenant. Cela se différencie ainsi des cochons : si je fais maintenant l'expérience d'un cochon sous le chêne, ce cas particulier de présence porcine pourrait être expérimenté par *quelqu'un* d'autre, pas nécessairement par moi (bien que, si l'on écarte les films etc., c'est nécessairement moi). Alors que l'instance de la démangeaison – celle que j'expérimente maintenant – ne peut être expérimentée (ressentie) que par moi, maintenant. L'expérience de la démangeaison du melon d'Espagne, comme celle du cochon qui renifle, est encore ce qui tombe sous une généralité, en tant qu'état dans lequel *quelqu'un* peut être. Mais en l'absence du *nichtsinnliche* ingrédient, il n'y aurait aucune différence *pour moi* entre expérimenter un cas de démangeaison et un cas de cochon qui renifle. Pour moi, ce sont toutes des expériences de choses qui sont comme elles sont, *fertig*. Il se pourrait aussi bien que ce ne soient toutes que des sensations – en ce qui me concerne, j'ai manqué l'ingrédient. Mais il vaudrait mieux que toutes ne *soient* pas que des expériences sensorielles. Les sensations ne sont pas reconnaissables comme des cochons car elles *ne* sont *pas* des cochons. Aucun ingrédient ne pourrait faire que ce dont je fais l'expérience soit reconnaissable en tant que cochons si ce *ne* sont *pas* des cochons. Aucun ingrédient ne pourrait transformer ce qui *n'est pas* un cochon – quelques sensations – en un cochon, que ce soit un cochon que j'expérimente ainsi ou non. Si un ingrédient doit être d'une *quelconque* aide, il vaudrait mieux que ce soit un cochon que j'expérimente tout du long.

Le rôle de la perception est de procurer une conscience du non conceptuel ou du cas particulier. Sans une telle conscience, on ne peut pas voir, ou même considérer, la relation d'instanciation qui opère entre deux choses (de même que l'on ne peut la considérer sans avoir le conceptuel en vue). Si la perception doit accomplir ce rôle, elle doit s'y confiner. Les capacités conceptuelles n'entrent en jeu que par nos opérations de pensée qui portent sur ce que la perception a déjà fourni de toute façon – que par notre aptitude à voir quand ce que nous avons vu-O (entendu, senti, goûté) de l'état des choses les manifeste comme comptant comme des chose étant telles ou telles. [242]

3. Le donné

John McDowell applique le slogan de Kant, non pas au problème de Kant, mais à un autre. Dans ce but, il lit ainsi le slogan :

L'unité du contenu intuitif reflète une opération dont la fonction unificatrice est la même que celle qui est opératoire dans l'unité des jugements, mais qui s'exerce activement dans le dernier cas. C'est la raison pour laquelle il est juste de dire que le contenu unifié dans les intuitions est du même type que le contenu unifié dans les jugements, à savoir un contenu conceptuel. Nous ne pourrions pas avoir d'intuitions, avec leurs formes spécifiques d'unité, si nous ne pouvions émettre de jugements, avec leurs formes d'unité correspondantes¹.

Pour Frege, il n'y a pas de « fonction unificatrice » qui soit à l'œuvre dans l'unité des jugements. Les pensées entières ou les jugements complets sont premiers. Un jugement se décompose (pas exclusivement) en éléments. Si de tels éléments, quand ils sont joints, ne forment pas déjà un jugement, il n'y a pas d'éléments du tout. Aucun travail d'unification n'est requis pour cela. Aucun travail d'unification ne pourrait former un jugement à partir de

¹ J. McDowell, « Avoiding the Myth of the Given », J. Linaard (éd.), *Experience, Norm and Nature*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2008, p. 7, réimprimé dans *Having the World in View*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2009, p. 264.

ce qui n'était pas déjà des éléments en ce sens. L'argument de Frege concerne bien sûr le fait d'être vrai et non le fait de *tenir pour vrai* [*holding true*]. Il n'y a pas de travail *logique* d'unification. Peut-être y a-t-il cependant un travail *psychologique*. Un tel travail prendrait place quelque part dans la formation de choses particulières qui *contiennent* ou *expriment* des pensées. Il s'agirait d'un travail qui nous permettrait d'avoir des pensées à l'esprit, ou de nous positionner psychologiquement autrement à leur égard. Il reste à dire quel est le « travail d'unification » précis que McDowell peut avoir à l'esprit. Mais pour commencer, quel travail veut-il que le slogan fasse ?

La question centrale, pour laquelle McDowell espère trouver de l'aide dans sa lecture du slogan, est selon moi une meilleure question que celle posée par Kant. C'est celle de savoir comment la perception peut faire que le monde importe pour *nous* quant à la chose à penser. J'appelle cela « le problème fondamental de la perception ». Le monde existe, peuplé de choses comme les cochons qui reniflent, leur reniflement, les cochons âgés, déjà vieillissants, les chênes sous lesquels ils se tiennent, le fait qu'ils se trouvent là, et ainsi de suite. Et il y a les choses que nous pouvons penser : qu'un cochon renifle, qu'il y a peut-être des truffes aux racines de l'arbre, et ainsi de suite. Le reniflement est audible, les cochons sont visibles mais le fait *que* le cochon renifle est, logiquement, conceptuellement, un type de chose très différent. Dès lors, comment la sensibilité à la première sorte de choses, quelle que soit sa forme, peut-elle *nous* révéler comment nous devons nous positionner à l'égard des choses de la deuxième sorte ? Bonne question. Seulement, McDowell pense qu'il existe une condition d'un certain type que doit adopter toute réponse correcte à cette question : elle doit éviter « le mythe du donné ». Donc, le problème *de McDowell* est de trouver une réponse au problème fondamental qui évite ce « mythe » – qui satisfasse les deux desideratas à la fois. [243]

En 1991, McDowell considérait que toute réponse qui n'évite pas ce « mythe » consistait en « un vain appel au donné, c'est-à-dire à des présences nues censées constituer les ultimes fondements des jugements empiriques »¹. Un appel au donné succombe donc à ce « mythe » que McDowell explique en ces termes en 2008 : « Le donné au sens du mythe serait ce qui est disponible à la connaissance de sujets qui n'auraient pas besoin, pour obtenir ce qui leur est supposément donné, de faire appel aux capacités requises pour le type de connaissance en question »². Bien sûr, personne ne pourrait obtenir ce qui lui est donné (ni donc être en état que cela lui soit donné) sans disposer de la capacité de l'obtenir. Mais « l'obtention », au sens de McDowell ici, ferait appel, dans les cas pertinents, à des capacités de connaissance – des capacités adaptées à la chose donnée. Ainsi, obtenir le donné, cela signifie vraisemblablement se tenir à l'égard ce qui est donné de la manière cognitive adaptée.

Il nous faut maintenant nous demander quelle serait la position requise pour satisfaire les objectifs de McDowell, et quelles capacités cette position requerrait. Je pense que l'on trouve des indices dans ce que McDowell considère n'être qu'une autre forme du mythe : « penser que la sensibilité par elle-même, sans impliquer de capacités qui relèvent de notre rationalité, peut rendre les choses disponibles à notre connaissance »³. Il entend par là que : « la faculté rationnelle qui nous distingue des animaux non rationnels doit aussi être opératoire dans notre réception perceptive des choses qui nous sont données à connaître »⁴. Le mythe prend donc désormais la forme suivante : la perception peut nous placer de manière à ce que nous connaissions les choses en nous rendant conscients de ce qui rend ces choses connaissables (ou reconnaissables) sans que les capacités rationnelles qui nous distinguent des animaux non rationnels y soient opératoires. La perception, quand elle travaille correctement, nous rend

¹ J. McDowell, *Mind and World*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1994, p. 24, trad. fr. par Ch. Al-Saleh, *L'esprit et le monde*, Paris, Vrin, p. 57.

