HAL open science

Réalisme, sens commun et langage ordinaire

Fabrice Pataut

To cite this version:

Fabrice Pataut. Réalisme, sens commun et langage ordinaire. John L. Austin et la philosophie du langage ordinaire, 2011. hal-02909914

HAL Id: hal-02909914

https://hal.science/hal-02909914v1

Submitted on 31 Jul 2020

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

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

[Version modifiée du texte paru sous le même titre in *John L. Austin et la philosophie du langage ordinaire*, S. Laugier et C. Al-Saleh, éds., Georg Olms Verlag, Hildesheim, 2011, pp. 417-432.]

RÉALISME, SENS COMMUN ET LANGAGE ORDINAIRE

Fabrice Pataut

CNRS, UMR 8011 - Sciences, Normes, Démocratie)

> Après que nous fûmes sortis de l'église, nous restâmes un bon moment à parler ensemble de la sophistique ingénieuse de l'Évêque Berkeley pour démontrer l'inexistence de la matière et que tout dans l'univers est simplement dans les idées [*is merely ideal*]. Je fis observer que, bien que nous soyons convaincus que sa doctrine n'est pas vraie, il est impossible de la réfuter. Je n'oublierai jamais l'empressement avec lequel Johnson, donnant un coup de pied dans une grosse pierre avec une force peu commune au point qu'il partit en arrière, répondit « Je la réfute *comme ceci* ».
>
> James Boswell, *Life of Johnson,* Edited by R. W. Chapman, Introduced by P. Rogers, Oxford UP, World's Classics, Oxford and New York, 1980, Entry : Saturday, 6 August 1763, p. 333.

1

Selon une conception naïve souvent attribuée au sens commun, le monde de la nature existe indépendamment de nous. Il précède notre existence et lorsque nous l'observons, agissons en son sein et le transformons, nous

observons un monde qui n'est pas de notre fait et nous transformons par nos actions quelque chose que nous n'avons pas créé mais qui se trouve en quelque sorte être là sans que nous y soyons pour quelque chose. En disant cela, nous parlons évidemment d'une manière irréfléchie. Nous pourrions exprimer l'idée de cette indépendance d'une manière plus juste et plus précise en recourrant à un contrefactuel. Nous dirons alors que le monde qui nous entoure existerait même si nous n'existions pas et que nous ne cherchions pas à le transformer. Quelqu'un donne un coup de pied dans une pierre. Cela introduit un changement négligeable dans la partie du monde qu'elle occupe, mais que quiconque ait eu ou non des pensées et des projets ayant pour objet cette pierre-là, et que quiconque ait agi de manière qu'elle fût déplacée, notamment en donnant un grand coup de pied dedans pour tenter une réfutation concrète de l'idéalisme de Berkeley, le monde *lui-même* existe avec ses cailloux. Non seulement il existerait *même si nous n'existions pas*, mais *alors même que nous existons*, ce qui englobe également, selon toute vraisemblance, le cas effectivement réalisé. Confronté au fait incontournable de notre existence et de celle de notre environnement, indifférent par ignorance aux arguments qui voudraient les mettre en doute (par exemple aux arguments sceptiques, mais pas seulement), le sens commun est prêt à reconnaître l'indépendance constitutive ou intrinsèque du monde de la nature relativement à nous, à nos pensées et à nos actions, *sous son aspect négatif comme sous son aspect positif*.

La métaphysique n'est pas intéressée par les pierres, mais par des questions générales et profondes concernant la nature de la réalité, pierres incluses. Nous exprimons parfois le contenu de ces questions en disant qu'elles portent sur « ce en quoi consiste la réalité », « ce qui la compose », « ce qu'elle contient » (comme si elle était une sorte de grand récipient et qu'il fallait déterminer ce qui la remplit), ou encore « ce que sont ses caractéristiques les plus générales et les plus fondamentales ». Mais de quoi est-elle faite ? Que contient-elle ? Des individus ? Des classes d'individus ? Des propriétés ? Des relations ? Seulement certaines de ces choses ? Par

exemple, en ce qui concerne les propriétés, seulement les qualités premières comme le volume, mais pas les qualités secondes comme la couleur ? La métaphysique cherche entre autres à déterminer si ce qui constitue, comme nous disons tout aussi métaphoriquement, « le mobilier du monde », dépend ou non de nous, si la réalité est ce qu'elle est indépendamment de nos capacités mentales, que celles-ci soient abstraites et cognitives ou bien perceptuelles et sensorielles. Le sens commun et le réalisme naïf répondent tout deux positivement à cette question, mais également tous ceux qui seront prêts reconnaître que, de manière primordiale, le genre d'être que nous sommes est toujours immergé, ou « à l'extérieur », à côté d'entités qui appartiennent à un monde préexistant, et que nous avons affaire à ces entités sur un certain mode, c'est-à-dire, précisément, en tant entités extérieures et indépendantes. Heidegger et Sartre appartiennent très certainement à cette tradition.

