



HAL
open science

Aller au bout de la critique du mythe du donné : McDowell avec et contre Sellars

Anne Le Goff

► **To cite this version:**

Anne Le Goff. Aller au bout de la critique du mythe du donné : McDowell avec et contre Sellars. *Les études philosophiques*, 2012, 103 (4), pp.493-514. 10.3917/leph.124.0493 . hal-03923823

HAL Id: hal-03923823

<https://hal.science/hal-03923823>

Submitted on 5 Jan 2023

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.

Article paru dans le dossier « Mythe du donné ? Sellars en perspective », E. Marrou (dir.), *Les études philosophiques*, vol. 103, n°4, 2012, pp. 493-514.

Anne Le Goff

ALLER AU BOUT DE LA CRITIQUE DU MYTHE DU DONNÉ : MCDOWELL AVEC ET CONTRE SELLARS

Introduction

Comment la pensée se rapporte-t-elle au monde ? Comment la connaissance peut-elle être connaissance de quelque chose ? C'est à ces questions fondamentales (qui s'impliquent l'une l'autre¹) que McDowell s'efforce de répondre dans *L'Esprit et le monde*² et ultérieurement³. Et dans cette recherche, il se pose en héritier de Sellars. Connaître ou penser le monde implique un contact du monde avec l'esprit. Ce contact a généralement été pensé, de manière dualiste, comme contact entre un acte de l'esprit et un « donné ». Or, il revient à Sellars d'avoir montré, dans *Empirisme et philosophie de l'esprit*⁴, que ce donné épistémique n'était en réalité qu'un mythe. Prenant cette réfutation pour point de départ, McDowell propose une autre manière de concevoir la relation entre l'esprit et le monde. Son objectif est de montrer que le rejet du mythe du donné permet cependant de préserver un « empirisme minimal »⁵. Cependant, ce nouvel empirisme diverge radicalement de la position à laquelle parvient Sellars de son côté. En effet, McDowell ne conserve de la critique sellarsienne du mythe du donné que la dimension négative de réfutation du mythe, sans la réponse constructive que Sellars apporte aux problèmes de l'intentionnalité et de la connaissance (réponse qui est l'objectif véritable de la réfutation préalable)⁶. Il tient, en effet, ces constructions pour définitivement faussées par le « scientisme »⁷ de Sellars. Or, en réalité, la divergence ne porte pas que sur la manière proposée de dépasser le mythe, mais encore sur la nature exacte du mythe : bien qu'il suggère le contraire, McDowell ne critique pas exactement le même mythe que Sellars ; il en résulte, en toute logique, qu'ils n'y apportent pas les mêmes solutions. Ce n'est donc pas au titre d'exégèse de l'analyse sellarsienne que la reprise

¹ En effet, comme le précise McDowell, la question de l'intentionnalité est liée de manière intrinsèque à celle de la connaissance : dans les deux cas, il s'agit de comprendre comment nos concepts atteignent le monde. On peut ainsi comprendre que les recherches de Sellars, de Kant et de McDowell lui-même allient les deux pans. Voir « Sellars on Perceptual Experience », in *Having the World in View. Essays on Kant, Hegel, and Sellars*, Cambridge (Mass.), Harvard UP, 2009, p. 3-22 ; p. 7-8.

² J. McDowell, *L'Esprit et le monde*, trad. fse C. Al-Saleh, Paris, Vrin, 2007 [1994] (désormais *EM*). Ce sont en particulier les deux premières conférences qui traitent du mythe du Donné.

³ En particulier, les essais rassemblés dans *Having the World in View. Essays on Kant, Hegel, and Sellars*.

⁴ W. Sellars, *Empirisme et philosophie de l'esprit*, trad. fse F. Cayla, Paris, L'Éclat, 1992 (désormais *EPE*). À partir du §9, la traduction française ne reprend pas la numérotation originale (erronée) des paragraphes. Comme c'est celle utilisée par McDowell, nous indiquons le numéro de paragraphe original avant celui de la traduction, pour tous les cas où ils diffèrent.

⁵ *EM*, p. xi.

⁶ De l'œuvre de Sellars en général, mais il est très frappant qu'il ne se rapporte qu'à début de *EPE*

⁷ *HVV*, p. 62 et *passim*. À cet égard, les interprètes qui donnent toute son importance à l'attachement de Sellars à la science – tels Rosenberg, O'Shea, DeVries, Williams – lui paraissent être plus fidèles que ne l'est McDowell.

mcDowellienne de la critique du mythe du donné pourra nous intéresser. Le Sellars dessiné par les écrits de McDowell n'est pas entièrement fidèle à l'original, certaines de ses thèses étant simplement rejetées sans que leur soit accordé tout le crédit qu'elles méritent.

En revanche, la reprise et variation a l'intérêt de permettre d'approfondir la critique du mythe, en interrogeant notamment les notions d'intuition et de sensation. Car il faut souligner, comme le font chacun Sellars et McDowell, le fond de vérité du mythe : le mythe du donné est l'expression incorrecte d'une exigence justifiée, celle que s'exerce une contrainte du réel sur la pensée⁸. Mais si l'on récuse les conceptualisations les plus familières de la notion de sensation sous la forme du donné, quelle notion de sensation peut-on conserver ? McDowell va s'efforcer de montrer que, contrairement à ce que propose Sellars, la critique du mythe nous impose de refuser tout rôle à une « pure » sensation (c'est-à-dire non médiée), y compris un rôle non fondationnel. En revanche, il est d'après lui possible de concevoir une sensation qui exerce la contrainte du réel sans succomber au mythe, dès lors qu'on la conçoit sur le modèle de l'intuition kantienne. Ce point de débat est loin d'être mineur : tandis que Sellars montre que toutes les théories de la connaissance faisant fond sur une notion de donné sont viciées en leur principe, McDowell nie que la critique sellarsienne du mythe rende caduque la notion de donné en général (il distingue par la majuscule le Donné mythique qu'il faut récuser du donné acceptable, nous suivrons son usage). Selon lui, la critique rend possible (et nécessaire) de dégager « une autre notion de donné [*givenness*] »⁹ non mythique : un donné déjà conceptuel.

Après avoir clarifié la différence entre les mythes du donné attaqués par chacun des deux auteurs, nous examinerons les difficultés qui sont au cœur de la notion de sensation ou d'intuition. Enfin, nous envisagerons l'accusation que retournent à McDowell certains lecteurs de Sellars : en défendant un donné déjà conceptuel, ne sombre-t-il pas dans ce que Sellars désigne comme la forme la plus profonde du donné, le donné catégorial ? Cette nouvelle étape permettra de complexifier l'analyse du donné et de prendre en compte la variété de ses formes, alors que McDowell a tendance à le restreindre à sa variété du fondationnalisme empirique. Nous montrerons néanmoins que l'attaque n'est pas fondée.

Quel mythe du donné ?

La réfutation sellarsienne du mythe

Il peut sembler évident que la pensée, pour qu'elle soit pensée de quelque chose, doive avoir accès à un élément du monde, un élément qui lui serait *donné* et dont le *concept* serait (étymologiquement) une saisie. Dans cette perspective, il doit exister un donné, c'est-à-dire une pure extériorité reçue par l'esprit, qui constituera la matière qu'il va mettre en forme afin de produire une pensée ou une connaissance. Ce donné peut, comme le souligne Sellars, prendre des formes très variées, d'ordre empirique mais aussi intellectuel (une intuition pure de la pensée par exemple, nous y reviendrons)¹⁰. Mais quelle que soit sa forme, le donné est censé assurer la fonction d'accès de la pensée au réel et une fondation de la connaissance. Il possède deux facettes, dont l'association est précisément ce qui permet d'assurer le passage entre pensée et réel. Voici l'analyse qu'en offre Sellars pour la forme la plus classique du donné, le concept empiriste de « donnée des sens » [*sense-datum*]. Ces données des sens sont censées être deux choses à la fois :

⁸ Voir *EM*, p. 37-38.

⁹ *EM*, p. 42.

¹⁰ Voir *EPE*, §1, p. 17-18.