² J. McDowell, « Avoiding the Myth of the Given », art. cit., 2009, p. 256.

³ *Ibid.*, 2008, p. 2 ; 2009, p. 258.

⁴ *Ibid.*, 2008, p. 1 ; 2009, p. 257.

conscients de l'état des choses. Par exemple, voir, entendre ou sentir n'est qu'une forme de conscience de l'état des choses – c'est-à-dire des choses étant comme elles sont. Cela nous permet en conséquence de prendre conscience *des* états dans lesquels sont les choses. En voyant ou écoutant le cochon renifler, vous voyez ou reconnaissez que le cochon renifle. En humant, vous sentez que la daube est en train de brûler. Ces derniers exemples illustrent différentes manières adéquates de se positionner à l'égard des choses face auxquelles nous nous tenons quand le problème fondamental est résolu. Le « mythe » consiste à dire que cela peut être accompli sans que « ces capacités [244] qui nous distinguent des brutes sans pensée » ne soient déjà opératoires dans la perception qui nous présente ce qui nous positionne ainsi.

L'idée est désormais la suivante : la manière dont la perception fait que le monde importe *pour nous* quant à *ce que* nous devons penser doit s'effectuer par le travail de nos capacités rationnelles (ce que manquent les brutes sans pensée) quand il présente ce qu'il présente (en nous présentant « les choses à connaître »). Ou alors, pour le dire autrement, la perception *ne pourrait* faire que le monde importe pour nous quant à ce que nous devons penser *que* si ces capacités rationnelles étaient à l'œuvre *en elle*, dans sa manière de présenter perceptivement (par exemple visuellement) ce qu'elle présente de façon à ce que nous en soyons conscients. Ou du moins, c'est ainsi que l'on pense les choses si le « mythe », ou ce que McDowell comprend ainsi, est réellement un mythe.

Quel travail (indispensable donc) peut être fait par ces capacités rationnelles ? McDowell pose la question dans des passages comme ceux-là :

L'idée n'est pas seulement que l'expérience produit des éléments – les expériences – auxquels les jugements sont des réponses rationnelles. Cela serait cohérent avec l'idée que les capacités rationnelles ne sont opératoires qu'en réponse aux expériences et non dans les expériences elles-mêmes. [...]

Mais cela ne rendrait pas justice au rôle de l'expérience dans l'acquisition de la connaissance. [...] C'est dans l'expérience elle-même que des choses nous sont perceptivement données à connaître. Pour éviter le mythe, il faut que des capacités qui relèvent de la raison soient opératoires dans l'expérience elle-même et pas seulement dans les jugements émis en réponse à l'expérience¹.

Un objet se présente au sujet dans une intuition – que le « je pense » accompagne ou non l'un des contenus de l'intuition, quel qu'il soit. Mais tout contenu d'une intuition doit être susceptible d'être accompagné par le « je pense ». Et pour que le « je pense » accompagne une part du contenu d'une intuition, disons, visuelle, il faut que je *juge* que je suis visuellement confronté à un objet doté de telles et telles caractéristiques².

L'expérience représente donc les choses *comme* étant telles ou telles ; il appartient à la pensée d'ajouter une force : elle n'importe pas pour la représentation-comme [*representing-as*] mais pour la représentation des choses *en tant qu'elles sont* dans un certain état [*to be that way*] (si nous répondons ainsi). Je *pense* que les choses sont dans un certain état – tel que le cochon renifle. Mais que je le pense ou pas, l'expérience a déjà représenté le monde *comme étant* tel que le cochon renifle (une prouesse qui peut être accomplie sans s'engager quant à savoir si c'est réellement le cas – comme quand, par exemple, c'est l'antécédent d'une condition ou d'une requête : « déduire de ce qu'on voit que c'est ce cochon qui renifle »).

Deux idées requièrent ici un examen. La première, c'est que les « capacités qui relèvent de la raison » doivent être impliquées dans l'expérience elle-même, et non pas seulement en réponse à elle. L'autre est que les intuitions ont un *contenu*, un contenu susceptible d'être

¹ *Ibid.*, 2008, p. 3 ; 2009, p. 259.

² *Ibid.*, 2008, p. 8 ; 2009, p. 265.

accompagné par un « je pense », auquel cas ce contenu, ou ce qui l'accompagne ainsi, est un jugement. (McDowell entend user d'« intuition » *grosso modo* de la manière dont Kant use de « *Anschauung* » : c'est un exemple particulier d'« avoir [245] en vue » [*having in view*]¹, selon la formule de McDowell, ou peut-être de vision. Dans le cas de l'expérience – perceptive – dont il est ici question, je considère qu'il ne s'agit que de perception – de jouir ou d'être en mesure de bénéficier d'une conscience perceptive de. Ce qui est donné dans la perception serait alors, du moins avant tout, la conscience perceptive dont on jouit, dont on est en mesure de bénéficier – par exemple, d'un cochon ou d'un reniflement.)

La seconde idée, abordée pour la première fois ici, porte sur le travail que les « capacités rationnelles » auraient à faire dans notre réception perceptive des choses qui nous sont données. Elles auraient à conférer aux intuitions un contenu. (Ceci ne doit pas être lu comme la suggestion qu'il existe une chose telle qu'une intuition sans contenu. Si ce n'est pas le cas, les capacités rationnelles sont alors – en partie – responsables du fait qu'il y ait des intuitions). Nous trouvons donc ici une application du slogan de Kant, lu de façon telle qu'il œuvre pour le problème de McDowell de la manière qu'il pense nécessaire. Quelles que soient les capacités rationnelles que nous fournissent les contenus d'attitudes ou de postures comme les jugements – qui font que de tels contenus sont disponibles à l'égard de ce face à quoi nous nous tenons, et *donc* disponibles à notre conscience cognitive [*consciousness in thought*] – elles forment donc désormais nos intuitions – nos visions ou ce que nous avons en vue – de telle manière qu'elles aussi contiennent ces mêmes contenus – ainsi que je l'ai suggéré, sous la forme d'une pure représentation-comme. J'en viens maintenant à la question de savoir *pourquoi* on pourrait penser une telle chose.

Désormais, nous disposons aussi d'une certaine compréhension du discours de McDowell sur le donné entendu exclusivement comme ce que l'on a la capacité d'obtenir. Si quelque chose m'est perceptivement donné à connaître – si je dispose de sa connaissance par la perception – alors *obtenir* ce qui m'est donné (et ainsi le connaître) requiert que je me positionne d'une certaine manière à l'égard, *inter alia*, de quelque chose de conceptuel au sens de la section 2. Je me positionne d'une certaine manière à l'égard de certains états donnés *dans lesquels* sont les choses – tels, par exemple, qu'un cochon renifle : je reconnais cela comme un état des choses. Donc, pour que j'obtienne ce qui m'est donné, il me faut faire appel aux capacités conceptuelles et *a fortiori* en jouir. Elles sont à l'œuvre dans l'obtention de ce qui est donné. Mais l'obtenir – reconnaître, connaître – est ici une *réponse* à ce qui m'est donné. L'idée de McDowell, c'est que ce n'est pas suffisant. Ces mêmes capacités doivent aussi être à l'œuvre dans le fait même de la donation, dans le fait d'avoir perceptivement le monde en vue, dans le fait que me soit présenté ce à quoi je dois alors répondre. Sinon, la chose à obtenir ne pourrait pas m'être donnée du tout. Par la suite, il faudra se demander pourquoi on pourrait bien penser cela. Pour le moment, je m'efforce de rendre cette question urgente.