Ce genre de questionnement ne fait pas surface exclusivement lorsque nous prenons en compte les manières ordinaires de parler et que nous essayons de les reformuler pour obtenir des énoncés qui pourraient figurer dans des arguments en bonne et due forme permettant de conclure, par exemple, que la réalité est constituée uniquement d'individus, ou que les qualités secondes ne font pas partie de l'ontologie générale. Prenons la question de savoir si les nombres font partie de la réalité. S'ils existent, ils existent hors de l'espace-temps et n'entretiennent donc aucune relation causale, directe ou indirecte, avec nos facultés perceptuelles ou sensorielles ordinaires, ou avec quoi que ce soit que nous puissions observer à l'aide de ces facultés. Les platonistes, qui reconnaissent l'existence des nombres, et les nominalistes, qui s'y refusent, sont en accord sur ce point. Hartry Field remarque à propos de ce désaccord que, bien nous ayons besoin du réel 6.67×10^{-11} (la constante gravitationnelle) pour expliquer la trajectoire de la lune, nous devons refuser de considérer que ce nombre existe, parce que « nous ne pensons [pas] qu['il] joue un rôle en tant que *cause* du mouvement particulier de la lune » (*Field 1980* : 43). Le cas des électrons est

diamétralement opposé : les électrons dont nous avons besoin pour expliquer les phénomènes électriques jouent, eux, un rôle causal dans l'explication de ces phénomènes. Nous pouvons donc conclure qu'ils existent. L'opposition entre les deux genres d'entités tient à ceci : le rôle joué par le nombre 6.67×10^{-11} est celui d'une entité *extrinsèque* à l'objet de l'explication (la trajectoire du corps céleste), alors que celui de l'électron est celui d'une entité *intrinsèque* à l'objet de l'explication (les phénomènes électriques).

Je reviendrai sur cette opposition entre entités et explications extrinsèques, et entités et explications intrinsèques. Je noterai pour le moment que la position du sens commun, telle que nous l'avons très brièvement caractérisée, peut s'accommoder de cette distinction de nature philosophique, ainsi que du principe méthodologique selon lequel nous ferions mieux de nous en tenir aux entités intrinsèques dans nos explications des phénomènes naturels. Pour en rester à notre exemple, nous pourrions dire que les entités mathématiques dont nous avons besoin pour expliquer la trajectoire de la pierre malmenée par le Docteur Johnson sont extrinsèques à l'objet de l'explication, et choisir de les opposer à tout ce qui joue au contraire un rôle causal dans cette trajectoire. Le partisan du sens commun soutient alors deux thèses : la thèse métaphysique selon laquelle le monde matériel a une existence indépendante, comprise de manière contrefactuelle, et la thèse épistémologique ou méthodologique selon laquelle les entités *extrinsèques* dont nous avons besoin pour expliquer ces phénomènes matériels n'existent pas, ni de manière indépendante, ni de manière dépendante. Seules existent les entités intrinsèques, et ces entités-là tombent déjà, en tant que matérielles, sous le coup de la thèse d'indépendance qui nous a servi à caractériser le sens commun.

Autrement dit, le partisan du sens commun est devenu quelque peu sophistiqué en donnant corps à son intuition naïve à l'aide de principes qui viennent au secours d'une forme particulière de matérialisme ou de physicalisme. Peut-être est-il impropre, arrivés à ce point, de continuer à parler de sens commun. Je ne chercherai pas ici à déterminer avec précision

ce qu'il faut entendre par « sens commun ». Il y aura immanquablement des variations importantes dans la manière dont différents groupes de personnes partageant une certaine culture ou un certain niveau d'éducation définiront ce qu'ils reconnaissent comme relevant de l'ordinaire. Peut-être auront-il *leur* sens commun habituel et nous le nôtre. Il y a également la question de savoir jusqu'à quel point le sens commun, ou tel et tel sens commun, peut se constituer indépendamment de toute influence ou apport théorique des sciences à telle ou telle étape de leur développement, notamment des sciences de la nature. La première question requiert une investigation des notions de culture et de schème conceptuel. La deuxième exige une analyse détaillée de la manière dont un individu décrirait sa conception des qualités visuelles ou tactiles des objets physiques ordinaires sans faire appel à aucune connaissance scientifique et sans penchant pour la spéculation philosophique, en s'en remettant strictement aux données de l'expérience perceptuelle ordinaire. Je n'aborderai pas ici ces questions. Je parlerai par commodité de sens commun* pour désigner le réalisme naïf augmenté d'un penchant pour les entités et les explications intrinsèques.

2

Revenons à la question de savoir comment nous pourrions argumenter en faveur de la thèse de l'indépendance du monde de la nature. Y a-t-il par exemple quelque chose que nous pourrions *observer* qui nous permettrait d'y répondre ? Si nous examinions le genre de grosse pierre autrefois déplacée par le coup de pied du Docteur Johnson à l'aide des moyens sensoriels ordinaires, par exemple en la regardant, en tournant autour, en la soulevant, en éprouvant sa dureté avec les doigts, etc… , autrement dit en cherchant à déterminer sans l'aide d'aucune théorie (sinon d'une théorie commune ou ordinaire, d'une *folk physics*) quelles sont ses qualités premières, pourrions-nous *conclure* qu'elle les possède de manière

indépendante, sous l'aspect positif comme sous l'aspect négatif ? Et si nous l'examinions à l'aide de moyens scientifiques, par exemple à l'aide de ceux que nous offrent la physique et la chimie pour étudier les minéraux, pourrions-nous conclure que « ce en quoi cette pierre consiste » ou « ce qui la compose » , à savoir sa structure moléculaire, est indépendant de nous ?

Supposons que, dans le premier cas, nous soutenions que notre expérience sensorielle nous apprend non seulement que la forme et le volume de la pierre sont telles et telles, mais qu'elles le sont indépendamment des moyens que nous avons mis en œuvre pour le déterminer. Et supposons de la même manière que dans le second, nous pensions être justifiés à penser que l'étude de ses propriétés physiques et chimiques cachées à l'œil nu nous informe que celles-ci sont indépendantes des théories auxquelles nous avons eu recours pour déterminer qu'elle les possède.