« - des épisodes internes – par exemple les sensations de rouge ou de do dièse – pouvant survenir aux êtres humains (et aux animaux) sans aucun processus antécédent d'apprentissage ou de formation de concept, et sans lesquels il serait *en un sens* impossible de voir, par exemple, que la surface exposée d'un objet physique est rouge et triangulaire ou d'*entendre* qu'un certain son physique est un do dièse. [...]

- des épisodes internes qui sont les connaissances non inférentielles se rapportant à la nature de certaines entités, par exemple rouge ou do dièse, [...] ces épisodes [étant] les conditions nécessaires de la connaissance empirique en tant qu'ils fournissent la preuve [*evidence*] de toute autre proposition empirique¹¹. »

Pour que le donné puisse remplir sa fonction de fondation ou de « preuve », il est crucial qu'il possède ces deux faces : d'une part, cet épisode interne est une donnée immédiate reçue par les sens sans aucun apprentissage, et ne dépend donc en aucune manière du concept ; d'autre part, il est déjà une connaissance non inférentielle, qui s'impose dans son évidence et est propre à fonder d'autres connaissances inférentielles. Mais ces deux caractéristiques sont en réalité incompatibles : il n'existe pas d'épisode interne de ce genre, on n'a là que le « résultat hybride du croisement de deux idées »¹². En effet, une pure donnée immédiate, loin d'avoir une valeur épistémique, ne peut avoir qu'un effet causal sur le porteur de l'épisode interne. Pour avoir une valeur épistémique, un épisode interne doit pouvoir entrer dans l'ordre de la justification. C'est ce que Sellars explique au paragraphe 36 :

« en caractérisant comme connaissance [*knowing*] un épisode ou un état, nous n'offrons pas une description empirique de cet épisode ou de cet état, mais nous le situons dans l'espace logique des raisons, des justifications et des aptitudes à justifier ce que l'on affirme »¹³.

Une connaissance n'est pas seulement dans un rapport causal à l'extériorité qui constitue son objet, elle vaut comme raison dans un espace des raisons. Ainsi que le reformule McDowell, « l'idée du Donné fournit des disculpations là où nous attendons des justifications »¹⁴. Renvoyer à un donné pour rendre compte de la connaissance, c'est en fait agiter un leurre : ce n'est qu'un moyen d'éviter la question de la justification, en renvoyant à une simple cause. Un élément causal de peut servir de justification et permettre de constituer une connaissance.

La reprise mcdowellienne de la critique

Cette critique est, d'après McDowell, dévastatrice pour le mythe du Donné, c'est-à-dire l'idée « de présences nues censées constituer les ultimes fondements des jugements empiriques »¹⁵. Si l'on veut préserver un dualisme pour concevoir la connaissance et, plus profondément, la pensée en général, il faudra donc se garder de toute approche fondationnaliste. Cependant, la notion même de donné n'est pas évacuée. Or, si McDowell entend préserver une notion de donné, c'est parce que, contrairement à ce que lui-même suggère, il ne conçoit pas le mythe du Donné exactement de la même manière que Sellars. En fait, McDowell construit toute son interprétation de la thèse de Sellars et son propre usage de la dénonciation du mythe du donné sur le passage du §36 que nous venons de citer¹⁶, passage

¹¹ *EPE*, §7, p. 25.

¹² *Ibid.*

¹³ *EPE*, §36 ; trad. fse, §37, p. 80.

¹⁴ *EM*, p. 40.

¹⁵ *EM*, p. 57.

¹⁶ Ce passage est également crucial pour les lectures que font de Sellars R. Rorty et R. Brandom.

qui, sorti de son contexte, exprime une version légèrement biaisée du mythe, par rapport à ce qu'en dit Sellars en général. La variation des formulations que propose McDowell dans ce passage interprétatif des *Woodbridge Lectures* permet de préciser son interprétation du mythe et l'écart par rapport à Sellars :

« L'idée principale de Sellars, dans *Empirisme et philosophie de l'esprit*, est la suivante. (1) Il existe une catégorie spéciale de caractérisations des états ou des épisodes qui ont lieu dans la vie des gens – par exemple, les caractérisations de ces états ou épisodes comme des *connaissances* [*knowings*] – et, pourrait-on ajouter, de caractérisations correspondantes de ces gens, dans les vies desquels ces états ou épisodes ont lieu – par exemple les caractérisations de ces gens comme *sujets connaissant* [*knowers*]. En donnant ces caractérisations, nous plaçons ce qu'elles caractérisent dans « l'espace logique des raisons » (§36). La thèse de Sellars est que le dispositif conceptuel que nous employons quand nous plaçons des choses dans l'espace des raisons est irréductible à tout dispositif conceptuel qui ne sert pas à placer des choses dans l'espace logique des raisons. (2) Ainsi, cette idée principale trace pour ainsi dire une ligne ; au-dessus de la ligne se trouvent les placements dans l'espace logique des raisons, au-dessous, les caractérisations qui ne font pas cela. [...] (3) Sellars propose parfois une heureuse formulation de son idée : les caractérisations énonçant des faits *épistémiques* doivent être distinguées des caractérisations énonçant des faits *naturels*. [*note 3* : voyez le §17, et notez l'écho avec le §5, où Sellars nous met en garde contre l'erreur qui correspond, en théorie de la connaissance, au dit « sophisme naturaliste » en éthique. (4) Au §36, il met en contraste placement des choses dans l'espace des raisons et « description empirique » ; cette formulation est à mon avis moins heureuse.]¹⁷ »

La première formulation (1) est une paraphrase fidèle de l'idée exprimée par Sellars au §36 et cristallisée dans l'expression d'espace logique des raisons : une connaissance est un épisode de conscience d'un certain type, un épisode qui peut s'inscrire dans une chaîne de raisons, qu'il soit justifié par une raison ou qu'il constitue une raison pour quelque chose. Qualifier des épisodes de conscience de *connaissances*, c'est les placer dans une certaine catégorie, les soumettre à un certain type de critère, celui des raisons. Il y a une spécificité de l'espace des raisons, telle que les concepts qui y ont cours, de l'ordre de la justification, sont irréductibles à des concepts d'un autre ordre.

En revanche, en introduisant la métaphore de la ligne (2), McDowell s'éloigne subrepticement de Sellars : en effet, la ligne dont il parle divise ce qui peut être dit sur le monde en deux espaces logiques exclusifs, celui des raisons et le reste. Le mythe du donné revient à violer cette frontière en accordant une valeur justificatrice à ce qui ne peut en avoir. Si l'on ne trouve pas explicitement, chez Sellars, l'expression d'une dichotomie entre l'espace logique des raisons et « l'espace logique de la nature »¹⁸ (ou du moins d'un certain sens de 'nature' – c'est tout l'enjeu dans *L'Esprit et le monde*¹⁹), McDowell trouve cependant dans *EPE* des indications²⁰ allant en ce sens (3). Sellars fait notamment au §17 une distinction

¹⁷ *HVV*, p. 4-5. J'ajoute les numéros.

¹⁸ *EM*, p. 22.

¹⁹ Nous ne développerons pas ce point ici, mais la résolution qu'apporte McDowell au problème de la séparation de l'esprit et du monde consiste à dire que cette dichotomie ne vaut que pour un sens étroit de nature comme objet des sciences naturelles, et non pour la nature en général, qui comprend également une « seconde nature ».