J'ai réorienté la discussion vers les images de la donation [*giving*] et de l'obtention [*getting*]. La manière dont ces images peuvent fonctionner suggère d'emblée qu'il y a quelque chose de faux, au moins dans cette dernière idée de McDowell. Considérons le cas d'oncle Willard. En rentrant des marais, il me montre un butor empaillé. Il fait ainsi surgir une ribambelle de choses disponibles à (ma) connaissance que, pour la plupart d'entre elles, je n'étais pas, dans l'état actuel des choses, en mesure d'obtenir. Il m'offre des opportunités que je ne peux *cependant* pas *encore* exploiter. Supposons que l'on me demande s'il existe de *grands* butors dans les marais. Je n'en ai pas la moindre idée. [246] Regarder fixement le butor empaillé ne m'est d'aucune aide. Mais imaginons que j'étudie les butors. Avec le temps, je deviens capable de distinguer un petit d'un grand butor d'un regard. Je regarde maintenant

¹ *Ibid.*, 2008, p. 5.

le butor d'oncle Willard et j'y trouve un message pour moi. C'est manifestement un grand butor. On doit donc trouver de grands butors dans les marais. En un sens parfaitement correct, quelque chose à obtenir m'a été donné quand oncle Willard m'a donné le butor empaillé. Cet oiseau était plein d'informations sur les marais (de la seule manière dont nos amis silencieux peuvent nous en procurer). Mais il est compliqué d'extraire ces richesses de la *Gestalt* de l'oiseau. Il faut savoir qu'il existe quelque chose comme un grand butor, donc connaître un certain état des choses : le fait d'en être un. Cela requiert alors d'être capable de saisir ce que serait une chose dans cet état, et donc – le problème est un peu différent – de pouvoir saisir (ici, par la vue) comment en distinguer un, en particulier d'un plus petit butor. Je n'ai obtenu de telles aptitudes qu'avec le temps. Mais une fois obtenues, le butor se tenait là, comme il le faisait depuis longtemps, prêt à servir.

La perception pourrait-elle correspondre à ce modèle ? N'est-ce pas déjà le cas ? Malheureusement, avant d'avoir pu acquérir l'expertise ornithologique requise, le trophée d'oncle Willard a disparu à cause d'une femme de ménage trop enthousiaste. Je devais encore apprendre qu'il existe à la fois des grands et des petits butors, sans parler de les distinguer les uns des autres. J'étais cependant sur le point d'acquérir une telle connaissance. Quand ce fut le cas, tout m'a été révélé. Je pouvais me souvenir de ce dont le butor empaillé avait l'air – quelle expérience *perceptive* il m'avait alors donné à connaître. *Désormais*, je pourrais finalement reconnaître ce que j'*avais vu* avant le travail de cette femme de ménage, comme un cas d'instanciation d'une certaine généralité par un certain objet qui est comme il est : quelque chose qui est un grand butor. Mes pouvoirs de déduction et de mémoire quant à la provenance de l'oiseau empaillé m'autorisent maintenant à conclure qu'il y a de grands butors dans les marais.

McDowell insiste (à juste titre) sur le fait que la perception doit nous procurer quelque chose auquel nous avons la *capacité* de répondre, rationnellement, cognitivement, en le considérant (en le jugeant, le voyant) comme étant tel ou tel. Cela requiert, insiste-t-il, que nos capacités rationnelles – les mêmes capacités qui sont à l'œuvre dans « la formation de l'unité » d'un jugement – soient à l'œuvre lorsque la perception nous fournit quelque chose auquel nous pouvons répondre. On trouve un indice de la raison pour laquelle il insiste sur ce point dans l'une des descriptions précédentes au sujet du travail ainsi fourni : la perception doit nous procurer quelque chose qui comporte un contenu (une vision [*viewing*]) auquel on peut attacher un « je pense » ; on obtiendrait ainsi un jugement. C'est la condition minimale pour faire un jugement qui aurait une portée cognitive. Ce fossé entre ce que la perception doit procurer et la réponse ainsi permise correspond exactement au fossé entre le fait de représenter les choses *comme étant* [*as being*] dans un certain état – ce que l'on peut faire sans présumer qu'elles soient ainsi – et le fait de se représenter *qu'elles sont* dans cet état [*to be that way*]. Donc, si la perception *doit* fournir le premier cas, cela signifie que le mieux qui puisse être fourni à notre capacité de *répondre* à ce que nous voyons (etc.), c'est ce qui occupe l'espace entre représenter-comme [*representing-as*] et représenter-que-cela-est [*representing-to-be*] – c'est-à-dire l'ajout d'une force, selon la terminologie de certains. [247]

Si c'est là le travail que nos capacités rationnelles doivent accomplir pour que nous puissions répondre rationnellement, une conclusion en découle quant à ces capacités par lesquelles nous sommes capables de considérer que le monde importe pour ce que nous pensons – grâce auxquelles nous sommes (rationnellement) capables de poursuivre l'objectif de la vérité, selon les termes de Frege. Ces capacités ne sont capables d'opérer que sur les choses formées comme une pensée, ou du moins sur des choses qui sont semblables à ce sur quoi porte une pensée, un état des choses. Elles ne peuvent opérer que sur des généralités, qu'*au sein* du conceptuel (au moins comme guide de ce que l'on juge). C'est donc ce travail que ces mêmes capacités doivent opérer dans la perception elle-même – et plus vraisemblablement sur quelque chose d'autre. (Mais cela reste un mystère de comprendre

comment *ce* tour pourrait bien être accompli).

Mais, comme Frege l'a montré, il ne peut en aller ainsi. Une capacité de juger *doit* être, *inter alia*, une capacité de relier le conceptuel au *non-conceptuel*, de reconnaître la relation d'instanciation comme se tenant entre ce qu'elle relie. Son travail *ne peut pas* être confiné *au sein* du conceptuel. Considérer que quelque chose est tel, c'est reconnaître la relation fondamentale qui se tient entre les occupants de l'un et l'autre domaines : entre les choses qui sont comme elles sont [*things being as they are*] d'un côté, et certains états *possibles* des choses [*some ways for things to be*] de l'autre. D'un côté de la relation, on trouve ce qui n'a pas de généralité, qui n'a pas de portée [*reach*]; de l'autre, on trouve la généralité, quelque chose qui peut être instancié. La reconnaissance [*recognition*] fait ici appel à une familiarité [*acquaintance*] avec les deux domaines. On a besoin de se familiariser avec la façon dont opèrent les généralités pertinentes. On a aussi besoin d'une familiarité avec le cas particulier qui doit (ou pas) opérer l'instanciation – de même que l'on doit penser à tout ce qui relève de l'état des choses, par exemple penser que ce qu'Elmer est maintenant en train de faire, c'est renifler. Le rôle de la perception c'est précisément de nous procurer ce dernier type de familiarité. La remplir de généralités ne serait d'aucune aide.

Si une capacité de juger n'était pas sensible aux cas particuliers et à la manière dont, dans chacun d'entre eux, les choses sont, ce ne serait nullement une capacité de juger. Si *nous* n'étions pas sensibles *dans nos réponses* à la question de savoir quels cas particuliers pourraient (ou pas) compter comme, par exemple, des cas d'Elmer qui renifle, nous n'aurions pas la capacité de sentir, ou de voir, les manières dont le monde importe pour la chose que nous devons penser. Dès lors, nous ne jugerions pas du tout. C'est vrai, la *logique* (ce que Frege appelle les *lois* de la vérité) n'a affaire qu'à des relations au sein du conceptuel. La relation d'instanciation n'en est pas une. Mais si nos réponses au monde doivent être rationnelles – donc si nous avons une véritable capacité de juger – alors nos capacités rationnelles doivent s'étendre au-delà du domaine de la logique. Si l'on renverse la position de McDowell, elles doivent le faire quand elles opèrent dans nos *réponses* à l'expérience et non pas seulement quand nous sont fournies des choses auxquelles nous devons répondre.