Le métaphysicien pourra objecter qu'aucune de ces deux réponses n'envisage sérieusement la question qu'il entend poser. Les théories populaires ou scientifiques ne sont d'aucun secours pour envisager les questions profondes parce que celles-ci doivent être abordées *à l'exclusion de toute considération concernant un domaine d'objets particulier*. Au mieux, la grosse pierre du Docteur Johnson a-t-elle valeur d'exemple heuristique. Dans la mesure où la question de l'indépendance, tout comme celle de l'existence et de la nature ultime de toute chose, n'admet pas de réponse locale et partielle, *aucune* théorie, ordinaire ou scientifique, n'est à même d'y apporter une réponse. Notons que cela confère à la question métaphysique qui nous intéresse, sous l'aspect négatif comme sous l'aspect positif, la propriété d'être *statique*, au sens où elle est insensible à l'évolution des théories. Aucune donnée empirique, ordinaire ou scientifique, ne permet de déterminer si le monde de la nature est indépendant de nous. Il faut au contraire envisager la question *sub specie æternitate*, à l'aide d'arguments purement philosophiques qui doivent fournir une reconnaissance, soit du fait de la dépendance intrinsèque et

constitutive, soit du fait contraire de l'indépendance intrinsèque et constitutive.

Une deuxième possibilité est d'objecter qu'aucune observation ou théorie ne nous permet de le faire, non pas tant à cause du caractère statique des questions métaphysiques, que parce que l'indépendance en question *ne peut faire l'objet d'une découverte, qu'elle soit ordinaire ou scientifique*. Autrement dit, même si nous envisagions la question métaphysique de l'indépendance de manière *dynamique*, comme évoluant avec les théories et les schèmes conceptuels, et comme demandant à être examinée par catégorie d'objets en fonction de cette évolution, aucun examen du monde de la nature ne pourrait nous permettre de nous prononcer. L'indépendance d'un phénomène ou d'une propriété naturelle n'est pas quelque chose que nous pouvons déterminer à l'aide d'une théorie, ou que nous pouvons observer plus ou moins directement à l'aide des moyens sensoriels ordinaires. Par exemple, l'étude scientifique de la chaleur nous dira dans quels cas et à quelles conditions la chaleur se transmet par conduction, par convection ou par radiation, mais pas si elle le fait indépendamment de ce que nos théories et nos observations nous apprennent sur chacun de ces processus physiques. Dans le cas ordinaire, notre examen des particuliers concrets peut nous renseigner sur les propriétés comme la forme, le volume ou la dureté, mais il ne nous permet pas de trancher la question de savoir si les objets examinés possèdent ces propriétés indépendamment de nos observations. Nous ne pouvons résoudre la difficulté, ni par la détermination des qualités premières *simpliciter*, ni à l'aide de méthodes d'investigation supplémentaires qui viendraient la compléter.

Dummett a défendu ce genre de position, formulée d'une manière sensiblement différente, à l'aide d'un argument relevant non pas de la métaphysique, mais de la sémantique. Nous ne pouvons déterminer la valeur de vérité de la proposition selon laquelle le monde de la nature existe indépendamment de nous, ou de la proposition selon laquelle tel ou tel de ses aspects ou telle ou telle de ses propriétés a une existence indépendante,

avec les moyens dont nous disposons pour déterminer la valeur de vérité des propositions portant directement sur le monde de la nature (voir par exemple *Dummett 1991* : 8). Il importe peu que, d'un côté ou de l'autre, les propositions en cause soient générales ou particulières, qu'elles portent sur l'indépendance de telle ou telle occurrence d'un phénomène naturel plutôt que sur celle du phénomène en général, sur les propriétés du particulier concret plutôt que sur celles de tous les particuliers du même genre. La raison invoquée est que, contrairement aux apparences, la thèse d'indépendance porte non pas sur la réalité, mais sur *la notion de vérité* appropriée aux propositions de niveau immédiatement inférieur qui ressortissent, elles, à telle ou telle théorie ou conception, ordinaire ou scientifique. Autrement dit, la thèse d'indépendance est une thèse de deuxième niveau. À chaque proposition de premier niveau correspond (ou non) un genre particulier de justification de deuxième niveau, et nous ferions une erreur de catégorie en pensant fonder la thèse révélée de niveau supérieur à l'aide des moyens dont nous disposons pour établir les propositions générales ou particulières de niveau immédiatement inférieur.

La revendication d'indépendance, en tant que thèse de deuxième niveau, ne peut être justifiée que par un argument permettant de conclure que *les propositions de niveau inférieur pourraient être vraies indépendamment de toute vérification possible*. Les antiréalistes d'obédience dummettienne pensent pouvoir trancher la question négativement, en concluant à l'aide d'un argument de manifestabilité que le concept de vérité doit au contraire être contraint par un concept épistémique de manière que, si ces propositions de premier niveau sont vraies, nous devons être capables de manifester notre reconnaissance du fait qu'elles le sont. Je reviendrai sur certains détails de cet argument. Mon propos n'est pas ici de le considérer directement ou dans chacun de ses détails (pour cela, voir *Pataut 1996* et *Dummett & Pataut 2002*), mais de mettre en doute la critique du sens commun, ou de l'attitude réaliste ordinaire, qu'elle est censée motiver, et ce de deux manières.

Premièrement, je chercherai à défendre la thèse d'indépendance

constitutive en montrant qu'elle ne dépend pas d'une méta-proposition de niveau supérieur et que cette défense ne nécessite nullement le recours à une montée sémantique. Nous pouvons nous engager sur la question de l'indépendance en restant neutre sur la question de savoir si le concept de vérité doit être contraint par un concept épistémique. Autrement dit encore, je chercherai à montrer que le réalisme ordinaire ou direct peut-être défendu sans que soit préalablement défendue aucune doctrine particulière sur la nature des propriétés sémantiques. Deuxièmement, je chercherai à tirer des conclusions concernant la préférence nominaliste, physicaliste ou matérialiste, pour les entités et les explications intrinsèques et, partant de là, sur la plausibilité et la légitimité du sens commun*.