²⁰ Il paraît toutefois exagéré de dire, comme le fait McDowell, que Sellars propose « parfois » cette formulation de son idée. En effet, la seule occurrence exacte que McDowell apporte à titre de preuve est celle du §17.

entre « faits épistémiques » et « faits naturels »²¹, à propos de la grammaire de « sembler » [*look*]. « Sembler rouge » est un fait épistémique et non un fait naturel à propos d'un objet. En effet, une cravate « peut sembler rouge en t, sans sembler écarlate ou pourpre »²². Or, si sembler rouge était un « fait naturel », cet épisode devrait être un particulier possédant certaines déterminations (la cravate semble être de cette teinte-là au temps t) et ne pourrait être générique (relever de la catégorie rouge). Une chose peut avoir un « mode de sembler [*look*] simplement générique » parce que ce sembler rouge est un fait épistémique (une prétention à la connaissance) et non le simple effet d'une détermination causale. On trouve également au §5 un écho à cette distinction quand Sellars affirme que « l'idée que les faits épistémiques puissent être analysés sans reste – même « en principe » en un certain nombre de faits non épistémiques, phénoménalistes ou comportementaux, publics ou privés [ce qui est la position notamment des théories des sense-data], aussi généraux que l'on soit dans la distribution des subjonctifs et des conditionnels, constitue, selon [lui], une erreur radicale – qui va de pair avec le sophisme naturaliste en éthique. »²³ Moore²⁴ a montré que le bien est une propriété non naturelle (non perceptible par les sens ordinaires). Le mythe dénoncé par Sellars serait donc l'équivalent, dans le domaine de la connaissance, de cette conception fautive du bien, il consisterait à vouloir définir dans des termes causaux une notion épistémique. Il faut noter qu'ainsi, McDowell restreint la critique du mythe à la critique des théories fondationnalistes – qui constituent certes le cœur de la cible de Sellars, visant « la place [qu'occupe l'idée de Donné] dans la détermination du genre de fondation qui permet de faire d'un jugement empirique une connaissance »²⁵.

S'il est vrai que cette dernière formulation pourrait convenir à l'analyse de Sellars, il est douteux que l'interprétation du mythe comme violation de la limite entre l'espace des raisons et l'espace de la nature, soit fidèle à la pensée de ce dernier. Un indice en est qu'elle rentre en contradiction avec la glose que Sellars lui-même donne au §36 de la violation de l'espace des raisons (4). Sellars explique alors que situer quelque chose dans l'espace des raisons s'oppose au fait d'en donner une description empirique. McDowell récuse cette glose ; il est vrai que cette phrase peut porter à confusion, au sens où elle peut sembler exclure de l'espace des raisons l'expérience en tant qu'elle peut apporter la connaissance. Mais la confusion n'est pas possible dès lors qu'on replace la formule dans le contexte du §36, à la toute fin duquel apparaît le passage cité. Le but de Sellars est alors de montrer que, quand on dit que Jones sait que p, on ne lui attribue pas seulement un épisode d'observation [*observing*], mais un épisode d'observation d'une certaine sorte, à savoir une connaissance [*knowing*]. Or, il est possible de proposer une description empirique de cet épisode d'observation, qui consisterait à décrire le processus causal de perception en lequel consiste l'observation. Mais – c'est le point que Sellars veut souligner – ce faisant, on ne dit rien sur le statut potentiel de connaissance attribuable à cet épisode. Il faut quelque chose de plus pour cela, il faut que cet épisode puisse s'inscrire dans un réseau de justifications. La description empirique se distingue de la caractérisation comme connaissance, qui fait intervenir des justifications. Le §16 a d'ailleurs déjà distingué ces deux niveaux, celui où l'expérience vécue par le sujet (l'épisode) peut être simplement décrite par lui, et celui où il peut attribuer à son expérience le statut de connaissance :

²¹ *EPE*, §17 ; trad. fse §18, p. 45.

²² *Ibid.*

²³ *EPE*, §5, p. 23.

²⁴ G. E. Moore, *Principia Ethica*, trad. fse M. Gouverneur, rev. R. Ogien, Paris, PUF, 1998. Pour l'analyse de l'ambiguïté de l'expression, qui opère une confusion entre les sens épistémologiques et ontologiques de la notion de « naturel », cf. R. Ogien, *Le Réalisme moral*, Paris, PUF, 1999.

²⁵ *EM*, p. 38.

« Dire qu'une certaine expérience est le fait de *voir que* quelque chose est le cas, c'est faire plus que *décrire l'expérience* [A. L. souligne]. C'est la caractériser comme, pour ainsi dire, assertant ou affirmant [*claim*] quelque chose, et [...] *endosser* cette prétention²⁶. »

Chez Sellars, il y a une expérience qui n'est pas encore une connaissance. La connaissance se distingue par l'endossement que l'on fait de l'expérience. Sellars ne pose donc pas de dichotomie entre le domaine des raisons et le domaine de la nature : la simple expérience ne fait pas, pour lui, partie de l'espace des raisons, dans lequel s'inscrit uniquement la véritable connaissance. En fait, on remarque que Sellars ne fait nullement du syntagme « espace des raisons » l'usage systématique qu'en fait McDowell. L'expression apparaît seulement au paragraphe 36 d'*Empirisme et philosophie de l'esprit* et se comprend donc dans le contexte de l'argumentation de ce paragraphe. En outre, dans *Empirisme et philosophie de l'esprit*, la métaphore de l'espace logique est utilisée en un sens non technique à propos de divers types de concepts²⁷, et non de manière privilégiée pour les raisons. Au contraire, McDowell assimile l'espace des raisons à l'espace des concepts et retrouve donc une opposition classique entre les phénomènes causaux naturels et l'ordre du conceptuel.

Ainsi, le mythe du donné critiqué par McDowell n'est pas exactement celui critiqué par Sellars ; il s'ensuit que les solutions alternatives au mythe proposées par chacun ne sont pas les mêmes. Certes, pour chacun d'eux, il sera vrai de dire que le mythe du donné consiste à accorder une valeur épistémique à ce qui ne peut en avoir. Mais, pour McDowell, cela revient à « l'idée selon laquelle l'espace des raisons, l'espace des justifications ou des garanties, s'étend au-delà de la sphère conceptuelle »²⁸. Le mythe du Donné consiste selon lui à vouloir étendre l'espace des raisons au delà des concepts, dans la pure sensation, c'est-à-dire à transgresser la frontière séparant les deux espaces logiques composant le réel. Cela interdit aussi bien l'expérience que la connaissance. En revanche, pour Sellars, le réel n'est pas divisé en deux espaces logiques. Et c'est seulement la connaissance qui est interdite car elle requiert un élément spécifique de justification, mais l'expérience proprement dite reste possible. Le mythe du donné consiste à faire comme si les éléments constituant la simple expérience (mais expérience n'a pas le même sens que pour McDowell) pouvaient donner une connaissance. Par suite, pour McDowell, ce qui est faux, c'est un donné transgressant la frontière entre les espaces logiques, mais non l'idée de donné en soi. Au contraire, la critique du mythe amène Sellars à conclure qu'il ne peut y avoir de donné du tout. Cette conclusion appelle un renouvellement radical : la connaissance doit être conçue d'une autre manière que comme l'association d'un donné et d'un élément conceptuel, d'une manière non atomiste. La critique du mythe amène à un concept holiste de connaissance : une raison ne saurait être donnée par un élément isolé, mais présuppose un réseau de justifications.

Les conceptions alternatives de la connaissance proposées par Sellars et McDowell devront néanmoins satisfaire le réquisit qui se trouve au fond de l'idée de donné²⁹ : il faut parvenir à penser qu'une contrainte externe s'exerce sur la pensée, pour justifier que la pensée ne tourne pas à vide, mais que c'est bien le monde qu'elle pense et connaît. Le point crucial est donc le concept de sensation ou d'intuition : comment penser une sensation qui fasse bien accéder au réel, sans pour autant tomber dans le donné ? Pour Sellars comme pour McDowell, c'est Kant qui a indiqué la voie de la solution. Toutefois, d'après Sellars, il manque quelque chose au concept kantien d'intuition, qui n'est opérant que dans le cadre transcendantal. Le concept d'intuition ne parvient à nous donner le monde que s'il lié à un niveau de « pure

²⁶ *EPE*, §16A ; trad. fse mod. §17, p. 42.

²⁷ Il parle par exemple au §23 (§24 trad. fse) de « l'espace logique des objets physiques dans l'Espace et le Temps » et de « l'espace logique des contenus sensibles ».

²⁸ *EM*, p. 39-40.

²⁹ Voir *EM*, 2^e Conf., §2.

sensation » (par opposition à l'intuition dont l'unité est déjà conceptuelle). Au contraire, McDowell va, dans les *Woodbridge Lectures* et des articles postérieurs³⁰, prendre la défense de Kant, montrant que l'intuition kantienne, quoiqu'elle n'échappe pas à l'espace des concepts, parvient bien à atteindre le réel. L'un et l'autre proposent deux manières concurrentes de concevoir une sensation qui ne tombe pas dans le mythe.