Nous pouvons faire un pas de plus. On pourrait dire au sujet de la relation d'instanciation à peu près la même chose que ce dit Frege au sujet de la relation entre un objet et le concept sous lequel il tombe : c'est la relation *fondamentale* à laquelle on peut réduire toute relation au sein du conceptuel¹. Nous n'avons pas du tout le conceptuel en vue, nous n'avons pas de concepts particuliers à l'esprit – et donc nous n'avons [248] pas la capacité de faire des choses comme juger – si nous n'avons pas une prise adéquate sur la manière dont les occupants (ou suffisamment d'occupants) du domaine conceptuel portent [*reach*], et donc sauf si nous sommes capables de reconnaître, suffisamment bien, les cas particuliers *comme* des cas, ou non, de suffisamment d'états possibles des choses (que si nous savons suffisamment bien ce qui compte comme quelle chose) – c'est-à-dire, que si nous pouvons exploiter notre familiarité avec les cas particuliers eux-mêmes. McDowell charge ce que nous *recevons* dans l'expérience – ce à quoi nous avons à répondre – du contenu qu'il lui attribue car il confine nos capacités rationnelles, ou le travail qu'elles effectuent dans nos réponses, *au sein* du conceptuel. Selon Frege, une telle conception nous prive de capacités rationnelles *überhaupt*.

Elle se méprend aussi sur le rôle de l'expérience perceptive. Le rôle de la perception est de nous procurer une familiarité avec les termes qui reposent de l'un des côtés de la relation d'instanciation – celui qui est occupé par le non-conceptuel. C'est donc ainsi que nous exerçons nos capacités de voir (disons, de reconnaître) ce qui compte comme quelque chose. C'est donc cela que Frege souligne en distinguant le voir comme accomplissement perceptif – voir-O – et le voir en tant que fonction d'une pensée – voir-que. L'accomplissement perceptif

¹ Cf. G. Frege, « Ausführungen über Sinn und Bedeutung », art. cit., p. 128.

conduit à une familiarité (par exemple visuelle) avec ce qui est susceptible d'opérer sur nos transmetteurs sensoriels (par exemple pour former des images sur nos rétines). C'est la conscience de choses telles que le cochon, le moment où il renifle, le cochon qui renifle, le cochon se tenant juste *ici* sous le chêne.

McDowell est soucieux de préserver l'idée correcte selon laquelle, parfois, on peut *juste* voir qu'un cochon renifle. Nul besoin d'inférer ce point à partir de l'expérience de quelque chose d'*autre*, ni de le déduire de la preuve de cette expérience. Je vois le cochon qui renifle. La *raison* pour laquelle je considère que le cochon renifle (dans la mesure où nous pouvons parler de raisons ici) est juste qu'il le fait, ou que je peux le *voir* (l'entendre) renifler. Mais, comme cela apparaît clairement dans la conception de Frege, la relation entre le cochon qui renifle et le fait que ce cochon renifle n'a rien d'une implication : ce n'est pas une relation logique. Le passage entre voir le cochon qui renifle et voir *que* le cochon renifle n'est pas non plus de l'ordre d'une inférence. De tels passages ou relations se produisent *au sein* du conceptuel. Ils ne nous permettent donc pas de dissocier ces deux domaines distincts que sont le conceptuel et le non-conceptuel. La reconnaissance – qui intervient quand quelqu'un reconnaît ce qu'est, en réalité, le cochon qui renifle comme un cas de choses étant telles que le cochon renifle – n'est pas une inférence, pas même une inférence qui aurait un pied dans chaque domaine. Frege ne fait peser aucune menace sur cette bonne idée qui, comme McDowell l'a compris, doit être préservée ici.

Si ce que nous voyons instancie en fait les choses qui sont telles qu'un cochon renifle, alors, c'est précisément *ce dont* nous sommes visuellement conscients qui est un cas de cochon qui renifle. Mais ce que la perception offre, c'est la familiarité avec ce qui compte ainsi, elle offre dès lors l'opportunité de reconnaître que le cochon renifle ainsi – une opportunité qu'elle nous offre de toute façon, qu'on l'exploite ou pas. (Ou que l'instanciation soit ou pas reconnaissable, comme cela pourrait arriver avec le reniflement si une catarrhe porcine pouvait en tenir lieu.) Encore une fois, le fait *qu'un* cochon renifle n'est pas localisé dans l'environnement. Tout ce qui compte comme l'étant ne l'est pas non plus. [249] *A fortiori*, il ne s'agit pas de quelque chose dont la *perception* pourrait nous procurer la conscience. Ce n'est pas plus le rôle d'une telle perception. Son rôle est de procurer une conscience *perceptive* du cochon qui renifle, et ainsi de procurer la conscience que le cochon renifle à ceux qui sont capables de reconnaître, en ce sens, ce qu'ils voient.

Nos sens (par exemple la vue) nous procurent une vision des choses engagées dans ce qui, dans les faits, instancie tout ce qui est (visuellement, auditivement, etc.) instancié dans les (ces) choses qui sont comme elles sont – beaucoup plus nombreuses que ce que nous ne pourrions jamais reconnaître. Nous voyons et entendons le reniflement. Nous sommes ainsi témoins de ce qu'est, en réalité, une instance historique de reniflement. Ce qui se présente à nous, ce n'est pas une vision *des* états des choses *qui sont* instanciés par ce que nous voyons. Ce qui se présente à nous ne l'est pas *comme* tombant sous des généralités données. Cela n'est pas un objet de conscience visuelle. La manière dont la perception fait que le monde importe pour ce que nous devons penser ne pourrait pas non plus en faire partie. Pour *reconnaître*, identifier les états des choses tels qu'un cochon qui renifle, il faut que nous soit procurée une familiarité avec ce qui *doit* compter ainsi, et ce qui pourrait ou pas compter ainsi – tout cela dépendant de ce qui pourrait compter comme étant un cochon et comme reniflant. Ce n'est pas que la *reconnaissance* de ce qui compte ainsi ait besoin de changer l'air qu'ont les choses ou l'air qu'elles ont pour nous. La manière dont la perception nous ouvre le monde, c'est en nous procurant une familiarité avec ce qui *tombe sous* des généralités. Sans une telle familiarité, nous ne pourrions ne serait-ce qu'acquiescer (rationnellement) à la vision des états des choses qui sont instanciés par les choses devant nous qui sont comme elles sont. Nous ne pourrions pas penser ces choses du tout.

Les relations *au sein* du conceptuel – celles qui se tiennent entre différents états donnés des

choses – ne peuvent pas, par elles-mêmes, fixer la manière dont le conceptuel se relie à autre chose, le non-conceptuel. Elles ne peuvent pas décider de la manière dont il participe à la relation d’instanciation. Elles ne peuvent pas fixer sur quels cas particuliers porte [*reach*] quoi que ce soit. Elles ne fixent rien, à moins que ne soit déjà fixé, en ce qui regarde un nombre suffisant de termes et de cas particuliers, les cas sur lesquels pourraient porter ces termes. La portée du conceptuel sur le non-conceptuel n’est pas fixée par quelque structure interne au conceptuel. Ce n’est pas fixé indépendamment de la considération de ce sur quoi il porte. L’expérience perceptive n’est *que* l’expérience de cet autre côté de la relation, elle nous en procure la conscience. Elle fait en conséquence son travail. Elle nous permet de voir *qu’un* chêne est devant nous, ou qu’un cochon renifle, par la vision du chêne ou du cochon qui renifle. Du moins, elle le fait pour ceux qui savent que ce sont des chênes, ou des cochons qui reniflent, quand ils les voient (ou entendent).