3

Je me limiterai dans ce qui suit au cas des particuliers concrets et de leurs qualités premières comme la solidité, ou secondes comme la couleur, dans le cadre des assertions que nous faisons à leur propos à l'aide des ressources du langage ordinaire. La question sera de déterminer si la position du sens commun est défendable dans un tel cadre, et notamment si elle peut résister à l'objection de pétition de principe selon laquelle, à chaque fois que nous tentons de la défendre à propos des particulier concrets et de leurs qualités, premières ou secondes, nous supposons d'une manière particulièrement indirecte et contournée que la question est déjà réglée en faveur d'une réponse positive.

La conception du sens commun est que les couleurs sont dans les objets, l'opinion naïve ou ordinaire ne distinguant pas les qualités que les particuliers possèdent effectivement, ou qu'ils instancient indépendamment de l'exercice de nos facultés perceptives, de celles qui sont seulement des puissances ou des dispositions des particuliers à produire en nous des sensations variables, et qui sont donc intrinsèquement liées aux sujets

percevants et à leurs expériences internes. Que la feuille d'un arbre soit verte, que tel coquelicot soit rouge, sont des qualités, des faits ou des état de choses qui sont ce qu'ils sont indépendamment des capacités visuelles auxquelles nous avons ordinairement recours pour les identifier. Locke, par exemple, partisan de la célèbre distinction entre qualités premières et secondes, a défendu ce genre de position à propos du blanc :

> « Le papier venant à frapper mes yeux, produit dans mon esprit l'idée à laquelle je donne le nom de blanc, quel que soit l'objet qui l'excite en moi. Et, par là, je connais que cette qualité ou cet accident dont l'apparence étant devant mes yeux produit toujours cette idée, existe réellement et hors de moi. »
>
> *Locke [1690] 1983* : IV, XI, § 2, p. 525

Locke défend ici l'idée que quelque chose dans ce que nous voyons produit causalement le contenu de l'expérience visuelle du blanc et que *cela*, à savoir l'« objet », la « qualité » ou l'« accident », *distinct de l'apparence*, indique, de par son action répétée sur un organe des sens, l'indépendance de sa propre existence relativement au sujet percevant. Michael Ayers rapporte à ce propos que Chrysippe défend substantiellement la même idée dans son *De Placitis Philosophorum* :

> « Une impression est une affection qui arrive dans l'âme et qui révèle elle-même et sa cause. Ainsi, lorsque nous observons visuellement quelque chose de blanc, l'affection est ce qui est engendré dans l'âme par la vision : et c'est cette affection qui nous permet de dire qu'il y a un objet blanc qui agit sur nous. »
>
> *Ayers 1991* : 320n1

On pourra objecter que, du point de vue du sens commun, le blanc n'est pas une couleur mais plutôt une absence de couleur et que l'exemple est mal choisi. Selon l'intuition commune, ce qui est blanc est non coloré. On pourra bien parler du blanc cassé ou d'un blanc terne, mais c'est qu'on aura alors introduit une coloration par pigmentation ou éclairage de manière à obtenir par exemple un blanc « chaud » tendant vers l'orange ou le rouge, ou au

contraire un blanc verdâtre. Le problème ici n'est pas tant de décider si le blanc du sens commun est conforme au blanc conçu comme limite idéale des suites de désaturation de quatre couleurs primaires : rouge, jaune, bleu et vert (voir la discussion in *Allix 2004* : 65-73). Il nous suffira de remarquer que, dans l'exemple choisi par Locke, le blanc est traité en partie comme un blanc phénoménal ou apparent qui indique ou révèle, par sa présence répétée, le processus causal produisant en nous son idée ou sa représentation, et en partie comme un blanc physique ou *non*-phénoménal qui reflète presque entièrement la lumière incidente et n'en laisse passer qu'une infime quantité par transparence, autrement dit comme une qualité externe responsable de notre impression de blanc opaque. Le problème est donc que le blanc n'est pas authentiquement, ou pas seulement, une qualité seconde, Locke n'étant pas dans ce cas spécifique fidèle à sa distinction. Nous devons nous inquiéter, non seulement de ce que la qualité n'est pas strictement identique à une expérience subjective, mais également de la manière dont Locke conçoit que cette expérience est également une expérience qui indique non seulement l'indépendance de ce que nous percevons, à savoir l'indépendance de la qualité, mais également l'existence du processus causal qui en est à l'origine. Il y a deux difficultés à ce propos. Premièrement, la qualité est distincte *au départ*, au moins partiellement, de l'apparence subjective : elle provient, dans l'exemple choisi, à la fois du morceau de papier et du processus causal. La question métaphysique de l'indépendance semble donc réglée d'avance. Deuxièmement, Locke ne dit rien de précis sur ce qui, *dans notre impression visuelle*, indique ou révèle que quelque chose d'extérieur produit causalement le contenu de notre expérience. Nous avons affaire à une position consistant à affirmer que l'impression ou l'apparence constitue la qualité (exactement comme dans le cas du goût) et révèle en même temps le processus causal par lequel elle nous vient de l'extérieur, de manière que nous sommes finalement face à une qualité en toute rigueur distincte de l'impression qu'elle produit sur nous (exactement comme dans le cas de la solidité). Nous ignorons quel

aspect particulier ou propriété spécifique de la qualité seconde est responsable d'une telle indication ou révélation. Au minimum, nous voudrions savoir comment peut naître de la nature même de l'expérience subjective perceptuelle ce qui l'explique du point de vue objectif, autrement dit du point de vue « de la troisième personne ».