La sensation

Sur le concept kantien d'intuition

Kant propose un concept d'intuition qui ne tombe pas dans le mythe du donné. C'est ce qu'explique Sellars, en proposant, dans *Science and Metaphysics*³¹, de construire l'intuition kantienne sur le modèle du démonstratif 'ceci' :

« Selon ce modèle, [...] les intuitions seraient des représentations de *ceci* et seraient conceptuelles de la manière particulière dont représenter quelque chose comme un *ceci* est conceptuel.³² »

Suivant Kant, l'intuition est en relation immédiate à un objet. L'intuition d'un cube rouge peut être exprimée ainsi : « ce cube rouge ». D'une part, le pronom démonstratif manifeste l'immédiateté et l'individualité propres à l'intuition, liée à la présence de l'individu dans un ici. Mais d'autre part, bien qu'il requière la présence de l'échantillon, le démonstratif est bien un concept. Dans le concept démonstratif est réalisée l'unification d'une multiplicité de traits. C'est évident si on considère un exemple comme « ce cube rouge » – les traits de l'objet présent sont unifiés dans le concept de cube rouge – mais c'est tout aussi vrai si l'on en reste au pronom « ceci ». Or, cette unité au niveau de l'intuition n'est pas antérieure à l'unification par l'entendement³³. « Le *nexus* [c'est-à-dire la représentation de ceci *en tant que* cube] 'est' dans la représentation intuitive parce qu'il y a pour ainsi dire été mis »³⁴ par l'imagination productive. Le divers de l'intuition est unifié par une synthèse de l'appréhension, réalisée par l'entendement sous la forme de l'imagination productive :

« La même fonction qui donne l'unité aux diverses représentations *dans un jugement*, donne aussi l'unité à la simple synthèse des représentations diverses *dans une intuition* et c'est cette unité qui, prise d'une manière générale, s'appelle un concept pur de l'entendement.³⁵ »

En dernière instance, cette unité est celle du « Je pense »³⁶. Ainsi, les intuitions, quoiqu'elles soient des relations immédiates à un objet, ne sont pas de l'ordre du donné hybride critiqué par Sellars car elles sont déjà conceptuelles. C'est donc à juste titre qu'elles

³⁰ Les *Woodbridge Lectures* constituent les trois premiers essais de *HWV*.

³¹ W. Sellars, *Science & Metaphysics: Variations on a Kantian Theme*, London, Routledge, 1968 (désormais *SM*).

³² *SM*, p. 3 ; cité par McDowell, « The Logical Form of an Intuition », *HWV*, p. 23-43 ; n. 1 p. 24.

³³ McDowell y insiste dans « Self-Determining Subjectivity and External Constraint », *HWV*, p. 90-107 ; voir p. 100-101.

³⁴ *SM*, p. 5.

³⁵ E. Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Vol. 1, p. ; cité par McDowell, *HWV*, p. 30 ; cité par Sellars, *SM*, p. 4.

³⁶ Kant, *ibid.*, p. 853.

peuvent se prévaloir d'un rôle à jouer dans la connaissance. Mais, inversement, bien que conceptuelles, les intuitions ne sont pas pour autant pensées :

« [ce-cube] est une représentation d'un *nexus* ce-tel, spécifiquement de ceci en tant que cube, quoique ce ne soit pas un jugement et n'implique pas que 'cube' se trouve dans une position prédicative³⁷. »

La représentation qu'est l'intuition n'est pas encore de l'ordre d'un jugement. C'est ce qui permet de penser que l'intuition nous ouvre bien au réel même. McDowell explicite ce point kantien ainsi : le contenu de l'intuition est « unifié catégoriellement mais encore inarticulé »³⁸. Les catégories d'expérience qui sont présentes dans l'intuition (cube, rouge) sont bien celles qui donneront lieu à un jugement, mais elles ne sont pas encore articulées dans l'intuition comme elles le seront dans le jugement. L'idée d'unification catégorielle peut encore être trompeuse, laissant croire que l'intuition est formée de la même manière qu'un concept. On pourra préférer la formule suivante plus prudente proposée ensuite par McDowell, et qui indique clairement la nature sensible et non conceptuelle des intuitions : les intuitions sont des « mises en forme de la conscience sensorielle par l'entendement »³⁹. Si elles relèvent bien du « Je pense », c'est seulement sous une forme sensible, donc en tant que réceptivité.

McDowell et Sellars sont d'accord sur la façon de comprendre l'intuition kantienne. Mais tandis que, pour le premier, ce concept constitue tout simplement la voie à suivre, pour le second, il est en lui-même insuffisant. Sellars suppose en effet qu'existe, en deçà de cette intuition (qui est déjà en un sens conceptuelle car « synthétisée »), « des représentations de pure réceptivité sur lesquelles, en un sens, [celle-ci] est fondée »⁴⁰. Le concept kantien d'intuition est juste en cela qu'il ne tombe pas dans le mythe du donné et permet la connaissance. Mais Kant, s'il parle d'immédiateté à propos de l'intuition, la perd dès lors qu'il lui reconnaît une dépendance à l'égard de l'entendement. Du même mouvement que ce concept d'intuition nous fait éviter le mythe, il nous prive du contact réel avec le monde. Ce contact doit donc être rétabli sous la forme d'un impact causal du monde sur une réceptivité non encore conceptualisée, une impression sensible ou sensation. Il va, cependant, avertit McDowell, être difficile de concevoir le rôle de cette sensation sans retomber dans le donné. Précisons les raisons que peut avoir Sellars de vouloir réserver un rôle à une telle sensation, pour envisager ensuite si c'est le seul moyen de répondre à ces besoins. McDowell distingue deux niveaux de raisons.

Dans *Empirisme et philosophie de l'esprit*, la nécessité de préserver une notion de sensation apparaît comme un élément explicatif nécessaire, notamment pour rendre compte de ce qu'il y a de commun entre les trois niveaux de voir que sont le voir véritable (il y a un cube rose), le sembler qualitatif (il y a un cube qui semble rose) et le sembler existentiel (il semble y avoir un cube rose)⁴¹. Il y a bien entre ces expériences quelque chose de commun qu'on a envie d'identifier comme la sensation de rose, présente que le cube rose se trouve bien face à moi ou non. Or, on ne retombe pas dans le mythe du donné si l'on conçoit ces sensations, non comme des éléments donnés, mais, ainsi que le suggère Sellars à la fin d'*EPE*, comme des postulats théoriques, analogues aux molécules. Ce sont des épisodes intérieurs mais qui sont « fondamentalement et essentiellement intersubjectifs »⁴² au sens où ils sont *posés* par une

³⁷ *SM*, p. 5.

³⁸ « Avoiding the Myth of the Given », *HWV*, p. 256-272, p. 263.

³⁹ *HWV*, p. 24.

⁴⁰ *SM*, p. 5.

⁴¹ Voir *EPE*, §45 et §21-22 (trad. fse §22-23).

⁴² *EPE*, §62, p. 122.

théorie, pour les besoins de la théorie, mais non pour rendre compte de réalités remarquées au préalable ou perçues par introspection – pas plus « que ne l'a été le langage des molécules pour s'adapter à des prises en considération [*noticing*] précédentes de molécules »⁴³. Cependant, objecte McDowell⁴⁴, si le but de Sellars était, avec le concept de sensation, de faire apparaître les « causes prochaines »⁴⁵ de l'expérience, il aurait tout aussi bien pu se contenter des impacts du monde sur l'appareil sensoriel (par exemple, suggère McDowell, les images rétinienne), sans avoir besoin de postuler les épisodes internes que sont les sensations. Si l'on en reste à ce niveau, les sensations apparaissent comme des « rouages tournant à vide »⁴⁶.