Certaines relations au sein du conceptuel sont négociables. Que *chêne* soit un genre dépend de l’état dans lequel est le monde, de ce qu’il nous procure pour le classer ainsi. Certaines relations sont peut-être non négociables, fixées par avance pour n’importe quels cas particuliers que le monde peut présenter. Il en irait ainsi, selon certains, des catégories : *peu importe ce dont il s’agit*, une chose ne pourrait instancier le fait d’être un chêne que si elle instancierait aussi certains [250] autres états possibles des choses. Même quelqu’un qui ne serait pas sous la coupe du problème de Kant *pourrait* considérer ceci comme le travail de capacités rationnelles – des capacités dont le foyer naturel est la pensée ou le jugement : en permettant, par exemple, à la conscience visuelle de nous donner ce à quoi nous pouvons répondre, ces capacités l’infuseraient de contenu représentationnel, de telle manière que, dans une expérience de ce type, les choses seraient représentées comme instanciant au moins *ces* états les plus généraux des choses. Ou bien, cela pourrait simplement donner une forme telle à l’expérience visuelle que ses instanciations seraient d’une manière ou d’une autre facilement reconnaissables. On a déjà discuté de l’inutilité de la première sorte de travail. De même pour la seconde : s’il n’y a vraiment pas d’objets de conscience perceptive qui *n’instancient pas* ces états des choses, alors il n’y a pas besoin de mise en forme pour les rendre reconnaissables à quelqu’un qui les connaît. Si c’est reconnaissable tout court, c’est reconnaissable quelle qu’en soit la forme.

4. *Les unités revisitées*

Qu’en est-il du premier terme de la comparaison du slogan ? L’unité d’un jugement (ou d’une pensée) est censée être formée par une « fonction » à partir d’éléments de pensée (« concepts »). Cela va à l’encontre du cœur de l’intuition de Frege selon laquelle ce sont les pensées en tant que totalités qui viennent en premier. Pour Frege, nous ne pouvons donner sens à l’idée de concept, et ensuite en isoler certains, qu’en partant de la notion de pensée. Ainsi qu’il le formule en 1882, « Je ne pense pas que la formation des concepts puisse précéder les jugements parce que cela présupposerait une existence autonome des concepts. Mais je pense que les concepts sont produits par la décomposition d’un contenu de jugement »¹. Nous acquerrons des concepts en décomposant les pensées. Une pensée, pour Frege, n’est qu’une question de vérité qui n’est pas présentée sous une forme interrogative – la question de savoir si (c’est vrai que) Sid ronfle – mais, en quelque sorte, sous la forme d’une supposition – que Sid ronfle. Nous acquerrons des concepts en découplant la tâche de la pensée – en faisant dépendre la vérité (*simpliciter*) d’une façon particulière de l’état des choses – en des sous-tâches – en la faisant dépendre partiellement de telle ou telle chose.

¹ G. Frege, « Letter to Anton Marty » (1882), dans *Gottlob Freges Briefwechsel*, Hamburg, Meiner, 1980, p. 118.

Nous n'avons décomposé (articulé) la pensée *que* si les sous-tâches que nous identifions, conjointement accomplies, *sont* la tâche de la pensée toute entière. Il ne peut être question d'un facteur supplémentaire qui *unifierait* ces sous-tâches en une tâche globale. Ce que fait un concept se fait *au sein* d'une pensée. Nous ne pouvons comprendre ce qu'il fait qu'en termes de vérité *simpliciter* qui s'applique en priorité à la pensée toute entière. Les objets *tombent sous* des concepts : les concepts sont *vrais des* objets. Rien n'est *vrai de* sans être *vrai* tout court.

Quand nous découpons un élément dans une pensée, nous passons de la généralité intrinsèque à *toutes* pensées (comme vu précédemment) à une généralité plus large. Cela consiste [251] à passer de la généralité d'une pensée à la généralité de quelque chose qui n'est pas une pensée – au cœur du cas exposé ici : d'un état *des choses* (au sens catholique) à l'état d'*une chose*. Nous passons ainsi de ce qui porte sur une série de cas particuliers – disons les choses qui sont telles que Sid ronfle – à une classe plus large – disons les choses qui sont telles que *quelque chose* ronfle. Quand on passe à ce qui n'est pas une pensée (un concept ici), on va vers une plus large série de *pensées* – que Sid ronfle, que Pia ronfle, etc. Quand nous passons au concept, nous conduisons alors la pensée, dont nous l'avons abstrait, sous une certaine généralité. Nous pouvons redire ce que nous avons dit à propos du *vrai de* : il n'y a pas de séries de pensées sans *pensées*.

Si l'on décompose la pensée que Sid ronfle, nous pouvons alors obtenir toute une série de pensées : les pensées que quelqu'un dort, les pensées à propos de Sid. Pensons à une série comme ce qui porte [*as reaching to*] sur tous les cas sur lesquels elle peut porter. Dès lors, il existe une plus grande généralité du concept que de la pensée dont nous l'extrayons. Inversement, si l'on pense les choses de cette façon, la pensée que Sid ronfle se situe au point d'intersection de ces deux séries. Là où chaque élément identifie partiellement la portée [*reach*] de la pensée, il n'y a pas de travail d'unification supplémentaire requis.

Ce que Frege décrit est la structure de l'*être vrai* [*being true*], non du *fait de tenir pour vrai* [*holding true*]. Quelle que soit la structure de l'être vrai, ce n'est pas littéralement incompatible avec l'idée que la structure du fait de tenir pour vrai, pour tenir cette position ou d'autres, requière de la pensée qu'elle soit présentée à celui qui pense [*the holder*] (par lui-même ou par quelque chose en lui) de manière telle qu'elle soit formée à partir d'un autre matériau – d'un sorte de composante élémentaire – au moyen d'une « fonction unificatrice ». La structure de la vérité n'est pas non plus littéralement incompatible avec l'idée qu'une telle structure doit être indépendante de toute chose, aussi bien des simples manifestations de notre psychologie, que de quoi que ce soit qui puisse être établi par une enquête empirique. L'idée d'une telle construction est de toute façon répandue dans la *philosophie* de la psychologie actuelle. Le discours de McDowell sur la fonction unificatrice entendue comme « *ce qui opère* dans l'unité des jugements, de manière *active* dans ce cas »¹ suggère qu'il a *peut-être* une chose de ce type à l'esprit. Mais, pour changer de sujet, si ce n'est pas complètement *incompatible* avec ce que dit Frege, il est au moins difficile de comprendre, si les pensées elles-mêmes ne sont pas structurées ainsi, ce qui pourrait motiver une telle requête, même si les analogies trompeuses entre penser et parler peuvent en donner l'apparence.