Nous nous trouvons dans un cas de figure où nous croyons que la justification en faveur de la proposition selon laquelle une certaine qualité existe indépendamment de nous est fournie par l'examen direct d'un particulier concret. Nous pensons qu'une donnée empirique ordinaire et subjective nous permet de déterminer qu'une partie ou un aspect du monde de la nature est indépendant de nous. Autrement dit encore, nous tentons de décider la valeur de vérité de la proposition « La feuille de papier devant moi est blanche indépendamment de l'exercice des facultés perceptuelles ordinaires me permettant de déterminer si elle l'est ou non » à l'aide des moyens dont nous disposons pour déterminer la valeur de vérité de la proposition « La feuille de papier devant moi est blanche ». Nous avons échoué, soit parce que nous présupposons ce qui est à démontrer, soit parce qu'il y a un manque dans l'analyse qui nous permettrait de spécifier l'existence d'un lien phénoménologique entre la qualité subjective de l'expérience perceptuelle, conçue purement et simplement comme une qualité seconde, et le monde extérieur de la nature, autrement dit quelque chose qui nous autoriserait à identifier et à décrire avec un certain degré de précision l'impression subjective que la sensation de couleur nous vient de l'extérieur.

Pour que la position naïve du sens commun soit défendable, nous devons pouvoir conclure non pas tant que nous *croyons*, instinctivement ou naturellement, que des objets extérieurs et persistants produisent causalement la perception que nous en avons (*Strawson 1979* : 103), mais que nous en faisons une expérience subjective qui a valeur de justification. Une position à la Sellars ne peut non plus suffire, qui ferait valoir que nos sensations des formes et des couleurs doivent être en relation d'isomorphie

avec leurs causes pour que notre connaissance du monde extérieur soit possible (voir *Sellars 1963* : 47). Nous pouvons encore moins nous satisfaire de ce qu'une telle croyance possède des avantages évolutionnistes pour la survie, à la manière dont on avance parfois que l'émergence de la conscience et de l'idée naïve que nous sommes entourés d'objets indépendants situés et organisés dans un espace public, possèdent de tels avantages (à la manière de *Jackson 1982*). Nous cherchons au contraire à justifier la position du sens commun à l'aide de critères appartenant à la sphère même de l'expérience, par exemple à celle de l'expérience visuelle des couleurs, de manière à contrer l'idée kantienne que ces qualités sont, non pas « des qualités des corps à l'intuition desquels elles se rapportent, mais seulement des modifications du sens de la vue qui est affecté par la lumière d'une certaine façon » (*Kant [1781, 1787] 1944* : 60).

4

L'idée selon laquelle nous voyons le monde extérieur, notamment la couleur et la forme des choses, grâce à des expériences perceptuelles intrinsèquement phénoménales, qualitatives et subjectives, a été défendue notamment par Dretske (*Dretske 1969*), McGinn (*McGinn 1983*) et Peacocke (*Peacocke 1992*). On a objecté à ce propos que, si cela était réellement le cas, deux individus ayant des expériences subjectives qualitativement indistinguables ne pourraient, l'un faire une expérience véridique, l'autre faire une expérience hallucinatoire. Si l'expérience perceptuelle d'un sujet qui voit une sphère jaune est qualitativement indistinguable de celle d'un sujet qui l'hallucine, par injection de drogue ou simulation électrique de son cerveau, les deux expériences doivent être des expériences *des mêmes qualités*. L'identité ontologique est une conséquence de l'identité phénoménologique. Mais puisque, par hypothèse, nous ne sommes *pas* dans un cas d'identité ontologique, nous avons tout simplement

une réduction à l'absurde de l'idée que la phénoménologie de l'expérience, ou la qualité particulière de l'apparence, puisse effectuer quelque travail philosophique que ce soit en faveur d'une forme ou d'une autre de réalisme, et en particulier en faveur de la thèse métaphysique d'indépendance du monde extérieur auquel nos facultés perceptives nous donneraient (illusoirement) accès. Pire : même dans le cas hypothétique de la perception authentique de l'environnement extérieur, nous sommes dans l'illusion que nous avons effectivement affaire à un environnement indépendant de nous, et non à des états mentaux artificiellement simulés. Autrement dit, nous ne pouvons disposer de ce que le défenseur du sens commun voudrait obtenir, à savoir une perception de qualités qui appartiennent aux objets extérieurs dans le cas normal, et une perception distincte de qualités qui ne leur appartiennent pas dans le cas simulé, artificiel ou pathologique (voir, par exemple, *Valberg 1992* : 18-19 et *Allix 2004* : 51-54).

Cette objection ne me semble pas recevable pour plusieurs raisons. Premièrement, l'idée qu'une perception authentique et une hallucination sont phénoménologiquement équivalentes a été récemment mise à mal par le disjonctivisme à l'aide de considérations concernant la subjectivité de l'expérience (voir notamment les contributions rassemblées in *Haddock and Macpherson 2008* et *Byrne and Heather 2009*). La position disjonctiviste consiste à faire valoir que bien qu'il s*emble* au porteur de l'expérience qu'une perception authentique et un état hallucinatoire soient identiques, ces expériences sont en réalité d'une nature essentiellement différente. En dépit des apparences, *elles n'ont pas de nature mentale commune*. Le disjonctiviste réintroduit la distinction ordinaire et intuitive entre les choses telles qu'elles nous apparaissent et les choses telles qu'elles sont, *à l'intérieur du champ de l'expérience*. Notons qu'il est également crucial que le défenseur de la position du sens commun se donne les moyens de distinguer, dans les cas appropriés, la couleur phénoménale de la couleur «réelle» que nous ne voyons pas (par exemple à cause d'un éclairage fautif ou trompeur), mais que nous jugeons pourtant être « la vraie couleur » d'un

objet. Une telle distinction doit également pouvoir être faite dans le cas de qualités comme le volume ou la texture.