Mais il y a une raison plus profonde au concept de sensation : la nécessité d'une contrainte externe à la pensée⁴⁷. Comme l'explique Sellars dans *Science and Metaphysics*, la sensation a un rôle transcendantal⁴⁸. Elle garantit l'objectivité de la pensée, objectivité qui disparaît chez Kant dans la mesure où la pensée ne s'applique qu'aux phénomènes, c'est-à-dire aux choses telles qu'elles nous apparaissent et non telles qu'elles sont en soi. Si l'intuition est déjà de forme conceptuelle, rien ne permet de penser que l'objet est autre chose que la projection de notre esprit. Il faut donc, en deçà de cette intuition conceptuelle, un second niveau de sensation plus primordial, qui assure, de manière causale, le contact de la pensée avec le réel.

« En effet, c'est seulement si Kant distingue le caractère radicalement non conceptuel du sens du caractère conceptuel de la synthèse de l'appréhension dans l'intuition [...] et, en conséquence, la *réceptivité* des sens du *fait d'être guidé* [*guidedness*] de l'intuition qu'il peut éviter la dialectique qui conduit de la *Phénoménologie* de Hegel à l'idéalisme du dix-neuvième siècle⁴⁹. »

Il faut donc, d'après Sellars, préserver deux niveaux distincts d'intuition. D'une part, celui d'une pure réceptivité qui n'est pas encore informée par le conceptuel ; d'autre part, celui d'une intuition qui, parce qu'elle possède déjà une forme conceptuelle, est propre à guider la pensée. Il faut donc séparer les deux niveaux que le mythe du donné agrège, mais en les préservant néanmoins tous les deux. La sensation ne contribue pas à la connaissance au sens où elle n'a aucune prétention épistémique. Néanmoins, elle est ce qui lui confère sa valeur objective. Elle est nécessaire pour « guider »⁵⁰ l'intuition (au sens épistémique) et donc pour permettre la pensée. Elle tisse le lien entre intuition et réel.

Toutefois, la place que peut occuper la sensation, au sein de la connaissance, est loin d'être évidente. En effet, comme le remarque McDowell, le terme « guider »⁵¹ qu'utilise Sellars pour décrire la relation de la sensation avec l'intuition n'est guère heureux, puisqu'il vise un type de relation qui n'est pas d'ordre causal mais normatif. Or la sensation n'est pas censée être dans un rapport normatif avec l'intuition, qu'elle ne ferait alors que redoubler.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Voir « Sellars on Perceptual Experience », *HWV*, §5.

⁴⁵ *EPE*, § 7, cité par McDowell, *HWV*, p. 15.

⁴⁶ *HWV*, p. 16.

⁴⁷ Voir *EPE*, §38 ; trad. fse §39, p. 82 : « Il y a clairement quelque chose de vrai dans l'image de la connaissance humaine comme reposant sur un niveau de propositions – les compte-rendu d'observations – qui ne reposent pas sur d'autres propositions à la manière dont les autres propositions reposent sur elles. » Mais l'erreur est de croire qu'elles ne reposent *en aucune manière* sur les autres propositions et qu'elles constituent en ce sens un fondement pour la connaissance.

⁴⁸ Voir *SM*, p. 9 ; McDowell, *HWV*, p. 16 *sq.*

⁴⁹ *SM*, p. 16.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *HWV*, p. 39.

Pourtant, si la sensation doit avoir un effet déterminant sur l'intuition, il faut bien que ce soit quelque chose comme un guide. On « se rapproche dangereusement du mythe du donné »⁵², avertit McDowell. La difficulté de trouver un terme plus adéquat⁵³ pour décrire la relation qu'un niveau de pure sensation entretiendrait avec un niveau intuitif propre à la connaissance doit peut-être nous indiquer que ce que cherche Sellars est en réalité impensable. Il semble que le concept de sensation promu par Sellars, dans la mesure où il doit à la fois être une pure réceptivité et servir de contrainte objective pour la pensée, nous ramène tout droit vers le mythe⁵⁴.

Certes, il serait trop facile de prétendre qu'on a réglé le sort de la conception sellarsienne des deux niveaux de sensation avec cette critique. Ce n'est d'ailleurs pas ce que prétend McDowell⁵⁵. Toutefois, la position de Sellars est sans doute plus complexe que ne le suggère la critique esquissée par McDowell. Il faut nous rappeler que, si la proposition de Sellars paraît fautive à l'aune de l'interprétation mcdowellienne du mythe du donné, c'est-à-dire en termes de transgression des espaces logiques exclusifs, elle ne contrevient pas à la définition du mythe du donné qu'il a lui-même établie. Le concept de pure sensation qu'il propose n'est pas censé être une nouvelle mouture du donné, mais s'inscrit au contraire dans une conception de la connaissance qui récuse l'idée de donné, une conception holiste. Le concept de pure sensation proposé par Sellars n'est pas (ou du moins pas directement) vulnérable à une accusation contre le mythe du donné car, dans le cadre d'une telle conception holiste, le lien de la pensée au réel n'est pas bilatéral. La sensation n'est pas censée apporter en elle-même une justification ; la justification reste attachée à un réseau de justifications.

Cependant, nous n'allons pas nous engager ici dans l'examen de la proposition sellarsienne. Nous poursuivons plutôt l'examen de la tentative mcdowellienne pour penser une intuition qui tienne compte de l'exigence que s'applique une contrainte objective sur la pensée. Le but de McDowell est de montrer que, pour ce faire, il n'est pas besoin de recourir, comme le fait Sellars, à un second niveau de sensation pure. D'après lui, l'intuition kantienne correctement comprise assure elle-même cette contrainte. Pour cela, il faut en fait la comprendre en un sens hégélien. McDowell s'engage dans la voie idéaliste⁵⁶, hégélienne, dont le refus est précisément ce qui motive la défense par Sellars d'une sensation non conceptuelle. Le défi est alors de montrer qu'on peut concevoir une contrainte réelle exercée sur la pensée sans pour autant sortir du conceptuel, donc sans avoir besoin de postuler la sensation. McDowell conçoit donc l'intuition comme une forme de donné, mais un donné *déjà conceptuel*.

L'intuition mcdowellienne : une ouverture au monde

On a vu que, pour McDowell, le mythe du Donné consistait à violer la frontière entre espace des raisons et espace de la nature. Autrement dit, aucun élément extra-conceptuel ne peut contribuer à la connaissance, puisqu'il ne peut appartenir à l'espace des raisons. Dès lors, la réfutation ne met pas en cause le concept de donné en tant que tel, mais un certain concept de donné extra-conceptuel. Cela signifie qu'« on ne peut pas concevoir séparément, même en théorie, la contribution de la réceptivité [au travail auquel elle coopère avec la spontanéité].

⁵² *Ibid.*, p. 40.

⁵³ A un autre endroit relevé par McDowell (*ibid.*), Sellars dit aussi de la « pure réceptivité » que c'est « un facteur indépendant qui a une voix qui compte pour le résultat » (*SM*, p. 16). Là encore la métaphore est tendancieuse.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Voir *ibid.* McDowell ne fournit d'ailleurs pas de réfutation en bonne et due forme de la thèse de Sellars.

⁵⁶ McDowell distingue un idéalisme projectiviste d'un bon idéalisme.

Les capacités conceptuelles pertinentes sont mobilisées *dans* la réceptivité »⁵⁷. Ainsi, il peut y avoir un donné, mais il doit déjà être en un sens conceptuel. Les capacités conceptuelles ne s'exercent pas *sur* un donné extra-conceptuel, mais participent à la constitution de ce donné. La réfutation du mythe du donné doit nous conduire à soutenir la thèse de l'« illimitation du conceptuel »⁵⁸ : le contenu, à son niveau le plus basique, est déjà conceptuel. Dès lors, la question qui se pose est évidemment de justifier la manière dont l'intuition peut être déjà conceptuelle et néanmoins accéder au réel, c'est-à-dire dont elle peut nous *donner* le monde en un sens non mythique.