Si McDowell et/ou Kant s'intéressent à un problème que pose la structure du fait de *tenir pour vrai*, un problème de psychologie (supposément non-empirique), de quel type d'intérêt peut-il s'agir ? Si une unification est ici requise, alors c'est peut-être une question légitime de la psychologie empirique que de savoir comment opèrent pour nous les mécanismes pertinents. Je pense que Jerry Fodor pense les choses de cette façon. Mais je doute que ce soit le cas de Kant ou de McDowell. Mis à part cette option et la structure de l'être vrai, que peut-il bien y avoir ? La psychologie « transcendantale » peut-être ? Kant, nous a-t-on dit, était

¹ C'est moi qui souligne.

plutôt préoccupé par des questions qui concernent la manière dont les choses *peuvent* être. Comment un [252] penseur, ou l'un d'entre nous, pourrait se tenir face à une pensée de manière à la juger vraie ? Une réponse possible : il (nous) ne pourrait (pourrions) pas le faire à moins de disposer d'une faculté susceptible de construire de telles attitudes-face-à-la-pensée [*standing-towards-thoughts*] à partir de composantes élémentaires. Pour ne serait-ce qu'entretenir la pensée, disons, que les singes volent, vous (ou une faculté en vous) auriez (aurait) à bâtir une présentation de cette pensée à la conscience [*consciousness*] à partir d'unités plus petites.

Une telle thèse au sujet du fait de tenir pour vrai n'est pas contredite, à strictement parler, par quoi que ce soit de la structure de l'être vrai. La contraction est peut-être suggérée si l'on pense le jugement comme un épisode, un épisode qui consiste à *poser*, et ensuite à répondre, à une question plutôt que, comme le fait d'habitude Frege, comme une position ou une posture face au monde – pas comme un épisode qui traverse le monde mais comme quelque chose qui s'y maintient. Au sujet des postures au moins, la thèse ne peut pas être transcendantale. Les choses n'ont pas *besoin* d'être comme cela. Je vais développer cette idée par analogie avec une idée de Frege. En 1882, Frege prolonge le passage au sujet de la primauté des pensées prises comme un tout ainsi : « Je ne crois pas qu'il n'y ait qu'une seule manière de décomposer chaque contenu de jugement ni que l'une quelconque de ces manières possibles pourrait prétendre avoir la priorité »¹. Cette idée a continué à être centrale dans toute la pensée de Frege². L'idée est qu'une pensée *prise comme un tout peut être* structurée de différentes manières. C'est du moins souvent le cas. Il nous dit qu'aucune de ces structures n'est *en tant que telle*, ou pour des motifs sérieux (« *sachliche* »), plus fondamentale qu'une autre. Peut-être y a-t-il ici une analogie entre une pensée et un penseur.

On peut ici établir une analogie entre les pensées et ceux qui les jugent [*the judges*]. Une pensée représente le monde dans un certain état. Quelqu'un qui juge à un moment donné représente le monde dans un certain état. Dans la pensée, il s'agit d'un état dans lequel sont les choses. Pour celui qui juge, cet état se situe dans les choses qu'il trouve comme il les trouve : dans ce qu'il est prêt à considérer quant à la façon dont le monde importe pour ce qu'il doit faire ou penser en adoptant des projets et en les exécutant, pour la conduite de (la façon dont il pense et mène) sa vie. Il y a ce qu'il est prêt à admettre quant au fait que le monde s'avère être, ou pas, de la manière escomptée. Tout ceci est le début d'une longue histoire, un développement de l'idée qu'un penseur détient une *image* du monde – en figurant les choses comme il le fait, ce qui n'équivaut pas nécessairement à figurer des choses comme étant dans tels ou tels états. L'analogie serait la suivante : cette image du monde, ou, de manière équivalente, la posture que l'on adopte ainsi, est *décomposable* selon les nombreuses manières que l'on a de penser ceci ou cela, et selon les différentes occasions et les différents objectifs que l'on a de le faire. Tout d'abord (pour aller un instant plus loin que Frege), ce qui, en une certaine occasion, compte comme une pensée – disons celle que Pia boit des *mojititos* – et qui permet d'identifier ce qu'elle pense peut ne pas être pertinent en une autre occasion. Cette idée que l'on puisse décomposer de multiples façons une posture requiert bien plus d'explications. Mais sa fonction [253] n'est ici que suggestive. Dans tous les cas, une posture décomposable de multiples manières, dont aucune ne revendique sérieusement la priorité « pour des *sachliche* motifs », ne peut pas avoir été formée à partir d'un ensemble d'éléments fixés, chacun construit d'une manière particulière à partir de composantes élémentaires. Si cette posture était décomposable (dans certains buts) en, *inter alia*, la pensée, disons, que Pia conduit une Porsche, *cette* sous-posture – avoir ou penser *cette* pensée – n'aurait pas non plus besoin d'avoir été construite à partir d'éléments, s'il s'agit

¹ G. Frege, « Letter to Anton Marty », *op. cit.*, p. 118.

² Cf. e.g. G. Frege, « Über Sinn und Bedeutung », *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 1892 ; « Aufzeichnungen für Ludwig Darmstaedter », art. cit.

simplement de satisfaire sa prétention à être une posture que l'on peut adopter.

Le fait que l'on soit prêt à reconnaître que la même pensée peut s'exprimer de différentes manières est *un* signe que l'analogie est sur la bonne voie. Sid pourrait nous dire que « La Porsche de Pia est au magasin » ou que « La voiture de Pia est en train d'être révisée ». Dans des circonstances appropriées, nous pourrions au moins reconnaître ses récits comme différentes manières d'exprimer la même pensée. Cette pensée, que l'on peut exprimer de l'une ou l'autre manière, ne peut donc pas être construite d'une unique manière à partir de composantes élémentaires. Nos postures face à elle ne le peuvent pas non plus, si elles sont telles qu'elles rendent l'une ou l'autre des expressions précédentes également reconnaissables comme une expression de la pensée. Une image du monde ne l'est pas plus si, dans ces circonstances, elle ne se modifie pas si on la décompose en une image qui contient ce qui est exprimé par l'une des expressions précédentes mais pas par l'autre.

Une autre raison concerne notre relation à nos expériences perceptives. Dans la vision, par exemple, nous voyons et nous nous reconnaissons nous-mêmes comme voyant ce que nous voyons de l'état des choses. Que nous nous reconnaissons ainsi comme voyant (et ensuite comme ayant vu) est en fait de telle nature que ces choses, en étant comme elles sont, instancient ainsi d'innombrables états des choses – plus que ce que nous n'en connaissons jamais. Lesquels parmi ces états sont tels qu'en considérant, visuellement, ce que nous considérons de l'état des choses, nous en venons alors à considérer les choses comme étant dans *cet* état ? Par exemple, je vois un grand butor traverser le sentier devant moi et disparaître dans le buisson. Je suis profondément impressionné. Mais je ne sais pas ce qu'est un grand butor, je n'en ai jamais entendu parler, je ne pourrais pas, si on me le demandait, pointer du doigt les *grands* butors sur une liste. L'*état* dans lequel je considère que les choses sont est en fait un état tel qu'un grand butor traverse la piste. Mais cela détermine-t-il les choses ? Pour reprendre l'exemple, imaginons que je sois au tribunal. La défense met en doute ma déclaration selon laquelle j'ai vu un grand butor traverser la piste. En réalité, ne l'ai-je pas vu que de dos, ou l'ai-je vu de face ? Suis-je tout à fait certain que ce n'est pas un butor mécanique empaillé que j'ai vu ? Et ainsi de suite. Supposons que j'acquiesce aux suggestions de la défense. Alors je révisé en conséquence la description de ce que j'ai vu. Je pourrais opérer de nombreuses révisions, en fonction des suggestions qui m'ont impressionné. Par exemple : j'ai vu un profil aviaire voler à travers le sentier et disparaître dans le buisson. Mais ces descriptions révisées ont besoin d'être correctement provoquées. Je déclare des choses en accord avec la façon dont je crois qu'elles sont et qu'elles étaient. Mais ces descriptions fournissent-elles réellement le contenu des jugements que j'ai tenus tout le long, expriment-elles les pensées à l'égard desquelles, tout le long, grâce à quelque fonction unificatrice, je me suis tenu ? [254]

Dans tous les cas, ce que j'ai vu et saisi devient une partie de mon image du monde, de la manière dont je le figure, ainsi que de tout ce que je considère être tel. Cela me guide dans mes perceptions et mes choix quant à ce qu'il faut faire et penser, de même que me guident mes croyances. C'est ainsi que je peux présenter une croyance de longue date en donnant une description à laquelle je n'aurais jamais pensé mais que la défense a encouragée par sa forme particulière de provocation. Le fait que ce qui me guide à la manière d'une croyance soit formé de cette façon joue, je pense, à l'encontre de l'idée que ce qui me guide ainsi se décompose d'une unique manière en pensées que c'est ceci, cela ou autre chose, et donc également à l'encontre de l'idée que l'image a besoin d'être, ou pourrait être, construite par une quelconque fonction unificatrice à partir de composantes élémentaires des pensées.