Toute la difficulté est d'identifier, à l'intérieur de l'expérience subjective, un élément qui rende compte du caractère externe ou indépendant des qualités perçues lorsque nous sommes dans un cas de perception véridique. Il faut être clair, à ce propos, sur ce que nous sommes raisonnablement en droit d'attendre du défenseur du réalisme naïf ou du sens commun, et de là, sur les supposées réfutations *a priori* de la possibilité d'une telle identification.

L'idée que le partisan de la thèse d'indépendance doit écarter la possibilité *logique* d'une identité phénoménologique de l'expérience illusoire et de l'expérience véridique n'est pas recevable. La possibilité au sens de l'absence de contradiction, la possibilité conceptuelle ou la simple intelligibilité de l'indiscernabilité de la perception véridique et de l'hallucination n'est pas en cause ici. C'est un tout autre genre de possibilité qui nous intéresse, à savoir la possibilité phénoménologique que rien de qualitatif ou de subjectif ne permette de distinguer l'apparence fiable et l'apparence fautive, autrement dit la possibilité *du point de vue même de l'expérience*. Deuxièmement, donc, ce n'est nullement par défaut logique ou conceptuel que nous ne pouvons obtenir la distinction qui permettrait de justifier la thèse d'indépendance.

Le partisan du sens commun doit-il par conséquent montrer qu'il est phénoménologiquement impossible d'avoir des expériences véridiques indiscernables des expériences trompeuses ? Il faudrait pour cela identifier des éléments stables et permanents de notre champ perceptuel (par exemple de notre champ visuel) qui seraient en quelque sorte en attente de découverte et à notre disposition pour nous indiquer, pour peu que nous y soyons suffisamment attentifs, que nous sommes en train, soit de percevoir une qualité réelle, soit d'halluciner ou d'avoir une expérience non fiable. Mais le partisan du sens commun ne nie pas la possibilité de l'erreur ou de l'illusion indétectée. Il soutient ici qu'il n'est pas phénoménologiquement impossible

que la nature de notre contact avec le monde extérieur soit tel que nous puissions faire une distinction légitime entre les choses telles qu'elles nous apparaissent véridiquement et les choses telles qu'elles nous apparaissent faussement. Plutôt que de chercher une perception directe du facteur ou du lien causal, nous chercherons à distinguer l'apparence légitime d'indépendance de l'apparence illusoire d'indépendance de manière que percevoir authentiquement soit bien une relation entre un sujet et un environnement extérieur. C'est là seulement une indication générale de ce à quoi doit s'engager le défenseur du sens commun. Ni l'objection par *reductio*, ni l'objection selon laquelle la détection de traits distinctifs constants est nécessaire ne mettent en cause sa plausibilité.

5

Si nous ne sommes pas a priori coupables d'une pétition de principe dans ce genre de recherche, il nous reste à envisager deux problèmes. Premièrement : pouvons-nous rester neutre sur la question de savoir si les propositions portant directement sur le monde de la nature pourraient être vraies en l'absence de justification ? Pouvons-nous, de plus, rester neutre sur celle de savoir si les propositions de deuxième niveau assertant l'indépendance des objets et des qualités pourraient l'être ? La notion de vérité appropriée à nos propositions, qu'elles portent directement sur le monde de la nature ou qu'elles concernent son indépendance, doit-elle être contrainte par un concept épistémique ? Les deux questions restent ouvertes, même dans le cas où nous avons réussi à montrer que nous pouvons nous prononcer sur la question métaphysique de l'indépendance sans avoir pris parti sur la question de nature sémantique (voir à nouveau *Dummett 1991*: 8).

Deuxièmement : qu'en est-il de la position du sens commun* brièvement esquissée dans la section 2, selon laquelle la thèse d'indépendance serait

soutenue ou fortifiée par un recours aux entités et aux explications intrinsèques ? Est-il même cohérent de vouloir defendre le sens commun en s'en remettant comme nous l'avons fait à certaines caractéristiques de l'apparence ou de l'expérience subjective *et* de chercher, à chaque fois que cela est possible dans le cadre des explications scientifiques, une explication intrinsèque en lieu et place d'une explication extrinsèque ?

En ce qui concerne la première question, nous pouvons je pense répondre qu'il est possible, en règle générale, de manifester notre reconnaissance du fait qu'un énoncé exprimant une certaine proposition pourrait être vrai en l'absence de justification. Nous pouvons le conclure du fait que la relation entre la vérité et la justifiabilité, en principe ou effective, est une relation de nature contingente (voir *Loar 1987* et la discussion afférante in *Dummett & Pataut 2002* : sections 3 et 4). Dans le genre de cas qui nous intéresse ici, s'il est possible qu'un particulier possède une qualité distincte de la qualité phénoménale, alors il est très certainement possible qu'il soit vrai qu'il la possède alors même que rien dans notre expérience, autrement dit rien dans la qualité phénoménale dont nous avons une impression sensible (ou qui constitue cette impression) ne nous permet de le déterminer. La qualité phénoménale ne possède, de ce point de vue, aucune vertu épistémique : elle ne nous permet pas de déterminer la valeur de vérité des propositions qui portent vraiment sur le monde de la nature. Il est tout à fait contingent que nous puissions bénéficier des expériences particulières qui nous permettraient de distinguer la qualité telle qu'elle nous apparaît de la qualité telle qu'elle devrait nous apparaître dans des circonstances jugées stantard ou normales. Il est donc tout aussi contingent que les énoncés qui rapportent les occurrences des qualités réelles ou objectives soient reconnus comme vrais : ils pourraient être vrais alors que nous n'en savons rien, notamment lorsque nous avons uniquement accès aux qualités phénoménales.