C'est ce que McDowell essaie d'expliquer en s'appuyant sur l'analogie proposée par Sellars de l'expérience avec le langage, analogie qu'on a déjà examinée à propos de l'intuition. Cette analogie permet de penser l'articulation conceptuelle qui serait au cœur de la proposition et du jugement, mais également de l'expérience et de l'intuition. Sellars écrit au §16A d'*Empirisme et philosophie de l'esprit* que « dire qu'une certaine expérience est le fait de *voir que* quelque chose est le cas, [...] c'est la caractériser comme, pour ainsi dire, assertant ou prétendant quelque chose [*making an assertion or a claim*], et – ce qui est le point qu' [il] enten[d] souligner – *endosser* cette prétention »⁵⁹, puis que c'est la caractériser comme « contenant des assertions [*claims*] propositionnelles »⁶⁰. Il propose de penser le contenu de l'expérience par analogie avec la proposition langagière et donc avec le jugement. On peut comprendre cela de la manière suivante, suggère McDowell : quand je juge qu'un cube rouge se trouve en face de moi, certaines capacités conceptuelles sont mises en œuvre, qui le sont également, respectivement dans le jugement qu'une pyramide rouge se trouve en face de moi, et dans celui qu'un cube bleu se trouve en face de moi. Ces deux capacités se tiennent dans une certaine unité [*togetherness*], « unité qui est la contrepartie de l'unité « logique » ou sémantique des mots « rouge » et « cube » dans l'expression verbale du jugement »⁶¹. Or, le même rapport analogique se retrouve entre le jugement et l'expérience et permet de mettre au jour la structure logique de cette dernière : quand je fais l'expérience qu'un cube rouge se trouve en face de moi, les mêmes capacités conceptuelles sont mises en œuvre que dans le jugement correspondant. Mais il n'y pas d'identité : expérience et jugement diffèrent car dans un jugement, le contenu est asserté volontairement, tandis qu'il ne l'est qu'« involontairement »⁶² dans une expérience. En effet, dans ce dernier cas, c'est l'objet qui provoque la mise en jeu de certaines capacités conceptuelles, et non pas le sujet, de la manière dont il émet librement un jugement. Comme les jugements, les expériences contiennent des prétentions [*claims*] (et non des éléments non conceptuels), mais « en tant que celles-ci sont visuellement imposées à leur sujet ou imprimées sur lui »⁶³. McDowell a modifié⁶⁴ cette conception en revenant sur l'idée d'un contenu proprement propositionnel de l'expérience, concédant à ses critiques que c'était confondre le niveau encore non langagier de la perception et celui du jugement. Mais cette concession ne remet pas en cause le fond de sa position : il est possible de concevoir le caractère conceptuel du contenu de l'expérience sur un mode non propositionnel. À cette fin, « ce dont nous avons besoin, c'est de l'idée d'un contenu qui ne soit pas propositionnel mais intuitionnel, en ce que [McDowell tient] pour un sens kantien »⁶⁵. Pour Kant, l'unité que possède l'intuition lui est conférée par la même fonction qui confère leur unité aux représentations dans le jugement, toute unité ne pouvant

⁵⁷ *EM*, p. 41.

⁵⁸ *EM*, 2^e Conf.

⁵⁹ *EPE*, §16A ; trad. fse §17, p. 42.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 43.

⁶¹ *HWV*, p. 11.

⁶² *Ibid.*, p. 12.

⁶³ *HWV*, p. 12.

⁶⁴ Voir *ibid.*, p. 259 ; Préface à la traduction française de *EM*, p. 8.

⁶⁵ *HWV*, p. 260.

venir que de l'entendement. C'est ce que la conception de l'intuition sur le modèle d'une expression démonstrative, proposée par Sellars, permet de concevoir : le démonstratif, tout conceptuel qu'il est, requiert la présence de l'échantillon. Le contenu intuitionnel, contrairement au contenu discursif, n'est pas articulé. Son unité ne « résulte pas de ce que nous assemblons entre elles des significations », mais elle est « donnée »⁶⁶ par l'objet perçu lui-même qui nous impose un certain contenu d'intuition. Ce contenu n'en reste pas moins conceptuel « car chaque aspect du contenu d'une intuition est présent sous une forme sous laquelle il est déjà propre à être le contenu associé à une capacité discursive, s'il n'est pas de fait – ou du moins pas encore – associé de la sorte »⁶⁷. Cette conception de l'intuition permet de préserver l'acquis fondamental de la critique mcdowellienne du mythe du Donné : rien ne peut contribuer à la connaissance qui ne soit pas déjà sous une forme relevant de l'espace des raisons. C'est uniquement parce que l'expérience possède un contenu commun avec le jugement, non pas au sens où leur contenu serait identique, mais au sens où le contenu de l'expérience peut devenir le contenu d'un jugement, que la pensée n'est pas vide. Pour autant, comment cette conception de l'intuition et de l'expérience satisfait-elle au second réquisit posé par Sellars, celui d'une contrainte extérieure à la pensée et qui prend chez lui la forme d'une pure réceptivité ?

Dans la conception de McDowell, il y a bien quelque chose qui fournit une contrainte externe, qui nous guide, mais ce ne sont pas les sensations pures : ce sont les objets eux-mêmes :

« Le guidage [*guidance*] est fourni par les objets eux-mêmes, matière [*subject matter*] de ces représentations conceptuelles qui devient immédiatement présente à la conscience sensorielle des sujets de ces épisodes conceptuels. »⁶⁸

L'expérience nous procure une présence *immédiate* et, néanmoins, déjà *conceptuelle* des objets à la conscience. C'est, d'après McDowell, ce que Sellars veut dire quand il affirme que « cette prétention [*claim*] [contenue dans l'expérience] est, pour ainsi dire, provoquée chez le sujet percevant, ou est arrachée au sujet percevant par l'objet perçu »⁶⁹. Les objets du monde déclenchent notre perception, nous imposent une certaine expérience. Ainsi, bien que ce soit nous qui fassions l'expérience, et bien évidemment que ce soient nos capacités conceptuelles qui opèrent la saisie conceptuelle du réel, ces capacités ne sont pas mises en œuvre librement, mais de manière passive, sous la pression des objets du monde. Il y a bien un donné – à savoir les intuitions des objets qui constituent le réel – mais ce donné est inoffensif du point de vue du mythe, puisque ce n'est pas un donné extra-conceptuel. Si les objets peuvent eux-mêmes servir de guides, c'est parce qu'eux-mêmes sont de forme conceptuelle, leur unité étant nécessairement de nature conceptuelle. C'est plutôt une autre métaphore qui devient plus adéquate : l'expérience est « ouverture à la réalité »⁷⁰ ou « ouverture au monde »⁷¹, en tant que celui-ci est constitué par des objets propres à être saisis par notre pensée, c'est-à-dire possédant une forme conceptuelle. Il n'est nul besoin de chercher une entité intermédiaire qui permette d'assurer notre prise sur le monde : nous sommes d'emblée ouverts au monde, parce que le monde est en lui-même, en un sens, conceptuel.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 263.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 264.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 39.

⁶⁹ *EPE*, §16B ; trad. fse mod. §18, p. 43.

⁷⁰ *EM*, p. 59.

⁷¹ « Intentionality as a Relation », *HWV*, p. 44-65 ; p. 59.

Pour pouvoir donner sens à cette remarque de Sellars, cependant, McDowell a « charitablement ne pas ten[u] compte »⁷² du complément « au sujet percevant ». Or, dans cet écart, à première vue minime, apparaît la différence entre les conceptions des deux auteurs et une objection que Sellars pourrait faire à McDowell. Si McDowell laisse de côté la mention du sujet, c'est parce qu'« il semble faux de suggérer que le sujet percevant élève une prétention que son expérience “contient” [...]. Ainsi, même un voir, sans parler d'un voir simplement apparent, ne “contient” pas nécessairement une prétention élevée par son sujet. »⁷³ En effet, que le sujet élève une prétention signifie qu'il fait un jugement ; or, dire cela reviendrait à confondre la simple expérience (véridique ou non) avec le jugement. D'après McDowell, il faut concevoir que la prétention [*claim*] nécessairement contenue dans l'expérience est celle de l'expérience elle-même, et non celle élevée par le sujet. Cela signifie que l'expérience est propositionnelle (du moins de forme conceptuelle, si l'on prend en compte la modification apportée par McDowell), et se distingue du jugement parce que la proposition qu'elle contient lui est arrachée, alors que le jugement la fait librement.