Mais tout cela ne fait qu'indiquer une discussion plus fondamentale que je ne développerai pas ici. Je note seulement que Diderot (le politicien français du paragraphe 366 des *Recherches philosophiques*) exprime ainsi l'idée que les pensées, ou nos postures face à elles, sont construites de manière particulière à partir de composantes particulières :

Quel que soit l'ordre des termes dans une langue ancienne ou moderne, l'esprit de l'écrivain a suivi l'ordre didactique de la syntaxe française¹.

Nous disons les choses en français, comme l'esprit est forcé de les considérer en quelque langue qu'on écrive².

L'*esprit* a une manière particulière d'organiser, de structurer, les pensées. Wittgenstein ridiculise cette conception, d'après moi, parce qu'il a d'abord été attiré par elle. Il n'y a pas de raison évidente de penser qu'elle est correcte.

5. *Le second terme*

À suivre Frege, nous n'avons besoin d'aucune fonction unificatrice pour *composer* les pensées. Ainsi que je l'ai suggéré, nous n'en avons pas non plus besoin pour composer nos postures face à elle. La question de la *décomposition* est un autre problème. Les relations logiques entre les pensées sont des relations structurelles. Elles n'apparaissent donc que par décomposition. Si le fait que tous les cochons grognent implique que ce cochon-ci le fait, ce n'est possible que parce que ces deux pensées partagent quelque chose en commun – ce que l'on peut saisir en les décrivant toutes les deux comme portant sur des cochons qui grognent. La logique requiert donc que les pensées soient décomposables et que les saisir requière, plausiblement, une capacité à les décomposer. Si c'est la même fonction qui est à l'œuvre dans la pensée et dans la vision, alors c'est peut-être une fonction de décomposition.

Ainsi relu, le slogan donnerait : la même capacité de décomposer les pensées qui est exercée, de manière parfois active, dans les jugements, doit être opératoire [255] dans la décomposition des « *Anschauungen* » (empiriques) (selon McDowell – dans la vision – pour voir ou avoir en vue les cas où nous voyons ce que nous voyons), si la perception consiste à faire que le monde importe pour ce que l'on pense. Le fait de voir ce que nous voyons doit être décomposé par une fonction de ce type en (*inter alia*), disons, la vision d'un cochon sous le chêne si nous sommes, de fait, réellement en train de *voir* le cochon sous le chêne, si nous sommes capables d'exploiter notre expérience en *reconnaissant* ainsi ce à quoi nous sommes confrontés comme étant tel qu'un cochon est sous le chêne. Cela semble correct. Ce que nous *voyons* (voir-O) doit être tel qu'il nous permette de reconnaître les choses qui sont comme elles sont comme un cas de cochon sous le chêne. Cela doit nous permettre de connecter le non-conceptuel qui nous entoure avec ce morceau du conceptuel. Ce qui est donné à notre réceptivité – le non-conceptuel présenté dans un certain état – doit *permettre* que les réponses soient connaissables (il s'agit là d'un travail *approprié* pour la spontanéité).

Mais de quel type d'organisation ces choses qui nous sont données ont-elles besoin ? Encore une fois, la psychologie de la perception étudie ce travail d'organisation. Le processus visuel fonctionne en nous de manière telle que nous sommes visuellement sensibles aux couleurs, aux limites de couleurs, aux bords, à la profondeur, aux mouvements variés de types particuliers, et ainsi de suite. Quand l'instanciation d'un état des choses est reconnaissable par de tels traits caractéristiques, nous sommes, aussi longtemps que cela marche, bien placés pour opérer une reconnaissance (quand le processus fonctionne bien). Si nous suivons Frege, le reste dépend de la pensée.

S'il n'y a pas de processus visuel, il n'y a pas de vision. La psychologie empirique *a* été allusive sur les détails. Mais il y a trois choses à noter. Premièrement, ce sur quoi le processus

¹ D. Diderot, « Lettre sur les sourds et les muets » (1751), *Œuvres complètes*, vol. I, Paris, Garnier Frères, 1875, p. 390.

² *Ibid.*, p. 371.

pertinent opère n'est pas (du moins en général) en soi un objet de conscience visuelle, ce n'est pas en soi une part de ce dont nous faisons visuellement l'expérience. Ce que fait un tel mécanisme est plutôt de l'ordre d'une opération sur un signal électrochimique qu'il modifie. Deuxièmement, ce ne sont pas, en général, des capacités cognitives qui font cette opération, mais plutôt des capacités qui traitent les signaux de type pertinents et qui sont plus ou moins contenues en eux – par exemple qui les informent (ou les désinforment) de la localisation des bords de la scène qui se tient face à l'observateur. Troisièmement, tant que nous *pouvons* décrire ce que fait ce processus en organisant notre expérience visuelle (d'une certaine manière), du moins tant que l'idée incontestable est concernée, tout ce qu'il a à faire, c'est nous offrir une conscience visuelle de notre environnement (de la scène devant nous). Cela nous permet, par exemple, d'être sensibles à – visuellement conscients de – la présence de bords, donc d'objets détachables, à certains endroits de la scène. Cela ne nous fournit (quand tout va bien) aucune chose *nouvelle* dont nous sommes *visuellement* conscients. Ou quand cela en fournit, ce n'est pas *ainsi* que le monde en vient à importer pour nous, comme il le fait, quant à ce qu'il faut penser et faire.

Nous devons être sensibles de manière adéquate aux traits caractéristiques pertinents de notre environnement – aux couleurs, aux formes, et ainsi de suite. Mais ni Kant ni McDowell, selon moi, ne s'intéressent aux détails de ce qui rend cela possible. Ou du moins, ils n'assignent pas une telle tâche à la fonction qui est censée travailler à la fois dans la pensée et la vision. Je *pense* que c'est [256] clair au moins chez Kant. Premièrement, la fonction organisatrice de Kant opère sur un « *unbestimte Gegenstand* » (un objet indéterminé, non déterminé) d'une *Anschauung* empirique – ce que Kant appelle un *phénomène* [*appearance*] (« *Erscheinung* »). Mais l'objet d'une *Ausschauung* (empirique) est ce que l'on *voit* dans une vision, quand on a quelque chose en vue [*having in view*]. C'est donc lui-même un objet de conscience (par exemple) *visuelle*, à la différence des signaux sur lesquels opère le processus visuel. Deuxièmement, les fonctions qui opèrent dans le processus visuel ne sont pas à l'œuvre dans le travail d'organisation de la pensée. Elles lui sont dévolues, elles y sont contenues (plus ou moins).