En ce qui concerne maintenant la position du sens commun*, la situation me semble être la suivante. Supposons que nous décrivions et expliquions la trajectoire de la pierre déplacée par le Docteur Johnson à l'aide d'une

théorie physique, autrement dit à l'aide d'entités abstraites impures, c'est-à-dire de fonctions qui établissent une corrélation entre des objets physiques et des entités abstraites pures, notamment les nombres (voir *Field 1980* : 9). Notre réaliste naïf pourrait-il s'en accommoder ? Du point de vue nominaliste défendu par Field, les entités théoriques de la physique sont indispensables, mais pas les entités mathématiques. Bien qu'il semble que ces dernières le soient, notamment pour les besoins de l'axiomatisation, la conservativité des mathématiques suffit à expliquer leur utilité (*Field op. cit.* : 7-12 et ch. 8). Même dans le cas où il serait effectivement démontré par une nominalisation des lois du mouvement que les mathématiques, lorsqu'elles sont appliquées à des sytèmes d'axiomes nominalistes, ne permettent *pas* d'obtenir des conclusions que nous ne pouvons obtenir sans elles, le partisan du sens commun, pour peu qu'il s'intéresse à l'explication physique des phénomènes que nous pouvons observer à l'œil nu, se trouve dans une position plutôt faible du point de philosophique. S'il voulait être un partisan naïf de la thèse d'indépendance *et* préférer les explications et les entités intrinsèques, la confiance qu'il accorderait à ces explications, et sa croyance aux entités de ce genre, serait au mieux *compatible* avec sa propre position.

On a souvent fait valoir que la physique mathématique *falsifie* le réalisme naïf, non seulement en ce qui concerne la question des qualités secondes, mais d'une manière tout à fait générale. Le monde de la nature tel que la physique le comprend et l'analyse n'est nullement conforme à la conception naïve du sens commun. Une théorie physique constitue un système secondaire (au sens de Ramsey) de nature purement explicative, dont la fonction est de fournir des outils pour mettre de l'ordre dans le fouillis du système primaire constitué par l'ensemble des observations ordinaires des objets de taille moyenne et de leurs qualités perceptibles (pour une discussion de ce point, voir *Dummett [1979] 1993*.) De ce point de vue, le réalisme naïf est au contraire *incompatible* avec l'image scientifique du monde de la nature. Mais nous avons examiné ici un aspect particulier de la

conception du sens commun qui nous permet de faire un parallèle important malgré cette opposition, à savoir l'incorporation irréfléchie de ce que les philosophes appellent une thèse d'indépendance. De ce point de vue, la question de savoir de quelle manière la physique théorique défend *sa* thèse d'indépendance, la met à l'épreuve ou l'attaque à l'aide de ses propres moyens, par exemple dans le débat sur le rôle de l'observateur en mécanique quantique, est une question qui mérite d'être soulevée. La plausibilité du sens commun* dépend des résultats de cette investigation.

Revenons donc pour conclure aux considérations du début sur la possibilité de réfuter *concrètement* l'idéalisme de Berkeley, autrement dit à la manière du Docteur Johnson. Il y a une similarité remarquable entre la suggestion rapportée par Boswell et la façon dont Moore pensait démontrer l'existence du monde extérieur, notamment par l'observation directe de ses deux mains. On ne peut accuser Moore pas plus que le Docteur Johnson d'*ignoratio enlechi* : la conclusion est correctement identifiée. Dans le célèbre exemple des deux mains tenues en l'air, la droite indiquant la gauche, puis la gauche indiquant la droite, Moore n'entend pas réfuter le scepticisme. Son but est de démontrer l'*existence* du monde extérieur et non pas sa *connaissance* de l'existence du monde extérieur. De même le Docteur Johnson visant l'idéalisme de Berkeley : la conclusion n'est pas qu'il *sait* que la pierre existe avec ses qualités indépendamment de nous, mais qu'elle *existe* en tant qu'objet matériel et non pas en tant qu'idée perçue par l'esprit (*Berkeley [1710] 1985* : I, 1, §25), ou en tant qu'objet dénué de propriétés inhérentes (*Berkeley [1713] 1975*). Moore attaque directement la question de la connaissance à l'aide d'un autre argument (voir *Malcom 1942* pour une présentation et une discussion de ces deux exemples). L'idée que nous ne connaissons pas la vérité des énoncés ordinaires portant sur les objets matériels est partiellement réfutée par le fait que nous savons avec certitude qu'ils existent, la suggestion selon laquelle nous ne ferions que le croire étant rejetée comme « absurde ». Mais c'est là seulement une esquisse de réfutation de la position contraire au sens commun. Moore pense qu'il y a là

non pas une preuve au sens strict, une preuve comme dans le cas de la revendication de l'existence de ses mains, mais simplement un bon argument qui doit être complété. Pourtant, nous ne sommes pas plus coupables d'une pétition de principe dans le deuxième cas que dans le premier, la conclusion étant distincte de la prémisse *dans les deux cas*. Bien que les deux arguments soient en toute rigueur distincts, il est difficile de comprendre pourquoi Moore pense qu'il possède une preuve stricte dans le premier cas et pas dans le deuxième. Il serait me semble-t-il tout aussi curieux d'argumenter que le Docteur Johnson a prouvé l'existence matérielle de la pierre *et* que des doutes sceptiques puissent encore faire surface quant au fait qu'il *sait* qu'elle existe. Si le premier genre d'argument est bien ce que Moore appelait une preuve, alors le deuxième genre l'est aussi, au moins pour la raison que nous n'avons nullement supposé que la question était réglée au départ en faveur d'une réponse positive.