Toutefois, comme le montre Michael Williams, il est permis de douter de que cette omission soit réellement justifiée. Elle est charitable pour servir le propos de McDowell, mais non celui de Sellars, qui veut bien dire que la prétention est arrachée *au sujet* par l'objet perçu. « Il semble que, pour Sellars », explique Williams, « les expériences contiennent [...] non pas des contenus pouvant être jugés, mais quelque chose comme des jugements, quoique peut-être d'un genre spécial »⁷⁴. Ainsi, quand Sellars affirme qu'une expérience contient une assertion [*claim*] propositionnelle (§16A), il n'entend pas que l'expérience contient un contenu assertif propositionnel, mais un acte assertif arraché au sujet. Cet acte est analogue au jugement en tant que c'est un acte, mais en diffère de part son origine : il est imposé au sujet, au lieu d'être librement émis par lui.

« L'expérience normale [*straightforward*] considère que les choses sont telles ou telles, sans plus de cérémonie. Elle n'est pas la présentation d'un contenu, susceptible d'être endossé ou non. Endosser (retenir son endossement) est une affaire d'un plus haut niveau ; et même dans ce cas, ce que l'on endosse, ce sont des *claimings*, non des *claimables*⁷⁵. »

Les expériences contiennent des prétentions [*claims*] au sens de « *claimings* », c'est-à-dire au sens actif où elles élèvent des prétentions, et non au sens de « *claimables* », c'est-à-dire de prétentions comme contenus, comme le croit McDowell. Or, si Sellars peut se permettre de rapprocher ainsi l'expérience du jugement, c'est qu'il n'y a dans sa conception pas de confusion possible entre les deux : en effet l'expérience inclut selon lui un élément non conceptuel, la sensation, qui est ce qui s'impose dans l'expérience. En effet, pour penser l'expérience de voir que quelque chose est vert, écrit Sellars au paragraphe 16B (trad. fse §18), il ne suffit pas d'ajouter à « l'assertion propositionnelle “Ceci est vert” » le fait qu'elle est « arrachée au sujet percevant par l'objet perçu », encore faut-il « quelque chose de plus [qui est] ce que les philosophes ont à l'esprit lorsqu'ils parlent d'“impressions visuelles” »⁷⁶. En revanche, puisque, pour McDowell, l'expérience et le jugement ont exactement le même contenu, à savoir un contenu conceptuel, il est crucial pour lui de réserver au jugement la possibilité d'arracher au sujet les prétentions [*claimings*].

⁷² HWV, n. 14 p. 12.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ M. Williams, « Science and Sensibility: McDowell and Sellars on Perceptual Experience », *European Journal of Philosophy*, 14:2, p. 302–325 ; p. 310.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 312.

⁷⁶ *EPE*, §16B, trad. fse mod. §18, p. 43.

Cela ouvre un doute à l'égard de la validité de la conception de McDowell. Dès lors que l'on place les objets entièrement du côté du conceptuel et que c'est du sujet lui-même que vient la prétention, il semble difficile de concevoir comment il y a vraiment de la réalité. Ou bien les objets n'exercent aucune contrainte ou bien ce qu'ils imposent dans l'expérience, c'est un certain contenu conceptuel, plus précisément leur statut catégoriel. McDowell, avec l'idée de donné déjà conceptuel, ne tombe-t-il pas dans la forme symétrique du mythe, celle du donné catégoriel ?

Le donné mcdowellien : un donné catégoriel ?

C'est l'accusation qu'élève contre lui Jay Rosenberg : McDowell tomberait dans le mythe du donné catégoriel, tel qu'il est dénoncé par Sellars dans les *Carus Lectures*⁷⁷. Voici l'accusation :

« La pierre angulaire de la manière dont McDowell rend compte de la différence entre le voir et le voir seulement apparent est que, dans le premier cas, ce qui se présente au sujet de l'expérience comme ce cube rouge là-bas (dans une intuition véritable) est *réellement* un cube rouge là-bas, c'est-à-dire est *réellement* un volume cubique de rouge, situé de manière déterminée dans l'espace. Dans le second cas, celui du voir seulement apparent, *rien du tout* ne se présente au sujet comme « ce cube rouge là-bas », car il n'y qu'une *illusion* de contenu (non-conceptuel). Quand un objet est « immédiatement présent » pour un sujet dans une intuition, il est, en d'autres termes, présent dans son *statut catégoriel réel*. En un mot, il est évident que McDowell succombe au principe que Sellars nomme « la forme peut-être la plus basique [...] du Mythe du Donné », à savoir le fait que

« si une personne est directement consciente [*aware*] d'un élément qui a le statut catégoriel C, alors elle est consciente de cet élément en tant qu'il a le statut catégoriel C. » (LA, §44, p. 11)

« Rejeter le Mythe du Donné, c'est rejeter l'idée que la structure catégorielle du monde – s'il a une structure catégorielle – s'impose elle-même comme un sceau impose son image sur la cire fondue. » (LA, §45, p. 12)⁷⁸

La reformulation des thèses de McDowell par Rosenberg est correcte jusqu'à un certain point : il est vrai que McDowell soutient une conception disjonctive de l'expérience, selon laquelle il n'y a pas de niveau commun entre le cas de la perception et celui de l'erreur. Dans le cas normal de l'expérience, lorsqu'elle réussit, c'est bien à l'objet lui-même que nous accédons, tandis que, dans le cas de l'illusion, nous n'accédons qu'à une illusion de contenu. Cependant, peut-on en déduire, comme le fait Rosenberg, que, pour McDowell, « quand un objet est "immédiatement présent" pour un sujet dans une intuition, il est, en d'autres termes, présent dans son statut catégoriel réel » ? Cela présupposerait que le concept d'objet tel qu'il est utilisé par McDowell peut être assimilé à une catégorie au sens de Sellars. Or, c'est loin d'être évident.

Les catégories sont très précisément définies par Sellars comme des « classifications de rôle conceptuels » :

⁷⁷ W. Sellars, « Foundations for a Metaphysics of Pure Process », essais reproduits dans *In the Space of Reasons. Selected Essays of Wilfrid Sellars*, K. Sharp & R.B. Brandom (éd.), Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2007. L'essai qui nous intéresse en particulier est « The Lever of Archimedes », p. 229-257 (désormais LA).

⁷⁸ J. Rosenberg, *Wilfrid Sellars : Fusing the Images*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 288.

« Les catégories auxquelles appartiennent les entités qui constituent la matière [*subject matter*] d'une théorie sont les traits génériques des concepts de la théorie. »⁷⁹

Le concept sellarsien de catégories est solidaire de sa conception non relationnelle de l'intentionnalité. D'après lui, la pensée n'est pas directement en relation avec le monde. Les catégories ne s'appliquent donc pas directement au réel mais ce sont des rôles conceptuels au sein de la pensée. Dans cette perspective, la notion d'objet est une catégorie construite pour penser les pures étendues de matière [*expanses of stuff*], qui sont ce à quoi nous avons un accès causal direct et qui constituent le réel. En ce sens, les objets sont des entités théoriques nous permettant de catégoriser le réel, ils ne font pas eux-mêmes partie du réel. Au contraire, pour McDowell, les objets sont la forme même qu'a le réel. Quand nous percevons tel objet, nous ne percevons donc pas, selon lui, une catégorie au sens de Sellars, mais bien le réel lui-même. La conception des objets qui est celle de McDowell revient donc à réfuter la théorie non relationnelle de l'intentionnalité de Sellars. Si cette conception apparaît valide, McDowell ne pourra être accusé de tomber dans le mythe du donné catégoriel.