En ce qui concerne le troisième point, je laisse ouverte la question de savoir si ce que la conscience *visuelle* est censée nous offrir, quand la fonction de Kant a fait son travail, est quelque chose de plus, ou d'autre, que ces objets au-delà de notre corps qui provoquent la *Sinnlichkeit* en premier lieu, ou si ce qui nous est ainsi fourni, dont nous pouvons témoigner et que nous pouvons reconnaître comme instanciant les *états* des choses qu'ils instancient visiblement, est autre chose que ce qui provoque la *Sinnlichkeit* de manière extra-dermique, ou autre chose que ce dont nous jugeons, parfois en pleine connaissance de cause. Si l'on répond « oui » à la question, un « oui » corrigé par un modificateur, par exemple « empiriquement », ce « oui » devrait être lu comme un « non ». Si la réponse est un « oui » inconditionnel, c'est le travail de la psychologie *empirique* d'identifier le travail opéré – mais il est douteux que ce soit le travail que Kant ait eu à l'esprit.

Pour McDowell, les objets de notre conscience visuelle ne sont en aucun cas différents de ceux que nous avons sous les yeux, de ceux-là mêmes qui provoquent de la *Sinnlichkeit*. La fonction organisatrice de McDowell ne fournit pas d'objets supplémentaires à la conscience visuelle. Il considère encore que l'on a besoin d'un travail d'organisation, de telle façon que les objets en question puissent nous être présentés *comme* instanciant telles et telles généralités, comme ce qui compte comme des cas de choses étant telles ou telles. Selon lui, s'ils ne se présentaient pas ainsi, nous ne pourrions pas les *reconnaître*, les considérer *sciemment* – comme ce qu'ils sont.

Frege montre pourquoi *cela* ne peut pas être correct. Tout d'abord, ce que nous avons en vue en une occasion instancie, en étant ce que c'est, *beaucoup* plus d'états des choses que ceux que nous ne pourrions jamais avoir à l'esprit. Beaucoup plus de cas que ceux que *nous*

pourrions envisager sont instanciés de manière visible, de manière reconnaissable pour un penseur paré pour reconnaître ces instanciations. Ce n'est pas que ce que nous voyons pourrait différer, ou que les choses nous seraient présentées *visuellement* différemment, si les états des choses dont nous pouvons reconnaître les instanciations étaient différents. C'est juste que ce que nous voyons, ce à quoi nous sommes visuellement sensibles, instancie beaucoup plus de choses que ce que nous ne connaissons jamais. Pour Frege, aucune manière de décomposer la pensée ne peut prétendre à la priorité sur une autre pour des raisons sérieuses. Aucune manière de décomposer n'est plus fondamentale qu'une autre. De manière similaire ici, aucune manière d'instancier dont nous sommes témoins dans nos visions des choses ne peut prétendre à la priorité, ni prétendre être la manière dont l'expérience elle-même représente les choses comme étant (bien que notre équipement visuel particulier puisse faciliter la sélection de certaines instanciations plutôt que d'autres). [257]

6. Images

Kant parle du « pouvoir actif qui fait la synthèse du divers »¹ (dans un « phénomène »), c'est ce qu'il appelle « *Einbildungskraft* » – le pouvoir d'imaginer ou de former des images. À ce propos, il dit : « l'imagination doit amener le divers de l'intuition [*Anschauung*] à former une image [*Bild*] »². Cette idée n'est pas nécessairement fautive. Mais on peut la comprendre de différentes façons. Se pose premièrement la question de savoir si un *Bild*, ici, est un objet de conscience sensorielle, comme l'image de Ulysses S. Grant qui se trouve maintenant dans mon portefeuille, ou un objet cognitif, ou un mixte des deux, ou aucun des deux. Deuxièmement, la question se pose de savoir si les *Bilder* doivent être des choses qui se présentent à nous pour qu'on y réponde ou s'ils ne sont pas plutôt eux-mêmes des réponses à quelque chose, ou encore un peu des deux ou aucun des deux. Troisièmement, on peut poser la question de savoir comment ces *Bilder* s'expriment [*articulate*], s'ils s'expriment tout court : expriment-ils les états particuliers des choses sous forme de propositions ou bien à la manière dont l'art pictural (disons la peinture) exprime les choses ou dont mon souvenir de ce à quoi ressemble Burgos peut s'exprimer, ou encore comme un mixte de ces trois options, ou comme aucune des trois ? Et ces images peuvent-elles s'exprimer intégralement ? Quatrièmement, comment doit-on comprendre sa *formation* à partir d'autres éléments ? L'image est-elle formée *par* eux, de telle manière qu'ils en font partie ? Ou bien sont-ils transformés, ou schématisés en éléments d'un autre type ? Enfin, est-ce que ce sont ces *Bilder* dont nous jugeons ? Ou bien importent-elles pour nous d'une autre manière quant à ce qu'il faut juger ?

Nous avons appris, en les testant, que certaines réponses à ces questions n'étaient pas valides. Par exemple, en ce qui concerne Kant, il vaudrait mieux que ce ne soient pas ces images dont nous jugeons. Il vaudrait mieux que, si ce sont des *images* tout court, il s'agisse d'images d'autre chose que d'elles mêmes, et ce serait *cet* autre chose dont nous jugerions. Soutenir autre chose serait souscrire ouvertement à une forme virulente d'idéalisme. Si tant est que nous eussions besoin de l'apprendre, c'est une chose que Frege nous a enseignée. De même, pour des raisons qui nous sont familières, il vaudrait mieux que ce ne soient pas ces images qui nous donnent accès à ce dont nous jugeons. Si elles avaient ce rôle, elles nous priveraient plutôt de la possibilité d'en juger.

McDowell postule que les capacités rationnelles sont à l'œuvre dans la façon dont nous est présenté, par la perception, ce qui nous est présenté. Je pense que ce travail peut être considéré, de manière neutre, comme une formation d'images. Il n'est certainement pas

¹ Kant A120, trad. fr. p. 134.

² *Ibid.*, trad. fr. modifiée.

nécessaire que ces images soient des objets de conscience visuelle. McDowell ne postule certes pas que de *tels* objets sont différents de ceux que nous avons sous les yeux. Comme il le souligne à juste titre, c'est précisément ce cochon qui renifle qui peut, quand on le voit, devenir une raison (notre raison) de considérer que le cochon renifle. Mais supposons que ces images-ci soient organisées, fournies *pour* nous, dans la présentation, plutôt que comme réponse, du côté de l'expérience. Et supposons que ce ne soient pas des objets de conscience visuelle. Elles [258] nous sont *données* pour que nous y répondions, peut-être pour que nous les incorporions dans la manière dont *nous* figurons les choses. Ici, Frege a une autre leçon à nous donner. La perception, en nous fournissant de telles images, ferait un travail qu'elle n'a pas à faire. Plutôt que de nous offrir simplement une familiarité avec ce que nous reconnaitrons comme instanciant, ou non, un état des choses, la perception préjugerait de problèmes pour nous. Elle ne nous aiderait pas à faire que le monde importe pour ce que nous devons penser. Elle pourrait simplement nous dire ce que nous avons besoin de voir pour nous-mêmes. Il s'agirait là d'une pure distraction, à supposer que ce soit quoi que ce soit. Des images comme celles que McDowell a à l'esprit – des intuitions *dotées de contenu* – pourraient, de manière inoffensive, et même fructueuse, se manifester du côté des réponses. Mais il insiste sur le fait que ce n'est précisément pas là qu'il a l'intention de les trouver.

Traduit de l'anglais (Etats-Unis) par Charlotte Gauvry¹

¹ Je remercie vivement Bruno Ambroise de sa relecture attentive et extrêmement précieuse de la présente traduction. (N.d.T.)