Il y a d'autres manières de défendre le sens commun, dont celle proposée par Grice, qui consiste à faire valoir que sa mise en doute sceptique repose sur un divorce intenable entre, d'une part, la signification des mots et des phrases et, d'autre part, ce que les locuteurs veulent dire et ont l'intention de faire croire en les utilisant dans la conversation ordinaire. La défense repose sur la distinction entre signification des mots et des énoncés (ou des phrases conçues comme des types) et vouloir dire, entre signification linguistique et signification des locuteurs. Cette distinction a été abondamment discutée et amendée. Il serait intéressant de poursuivre dans la direction que j'ai voulu privilégier ici en tenant compte de ces critiques et de ces modifications. Les considérations de Grice sur le sens commun et la théorie causale de la perception viennent à l'appui de l'idée que, s'il y a preuve à la Moore dans le premier genre de cas, il y a également preuve à la Moore dans le deuxième genre (voir les chapitres 8, 9, 15 et l'« Épilogue rétrospectif » in *Grice 1989*). Si c'est en vertu de l'occurrence de certaines apparences ou impressions sensibles qu'on se trouve justifié à juger positivement de l'indépendance constitutive des objets et de leurs qualités, la donnée

phénoménologique au fondement de l'inférence causale du phénoménal au réel doit bien évidemment faire partie de notre justification de la thèse métaphysique d'indépendance. Si nous voulons une distinction entre phénoménal et réel qui soit circonscrite dans le champ de l'expérience, nous chercherons a fortiori des données *internes* à la phénoménologie de l'apparence d'indépendance elle-même. La question se pose alors tout naturellement de savoir si, lorsque nous cherchons à évaluer les revendications d'indépendance que nous exprimons à l'aide des ressources du langage ordinaire, nous sommes encore fidèles à l'idée directrice de Grice selon laquelle la signification linguistique des phrases de notre langage public doit être analysée en terme de signification des locuteurs, autrement dit en termes de nos attitudes propositionnelles.

RÉFÉRENCES

ALLIX (Louis), *2004*, *Perception et réalité - Essai sur la nature du visible*, CNRS éditions, Paris.

AYERS (Michael), *1991*, *Locke*, vol. 1 : *Epistemology*, Routledge and Kegan Paul, Londres.

BERKELEY (Georges), *[1710] 1985*, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, in *Philosophical Works*, M. R. Ayers, ed., Dent, Londres ; traduction française de M. Philipps in *Œuvres I*, G. Brykman, éd., PUF, Paris.

- *[1713] 1975*, *Three Dialogues between Hylas and Philonous*, in *Philosophical Works*, M. R. Ayers, ed., Dent, Londres, pp. 129-207.

BYRNE (Alex) and HEATHER (Logue), eds., *2009*, *Disjunctivism - Contemporary Readings*, MIT Readers in Contemporary Philosophy, MIT Press, Cambridge, MA.

DRETSKE (Fred I.), *1969*, *Seeing and Knowing*, Routledge and Kegan Paul, Londres.

DUMMETT (Michael A. E.), *[1979] 1993*, "Common Sense and Physics",

The Seas of Language, Clarendon Press, Oxford, pp. 376-410.
- *1991*, *The Logical Basis of Metaphysics*, Duckworth, Londres.
DUMMETT (Michael A. E.) & PATAUT (Fabrice), *2002*, "Truth, Meaning, Modalities and Ethics (A Second Interview with Michael Dummett)", *Philosophical Investigations*, vol. 25 : 3, pp. 225-271.
FIELD (Hartry H.), *1980*, *Science Without Numbers*, *A Defence of Nominalism*, Princeton UP, Princeton, New Jersey.
GRICE (Herbert Paul), *1989*, *Studies in the Way of Words*, Harvard UP, Cambridge, Mass.
HADDOCK (Adrian) and MACPHERSON (Fiona), eds., *2008*, *Disjunctivism - Perception, Action and Knowledge*, Oxford UP, Oxford.
JACKSON (Franck), *1982*, "Epiphenomenal Qualia", *Philosophical Quarterly*, vol. 32, pp. 127-136.
KANT (Emmanuel), *[1781*, *1787] 1944*, *Critique de la raison pure,* Traduction française avec notes par A. Tremesaygues et B. Pacaud, PUF, Paris.
LOAR (Brian), *1987*, "Truth Beyond All Verification", *Michael Dummett : Contributions to Philosophy*, B. M. Taylor, ed., Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, pp. 81-116.
LOCKE (John), *[1690] 1983*, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, traduction française de Coste, réédition de E. Naert, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.
MALCOM (Norman), *1942*, "Moore and Ordinary Language", *The Philosophy of G. E. Moore*, P. A. Schlipp, ed., Northwestern UP, Evanston Ill., pp. 345-368.
McGINN (Colin), *1983*, *The Subjective View. Secondary Qualities and Indexical Thoughts*, Clarendon Press, Oxford.
PATAUT (Fabrice), *1996*, «Vérité objective, vérité reconnue, vérité partagée», *Davidson analysé*, *Cahiers de Philosophie de l'Université de Caen*, n° 29, P. Engel, dir., Presses Universitaires de Caen, Caen, pp. 21-44.
PEACOCKE (Christopher), *1992*, "Scenarios and Perception", *The Contents of Experience. Essays on Perception*, T. Crane, ed., Cambridge UP, Cambridge, pp. 105-135.
SELLARS (Wilfrid), *1963*, *Science, Perception and Reality*, Routledge and Kegan Paul, Londres.

STRAWSON (Sir Peter Frederick), *1979*, "Perception and its Objects", *Perception and Identity, Essays presented to A. J. Ayer*, G. McDonald, ed., Mcmillan, Londres, Londres et Basingstoke, pp. 41-60.

VALBERG (J. J.), *1992*, *The Puzzle of Experience*, Clarendon Press, Oxford.