De fait, comme le remarque McDowell, l'idée que ce sont les objets qui eux-mêmes guident la pensée semble ne pouvoir être comprise que de deux façons qui sont tout aussi insatisfaisantes l'une que l'autre. On peut d'abord y voir l'expression d'une thèse idéaliste : puisque les objets sont conceptuels, cela veut dire qu'ils sont de notre fabrication et que nous ne faisons donc que projeter sur la réalité les objets que nous prétendons y trouver. La seconde possibilité est que les objets appartiennent bien au monde et nous soient *donnés* ou se présentent *eux-mêmes en tant qu'objets*. Mais c'est alors tomber dans le mythe du donné catégoriel, tel qu'il est décrit par la seconde formulation de Sellars : le mythe est « l'idée que la structure catégorielle du monde – s'il possède une structure catégorielle – s'impose sur l'esprit comme un sceau impose une image sur la cire fondue »⁸⁰. « Dans cette branche de l'alternative », écrit McDowell, « nous représentons les objets comme nous parlant dans le propre langage du monde »⁸¹. 'Objet' serait alors un statut dans un langage (une fonction dans une théorie) indépendant du nôtre. Mais dès lors que McDowell refuse la voie idéaliste, n'est-il pas condamné à embrasser ce mythe ?

Il le serait, n'était-ce pour une troisième manière possible de comprendre l'idée que les objets nous guident. McDowell précise sa pensée ainsi :

« Je ne représente pas les objets comme nous parlant dans le propre langage du monde. Les objets ne nous parlent, selon la métaphore appropriée à la position que je soutiens, que parce que nous avons appris un langage humain. [...] Pour le dire de manière moins fantasque, le point important est que les objets ne nous deviennent visibles [*come into view for us*] que lors d'actualisations de capacités conceptuelles qui sont les nôtres. Pour nous assurer ce droit, nous devons reconnaître tout ce que nous avons besoin de reconnaître pour qu'il soit intelligible que les capacités conceptuelles soient les nôtres. Le fantasme de capacités conceptuelles qui appartiendraient au monde lui-même ne fera pas l'affaire⁸². »

Un objet est une unité conceptuelle, une individuation de propriétés. Cette unité conceptuelle ne saurait nous être donnée par l'objet lui-même, mais c'est nous qui saisissons les objets de manière conceptuelle. Mais comment justifier que cette prétendue saisie n'est

⁷⁹ *In the Space of Reasons*, p. 244.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 237.

⁸¹ *HWV*, p. 43.

⁸² *Ibid.*

pas une simple projection ? Il faut pour cela penser que les capacités conceptuelles sont mises en œuvre dans l'expérience sur un mode passif. Nous ne créons pas les objets, mais ils deviennent visibles pour nous sous une forme conceptuelle, ils apparaissent dans le langage.

Une objection s'élève cependant, celle de la circularité. Si c'est dans notre propre langage qu'apparaissent les objets censés exercer sur notre pensée une contrainte externe, cette contrainte semble tout à fait illusoire. La sémantique tarskienne, en laquelle McDowell voit une version « sobre »⁸³ de la thèse hégélienne qu'il défend, va lui permettre de montrer en quoi le cercle qui existe en effet n'est pas vicieux. Il s'agit de montrer que l'intentionnalité est bien une relation, entre le conceptuel et le réel, relation qui cependant « doit elle-même être embrassée au sein de l'ordre conceptuel »⁸⁴. Tout comme Sellars, McDowell passe par l'analyse de la signification pour analyser l'intentionnalité. Soit l'énoncé : « La neige est blanche ». La « Convention T » de Tarski définit ainsi la vérité de cet énoncé⁸⁵ :

(1) « La neige est blanche » si et seulement si la neige est blanche.

On peut élargir la convention aux autres notions sémantiques, comme celle de signification. On obtient alors :

(2) « Snow is white » signifie la neige est blanche.

(3) « La neige est blanche » signifie la neige est blanche.

Dans une conception sellarsienne, le deuxième énoncé se lit ainsi : l'énoncé 'Snow is white' en anglais a les mêmes propriétés d'usage que l'énoncé 'la neige est blanche' en français. Un élément du langage joue un certain rôle dans ce langage. 'Signifie' n'est pas un terme relationnel, mais un terme classificateur fonctionnel, c'est-à-dire qu'il assigne le même rôle à deux éléments de deux langages différents ou d'un même langage. C'est par un apprentissage de comportements linguistiques que l'on apprend à maîtriser ces classificateurs fonctionnels. Dans cette perspective, le troisième énoncé est strictement tautologique : 'la neige est blanche' a les mêmes propriétés d'usage que toutes les expressions qui ont les mêmes propriétés d'usage que 'la neige est blanche'. En revanche, la conception tarskienne rend compte de la signification comme d'une relation normative associant un élément du langage à un élément réel. Or, dans la conception tarskienne, le troisième énoncé n'est pas tautologique. Car les deux côtés de l'énoncé ne sont pas identiques : à droite, on a une phrase, et à gauche, on a le nom de cette phrase (les guillemets indiquant qu'il s'agit du nom). Tandis qu'on est dans le métalangage dans la partie gauche, dans la partie droite, on est dans le langage-objet, où est mentionné un élément réel, « n'importe quel élément de l'ordre réel qui puisse être mentionné par un usage standard de l'expression sur la droite »⁸⁶. Ainsi, s'il est vrai que l'usage signifiant de l'expression ne nous fait pas sortir du langage, on atteint pourtant le réel. C'est bien un élément réel et non un élément du langage qui est mentionné dans la partie droite, car les mots de la partie droite sont utilisés en référence à un élément ou état de chose réel et dans des circonstances bien définies. La signification met en relation une expression et un état du monde tel qu'il est mentionné dans le langage. Appliquée à l'intentionnalité, cette analyse permet de comprendre que la pensée puisse bien saisir le réel sans néanmoins sortir du conceptuel. Ainsi la notion d'objet proposée par McDowell n'est pas

⁸³ HWV, p. 63.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 62.

⁸⁵ Cf. A. Tarski, « The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics », *Philosophy and Phenomenological Research*, 4, 1944, pp. 341-376.

⁸⁶ HWV, p. 59.

une catégorie au sens sellarsien, ce qui doit permettre de penser la réalité extra-conceptuelle, mais c'est la forme déjà conceptuelle du réel.

Que, dans le cas de la signification, l'on ne puisse mentionner l'élément réel que dans le langage n'est pas un défaut : c'est qu'il n'y a pas d'en dehors du langage. Croire qu'on pourrait faire référence de manière normative à l'élément réel sans passer par le langage, c'est tomber dans le mythe du donné. La réfutation du mythe montre que la pensée ne peut pas être contrainte par du non conceptuel. Mais elle n'en a pas non plus besoin : « la raison hégélienne n'a pas besoin d'être contrainte de l'extérieur, précisément parce qu'elle inclut, comme l'un de ses moments, la réceptivité que Kant attribue à la sensibilité »⁸⁷. Le donné conceptuel n'est pas une pure immédiateté ou extériorité.

Le donné que maintient McDowell n'est pas catégoriel et n'est donc pas une instance du mythe dénoncé par Sellars. McDowell tire la leçon de la critique sellarsienne et opère un profond renouvellement de la notion de donné. Le donné n'est pas strictement extérieur, il est déjà conceptuel, faute de quoi, il ne pourrait rien être du tout pour la pensée. Ainsi, le prix à payer pour maintenir une forme de donné est d'assumer un idéalisme, non pas un idéalisme projectif, mais un idéalisme de type hégélien. Cet idéalisme est caractérisé par sa circularité : il n'y a pas de point entièrement extérieur à l'esprit. Mais cette circularité n'est que l'autre face du constat selon lequel il n'existe pas de point de vue angélique ou point de vue « de côté » [*from sideways on*]⁸⁸ sur le réel, qui nous permette de déterminer ce que seraient réellement les choses indépendamment de notre engagement à leur égard. L'esprit est toujours déjà dans le réel, dans un réel qui lui est ouvert.

En revanche, est-il vrai que McDowell, comme il le suggère, soit allé plus loin que Sellars dans la critique du mythe ? A-t-il radicalisé-t-il la démarche d'un Sellars qui se serait arrêté en chemin en maintenant la sensation ? Non, si McDowell a tiré certaines conséquences de la critique du mythe, il a approfondi une voie qui n'est pas celle de Sellars. Ainsi, la validité de la conception de McDowell (du moins, le fait qu'elle ne succombe pas au mythe) ne préjuge en rien du succès de celle proposée par Sellars, qui adopte une voie totalement différente pour répondre à la critique du mythe.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 39.

⁸⁸ Voir *EM*, p. 68 et *passim*.